

UNIVERSIDAD DE DEUSTO
FACULTAD DE TEOLOGÍA
DEPARTAMENTO DE SAGRADA ESCRITURA
APARTADO 1
48080 BILBAO

Isaïe 36-39

Syntaxe verbale et sémiotique énonciative

Par

KALENDA Yahanu Mwana

Thèse présentée en vue de l'obtention du
titre de Docteur en Théologie
Directeur : Prof. José M^a ÁBREGO de
Lacy, S.J., Docteur en exégèse

Juillet 2012

Remerciements

Ce travail n'aurait probablement jamais vu le jour sans le soutien inestimable de tous ceux et celles qui, depuis quelques années, ont manifesté leur intérêt pour nos recherches et nous ont ainsi maintenu dans le courage pour aller au bout. Le moment est donc venu pour nous de remercier les uns et les autres.

Il nous est une grande joie d'adresser nos sincères remerciements au professeur José M^a Ábrego de Lacy, S.J., recteur de l'Institut Biblique Pontifical de Rome et promoteur de notre travail de thèse. Alors que nos années de recherche avaient été marquées par un long séjour académique à Lyon (France), il nous a néanmoins suivi « avec une patience inlassable et le souci d'enseigner » (2Tm 4,2), nous fournissant des indications bibliographiques précieuses. Ses suggestions exégétiques nous ont en outre permis d'affiner nos hypothèses et d'élargir nos horizons.

Nos remerciements les plus vifs vont également à Anne Pénicaud, professeur d'exégèse et de lettres classiques à l'Université Catholique de Lyon et directrice du Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR-Lyon). C'est elle qui, pendant quatre ans, nous a appris, avec passion et enthousiasme, à lire d'un autre point de vue, qui est la sémiotique énonciative.

Puisse cette dissertation être aussi un témoignage de reconnaissance envers Rapel Menchaca Arana, prêtre de Bilbao, homme de cœur, ami et frère.

Nous n'aurions sans doute pas fait les études de troisième cycle si nos très chères sœurs Mercédaïres Missionnaires de Bériz (Bizkaia, Le Pays Basque espagnol) n'avaient fait de nous l'un des membres de leur famille. Elles nous ont porté, le jour, la nuit, pour nous faire voir qu'il y avait quelque chose à entendre : la foi « en Yhwh notre Dieu ». Certaines d'entre elles, dont María Luisa López, sont déjà rentrées à la maison du Père où, allégées et guéries, elles reposent de leurs labeurs.

A Mgr Bernard-Emmanuel Kasanda, notre évêque qui, sans vouloir nous presser, nous avait demandé de respecter le rythme nous imposé par notre corps, toute notre gratitude.

Nous tenons à remercier nos amis : Iranzu Daroca Lazcano pour avoir mis en pages notre travail de thèse et avoir été un appui inestimable au moment de la préparation de notre soutenance et de notre retour au pays ; les confrères Jean René Malaba et Alphonse Nkongolo, le premier pour sa relecture critique des deux premières parties de cette thèse et le second pour ses conseils et encouragements ; Chantal Carchamboin, Germaine Mas et Nelly Billet pour avoir été des signes vivants de la présence du Christ pendant nos années d'étude en Europe ; la révérende sœur Peggy Ella Laourou pour son insistance sur les challenges, les défis à relever au cœur des ténèbres de l'Afrique.

Enfin, nos remerciements s'adressent aux membres du jury, aux responsables de la faculté de Théologie et du département d'Exégèse de l'Université de Deusto, à tous ceux et celles qui se sont déplacés pour nous encourager ce jour, à de très nombreux

amis d'Espagne et de France dont la bienveillance et la fraternité furent un très grand soutien au fil de nos années de recherche, ainsi qu'à tous ceux et celles de notre peuple du Congo, l'ex-Zaïre, qui ont souhaité l'aboutissement de ce travail et qui, au moment où nous écrivons ces lignes, attendent toujours dans l'espérance la venue du salut de « Yhwh notre Dieu » (Is 37,20a).

Sommaire

SOMMAIRE	7
ABREVIATIONS, SIGLES et SYMBOLE	9
INTRODUCTION GENERALE	13
PREMIERE PARTIE : Is 36-39. Etat de la question	19
Chapitre I : Etudes sur l'ensemble Is 36-39	23
Chapitre II : Etudes portant sur les détails	51
Chapitre III : Is 36-39 et les thèmes dominants du livre	61
DEUXIEME PARTIE : La syntaxe verbale	71
Chapitre IV : Le modèle théorique de la linguistique textuelle	75
Chapitre V : Is 36	95
Chapitre VI : Is 37	119
Chapitre VII : Is 38	145
Chapitre VIII : Is 39	165
Chapitre IX : Récapitulation des acquis de la lecture	175
TROISIEME PARTIE : L'analyse sémiotique	181
Chapitre X : Découpage interne d'Is 36-39	185
Chapitre XI : Première séquence (Is 36-37)	198
Chapitre XII : Deuxième séquence (Is 38)	250
Chapitre XIII : Troisième séquence (Is 39)	277
Chapitre XIV : Récapitulation des acquis de la lecture	293
CONCLUSION GENERALE	299
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	311
TABLE DES MATIERES	321

Abréviations, sigles et symbole

Revue, périodiques, collections

AB	The Anchor Bible
AOAT	Alter Orient und Altes Testament
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BiOr	Bibliotheca Orientalis
BKAT	Biblischer Kommentar Altes Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
CADIR	Centre pour l'Analyse du Discours Religieux
CB	Coniectanea Biblica
CE	Cahier Évangile
CRB	Cahiers de la Revue Biblique
DRTL	Dictionnaire Raisoné de la Théorie du Langage
EB	Etudes Bibliques
EstB	Estudios Bíblicos
FOTL	The Forms of the Old Testament Literature
ITC	International Theological Commentary
JBL	Journal of Biblical Litterature
JSOT	Journal of the Study of the Old Testament
LD	Lectio Divina
NCBC	The New Century Bible Commentary
OTS	Oudtestamentische Studien
RB	Revue Biblique
ResB	Reseña Bíblica
RRENAB	Réseau de Recherche en Narrativité Biblique
SB	Sémiotique et Bible
ScotJTh	Scottish Journal of Theology
VT	Vetus Testamentum

Livres bibliques

Ils sont cités d'après les sigles proposés par la Bible de Jérusalem :

Am	Amos
1Ch	Premier livre des Chroniques
2Ch	Deuxième livre des Chroniques
Dt	Le Deutéronome
Ex	L'Exode
Gn	La Genèse
Ha	Habaquq/Habacuc
Is	Isaïe
Jg	Les Judges
Jon	Jonas
Jos	Josué
Lc	Luc
Lv	Le Lévitique
Ne	Néhémie
Nb	Les Nombres
Ps	Les Psaumes
1R	Premier livre des Rois
2R	Deuxième livre des Rois
Rt	Ruth
Si	Siracide (Ecclésiastique)
1Sm	Premier livre de Samuel
2Sm	Deuxième livre de Samuel
Tm	Épître à Timothée

Versions et éditions bibliques

BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BJ	Bible de Jérusalem
DH	Histoire Deutéronomiste
NEB	New English Bible
1QIsa	Fragments de Qumrân du livre d'Isaïe
TM	Texte massorétique
TOB	Traduction Œcuménique de la Bible

Divisions bibliques

AT	Ancien Testament
DH	Histoire Deutéronomiste
NT	Nouveau Testament

Autres abréviations

comp. comparer

vs versus (opposé à, par opposition à)

SYMBOLE

// Parallèle

Introduction générale

1. PROBLÉMATIQUE ET TECHNIQUES DE LECTURE

1.1. Du choix du texte d'Is 36-39

Le livre d'Isaïe (*Iesha 'yahû*)¹, auquel appartiennent les événements décrits et rapportés en Is 36-39, est rangé parmi les livres prophétiques² de l'Ancien Testament³. Il comprend soixante-six chapitres. Dans cet ensemble, Is 36-39 se caractérise par sa forme littéraire (l'un des rares récits historiques du livre) et par la problématique qu'il soulève, celle de la confiance que l'on doit mettre en Yhwh seul par opposition aux liens d'alliance avec les nations.

De très nombreux ouvrages existent au sujet du livre d'Isaïe⁴. Paradoxalement, au-delà de la diversité des méthodes exploitées pour sa lecture, les études systématiques concernant Is 36-39 ne sont pas aussi nombreuses. Quelques-unes seulement,

¹ La transcription « Ésaïe » est courante parmi les exégètes protestants. Dans le présent travail, nous avons préféré « Isaïe », qui est employé dans les milieux exégétiques catholiques. Retenons que les deux transcriptions proviennent du grec *Esaias*, qui traduit l'hébreu *Iesha 'yahû* (Yh/Yhwh sauvera).

² L'exégèse biblique distingue les grands prophètes (Isaïe, Jérémie, Ezéchiel) de petits prophètes (Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Michée, Nahum, Habaquq, Sophonie, Haggée, Zacharie, Malachie). Dans le canon biblique juif, les petits et les grands prophètes constituent la deuxième partie des *Nebi'im*. Ils sont appelés « derniers prophètes » ou « derniers Inspirés » \neg *Nebi'im Aharonim* \neg). En revanche, les livres de Josué, Juges, Samuel et Rois que les chrétiens classent dans la collection de livres historiques y constituent la première partie des *Nebi'im*. Ils sont appelés « prophètes antérieurs ». Lire R. H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, New York, Harper and Brothers Publishers, 1948, pp. 58-61; M. A., Sweeney, *The Twelve Prophets*, 2 vol., Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 2000; A. de Pury, « Le canon de l'Ancien Testament », dans Th. Römer – J. D. Macchi – C. Nihan (éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, collection « Le monde de la Bible N° 49 », Genève, Labor et Fides, 2004, p. 18 ; J. N. Aletti – M. Gilbert – J. L. Ska – S. de Vulpillières, *Vocabulaire...*, pp. 120-121 ; Th. Römer, *La première histoire d'Israël. L'Ecole deutéronomiste à l'œuvre*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 7. Les prophètes antérieurs racontent l'histoire du peuple d'Israël depuis la traversée du Jourdain et la conquête triomphale de Canaan aux événements tragiques qui ont frappé les deux royaumes sous les coups d'empires ennemis : Assyrie (722 av. J.-C) et Babylonie (556 av. J.-C). Les derniers prophètes greffent leurs actes de parole sur la catastrophe de destruction et de déportation pour exprimer l'attente messianique comme nouvelle manière de penser l'existence du peuple face à son Dieu. Lire, à ce propos, I. Finkelstein – N. A. Silberman, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, London, Toronto, Sydney, Singapore, The Free Press, 2001, p. 6.

³ La Bible hébraïque, qui correspond pour la plus grande partie à l'« Ancien Testament » des chrétiens, comprend vingt-quatre livres répartis en trois sections : la Loi (en hébreu *Torah*), les Prophètes (en hébreu *Nevi'im*) et les Écrits (en hébreu *Ketuvim*), en abrégé *TaNak*, un acronyme qui reprend la première lettre du titre hébreu donné à chaque section. Lire, à ce sujet, J. N. Aletti – M. Gilbert – J. L. Ska – S. de Vulpillières, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2005, pp. 10-12.109.

⁴ Nous ne pouvons pas proposer une liste « complète » des commentaires, car cela supposerait un travail de plusieurs pages, et du coup, pourrait dépasser le cadre de notre recherche. Néanmoins, on consultera avec profit les références bibliographiques finales. On y trouvera une rubrique proposant les monographies et articles cités au cours de nos analyses sur le livre d'Isaïe.

notamment des articles, constituent des titres de publication⁵. En outre, il existe également de nombreuses publications consacrées aux différentes parties ou sections du livre⁶. Même à ce niveau d'étude, très peu de critiques réservent une place suffisante à ces quatre chapitres du livre d'Isaïe. Pour certains, une simple mention les qualifiant d'appendice historique⁷ tiré de 2R 18-20, voire d'écrit d'un chroniqueur tardif semble suffire⁸.

C'est à l'étude de ces quatre chapitres que s'attachera cette dissertation. Elle vient en partie combler le vide de l'insuffisance. Sans oublier l'importance de la plupart des commentaires dont l'orientation est essentiellement diachronique, notre approche exégétique sera avant tout synchronique⁹. Elle impliquera deux niveaux : linguistique d'abord (syntaxe verbale), puis sémiotique (étude figurative). Les deux dimensions

⁵ Les quelques titres recensés feront partie des publications présentées dans la première partie de cette dissertation, partie consacrée à l'histoire de l'interprétation d'Is 36-39.

⁶ Selon les études qui font une large place à la division tripartite de B. Duhm, une structure d'ailleurs devenue classique, Is 36-39 constitue la fin du proto-Isaïe (Is 1-39). Les deux autres parties comprennent Is 40-55 soit le Deutéro-Isaïe, appelé aussi « Livre de la consolation », et Is 56-66, appelé Trito-Isaïe. Cf. R. Rendtorff, "The Book of Isaiah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading", in R. F. Melugin – M. A. Sweeney, (eds.), *New Vision of Isaiah* "JSOT Sup Series 214" Sheffield, Academic Press, 1996, p. 35; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London, SCM, 1979, pp. 316-338; B. S. Childs, *Isaiah*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2001, p. 1. Certains spécialistes et commentateurs admettent la division en deux parties bien qu'ils ne s'accordent pas sur le début et la fin de chacune d'elles. Ainsi, A. Laato, "About Zion. I will not Be Silent: the Book of Isaiah as an Ideological Unity", Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1998, p. 45 et J. Vermeylen, « L'unité du livre d'Isaïe » dans *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, « BETL LXXXI », Leuven, Leuven University Press, Uitgeverij Peeters Leuven, 1989 vont de 1-39 et de 40-66; M. A. Sweeney, *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, « FOTL 16 », Michigan, Cambridge-U.K, Grand Rapids, 1996, pp.43-44, propose une structure inspirée par le rouleau de Qumran qui contient une rupture claire entre les chapitres 33 et 34. Donc sa division va de 1-33 et de 34-66.

⁷ Par « appendice », la critique voit en Is 36-39 la main d'un rédacteur postérieur, soucieux de rassembler dans une même collection des traditions plus ou moins indépendantes sur le prophète de Jérusalem. De cette manière, son unité est réduite à un ensemble d'éléments réunis par le rédacteur et à la fonction qu'il lui assigne au sein du livre. Selon Gonçalves, deux possibilités permettent de localiser Is 36-39 dans la structure du livre d'Isaïe : soit il marquerait la fin de la partie précédente (1-35 + 36-39) soit il serait tout simplement placé à l'intérieur d'un volume plus vaste (1-66). Cf. F. J. Gonçalves, *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, collection « EB – nouvelle série 7- », Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1986, p. 341.

⁸ P. R. Ackroyd, "Isaiah 36-39: "Structure and Function", dans *Von Kanaan bis Kerala: Festschrift J. P. M. van der Ploeg* (AOAT, 211; Verlag Butzon & Berker Kevelaer; Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn: 1982), p. 15 exprime la même inquiétude : "I find myself put under restraint in writing on Isaiah 36-39, because, in the common view, these chapters belong in 2 kings, and it is there that they will be fully handled"; R. Lack, *La Symbolique du livre d'Isaïe*, Rome, Biblical Institute Press, 1973, p. 76, ne dit pas grand chose sur ces chapitres. Il n'y consacre que huit lignes. Pourtant, la perspective qui se dégage à la lecture du titre de son ouvrage semble porter sur l'ensemble du livre d'Isaïe.

⁹ Les approches synchroniques sont opposées aux approches diachroniques. Il s'agit d'une distinction très en vue dans les travaux d'exégèse. La lecture synchronique prend les textes à leur état final, c'est-à-dire tels qu'ils se présentent au lecteur. En revanche, la lecture diachronique aborde les textes du point de vue de l'histoire qu'ils racontent ou des faits relatifs à leur rédaction. Lire, à ce propos, J. Delorme, « Sémiotique et lecture des évangiles à propos de Mc 14,1-11 », dans *Naissance de la méthode critique* (Colloque du Centenaire de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem), Paris, Cerf, 1992, p. 160. On ne trouvera pas d'approche diachronique dans ce travail, sinon des points de vue de quelques exégètes au moment de parcourir l'histoire de la recherche d'Is 36-39. Certes, nous n'ignorons pas l'intérêt des conditions historiques d'Is 36-39. Nous avons néanmoins jugé nécessaire d'interroger le récit et savoir les conditions qu'il présuppose pour sa propre compréhension.

privilégient une lecture suivie du texte, par l'attention portée aux mots qui le constituent.

1.2. Objectif

Cette étude appelle également une précision majeure : elle s'inscrit dans le droit-fil de la pratique d'une pastorale biblique africaine. Autrement dit, dans la perspective de cette thèse, nous cherchons à penser dès le stade de l'exégèse les conditions d'une « théologie africaine »¹⁰, ou encore à trouver un chemin d'analyse et de lecture qui puisse permettre la rencontre entre les textes bibliques (notamment ceux du Nouveau Testament) et les chrétiens d'Afrique. Certes, on peut arguer que pas un seul chapitre du travail ne porte explicitement sur les faits de culture africaine. Cependant, nous estimons a) que nous nous sommes servi des méthodes qui s'appliquent aux textes écrits indépendamment de leur rattachement à telle ou telle circonscription géographique, et b) que confronté au lecteur que nous sommes, le texte nous assigne une place par rapport aux événements et aux acteurs qu'il met en scène. De cette manière, il est évident que notre travail se contente de développer dans un système général notre propre parcours de sujet en quête de notre propre compréhension. Autrement dit, notre tentative de lecture d'Is 36-39 est une sorte de réponse donnée à des questions que nous nous sommes posées, à des inquiétudes qui nous ont habité depuis le temps où l'on nous a parlé de la Bible jusqu'au jour où nous nous sommes aperçu que ce document, accueilli et reçu comme élément de notre culture, était en réalité un texte traduit, et donc avait été écrit dans une langue différente de la nôtre.

2. INTÉRÊT

2.1. Bref historique de notre parcours de recherche

Dans le cadre de préparation de cette thèse, nous avons lu et commenté la Bible en cours ou en groupes à l'Université Catholique de Lyon, en France¹¹. Mais pour nous, il s'agit là d'une étape qui fait partie d'un parcours commencé depuis plusieurs années. En effet, encore tout jeune, c'est, assis sur la pelouse ou sous l'ombre des arbres qui peuplaient nos cités, que mes amis et moi entendions les anciens des Communautés Ecclésiales Vivantes (CEV) lire et commenter le texte du nouveau Testament traduit

¹⁰ Par « théologie africaine », nous entendons tout discours sur Dieu tenu en rapport avec les éléments de l'univers culturel africain.

¹¹ Nous faisons allusion à l'enseignement théorique en sémiotique et en hébreu biblique ainsi qu'aux différents groupes de lecture s'y référant. Le projet sémiotique était principalement porté par Anne Pénicaud (CADIR) ; mais nous avons aussi, notamment la première année de notre séjour à Lyon, participé aux cours et aux séminaires assurés par Louis Panier à l'Université Lumière Lyon 2 (Campus de Bron), et les autres années au groupe de lecture sur l'évangile de Luc qu'il continue d'animer au sein du CADIR. Le projet de langue était assuré par le père François Lestang. Que ce soit en sémiotique (CADIR) ou en hébreu biblique, il ne s'agissait pas d'un travail de laboratoire, mais des pratiques de lecture réunissant des personnes de tous âges et de tous niveaux d'études.

dans notre langue maternelle : le *ciluba*¹². A ce moment-là, nous ne savions pas que le texte original était écrit en grec, ni que la plupart des livres de l'Ancien Testament étaient rédigés en hébreu.

Plus tard, alors étudiant en philosophie, d'abord à la faculté de philosophie des Facultés Catholiques de Kinshasa (actuellement Université Catholique du Congo), puis au Grand Séminaire Interdiocésain du Kasai (RD Congo), nous découvrons que le problème de l'interprétation des textes littéraires était à l'ordre du jour. Ainsi, le fait de voir les enseignants accorder plus d'importance aux sciences du langage avait plus d'une fois retenu notre attention, si bien que pendant les deux cycles de formation au sacerdoce (en philosophie, puis en théologie) nous consacrons notre temps à la lecture des travaux d'herméneutique, en particulier ceux de Paul Ricœur. Mais faute d'un équipement méthodologique adéquat, la littérature biblique, en particulier celle du Nouveau Testament, nous échappait toujours. Du coup, nous arrivions, mes amis et moi, à penser que, dans leur majorité, les textes du Nouveau Testament mettaient en place les catégories de la philosophie grecque. Mais puisque le message divin tel que nous le propose la Bible a toujours quelque actualité pour les humains, un désir immense ne cessait alors de se former et la question du surgissement du sens revenait sans cesse en nous : comment reprendre à nouveau frais un texte « ancien » et « étranger » pour qu'il fasse sens en nous ?

Après des nouveaux essais de lecture au niveau du mémoire de maîtrise, nous découvrons, dans les rayons de la bibliothèque de notre Université (Deusto, Bilbao), deux documents qui allaient jouer un rôle décisif dans notre orientation. Il s'agissait de la *Sintaxis verbal del hebreo bíblico* d'Alviero Niccacci¹³ et d'un numéro de la revue *Sémiotique et Bible*¹⁴. D'après nous, les deux documents mettaient en place ce que nous cherchions pour lire la Bible et entrer en dialogue avec elle. C'est pourquoi nous prenions la décision de nous déplacer de Bilbao (Espagne, où nous avons pris l'inscription pour le troisième cycle en théologie à l'Université de Deusto) à Lyon (France) pour une formation en sémiotique au Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR)¹⁵.

2.1. La lecture d'Is 36-39 et sa portée

Lire Is 36-39 sous l'angle de la linguistique textuelle et de la sémiotique ne nous limitera pas à cette seule section du livre d'Isaïe. La lecture nous aidera surtout à dégager des orientations pour l'analyse et l'interprétation de tout texte tiré de la Bible, que ce soit un texte de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Les deux ensembles nous intéressent. Un texte de l'épître aux Hébreux énonce cette vérité : « Après avoir, à bien

¹² Le *ciluba* est l'une des quatre langues nationales de la République du Congo (ancien Zaïre). Il est parlé par le peuple luba, qui occupe le centre du pays.

¹³ A. Niccacci, *Sintaxis del hebreo bíblico*, "Instrumento para el estudio de la Biblia VIII", Estella, Editorial Verbo Divino, 2002 (Titre original en italien).

¹⁴ Il s'agissait du numéro 107 où notre choix de lecture avait porté sur A. Fortin – A. Pénicaud, « L'énonciation au service du jugement de Salomon (I Rois, 3,16-28) » dans *SB* n° 107, septembre 2002.

¹⁵ Le CADIR est un centre de recherches de la Faculté de Théologie de l'Université Catholique de Lyon.

des reprises et de bien des manières, parlé autrefois aux pères dans les prophètes, Dieu, en la période finale où nous sommes, nous a parlé à nous en un Fils qu'il a établi héritier de tout, par qui aussi il a créé les mondes » (Hb 1,2)¹⁶. Cet extrait, qui est un énoncé, porte sur la diversité des énoncés qui constituent le corpus biblique. Cependant, pour comprendre ces énoncés, la considération de l'énonciation en constitue le préalable nécessaire. De ce point de vue, notre position de lecteur trouve toute son importance. Africain et donc lecteur de la Bible (et il en va de même pour tout lecteur de la Bible), notre geste ne devra pas consister à chercher le sens du texte lu, mais bien plutôt à prêter attention à la manière dont Dieu nous parle à travers ce texte. Car, dès lors que nous avons accueilli les messagers de la bonne nouvelle sur nos terres, nous avons en même temps pris l'option d'entendre le message proclamé, c'est-à-dire d'aller à leur « rencontre ». Il ne s'agit pas de n'importe quelle rencontre, mais d'une rencontre qui nous trouve au lieu des structures anthropologiques et non de figures superficielles qu'il s'agirait de reproduire.

La tradition chrétienne qualifie le corpus biblique d'« Ecriture Sainte » et, curieusement, elle ne parle pas de langues sacrées à propos du grec et de l'hébreu, les deux langues dans lesquelles est écrit le texte original. Lorsqu'il s'agit d'en parler, l'exégèse chrétienne les fait simplement accompagner du qualificatif « biblique » (hébreu biblique, grec biblique). Certes, si cet aspect ne remet pas en question l'importance des deux langues par rapport aux traductions qui en sont issues, il en manifeste néanmoins le caractère relatif et indicatif. Dès lors, étant donné que les langues africaines ne font pas partie de la même zone culturelle et géographique que les langues occidentales, nous pouvons considérer que toute tentative de traduction de la Bible en ces langues doit être référée avant tout aux formes de la langue du destinataire du message. A première vue, on pourrait penser que cette affirmation nous éloigne du texte original. Mais en réalité, elle nous en rapproche car, pour le destinataire du message, le cadre de la traduction n'est pas donné d'avance ; il résulte d'un travail préalable : d'analyse syntaxique et sémantique du texte original. Autrement dit, l'analyse formelle du texte original permet d'entreprendre le travail d'interprétation sans lequel le texte traduit n'a pas de sens.

3. PROCÉDURE

Pour atteindre notre objectif, nous avons structuré le travail en trois parties : une partie relativement brève précède deux parties plus longues.

Nous écrivons sur une question où il y a déjà des textes. C'est ainsi que dans une première partie, nous ferons état de l'histoire de l'interprétation d'Is 36-39 de façon à situer notre travail par rapport à ceux des exégètes et commentateurs qui nous ont devancé. A cet effet, nous nous appuyons sur les études les plus diverses, et développant des orientations diverses. Cependant, puisque la majorité d'entre elles ne se

¹⁶ Traduction de la TOB.

situent pas directement dans le champ de notre problématique de recherche, il nous a semblé nécessaire de ne pas trop encombrer le lecteur. Pour ce faire, nous n'en évoquerons qu'un nombre limité. Elles auront, dans la perspective de notre travail, une valeur comparative. Autrement dit, nous ne chercherons pas à les mettre dans un dialogue systématique et permanent avec la problématique de base de notre recherche, problématique développée dans la deuxième et la troisième partie du présent travail. Elles nous situeront, dans la mesure où il nous aura fallu comprendre les positions déjà adoptées afin d'avoir une vision d'ensemble de notre propre problématique et des liens qu'elle entretient avec des sujets voisins.

La deuxième partie du travail étudiera la forme du texte, c'est-à-dire le plan de l'expression. Il y sera question d'analyser les signes linguistiques, en priorité les formes temporelles. En effet, dans la constitution des textes, les temps des verbes représentent une catégorie majeure du fait de leur nombre souvent élevé. Toutefois, les formes verbales ne seront pas analysées seules. Car l'étude de leur répartition, en lien avec d'autres signaux syntaxiques qui les accompagnent, fait ressortir certains éléments essentiels de la structure des textes.

La troisième partie de cette thèse, un peu plus longue que la deuxième, sera consacrée à l'analyse sémiotique du texte, c'est-à-dire à la forme du contenu. Nous lirons Is 36-39 d'un bout à l'autre, dans la complexité de ses épisodes et de ses personnages. Nous reprendrons donc les mêmes signes linguistiques que dans la partie précédente, mais nous les traiterons comme des « figures de contenu », c'est-à-dire comme les constituants d'une signification portée par leur articulation, et qui renvoie à l'énonciation du texte en tant qu'elle est une proposition de sens adressée à ses lecteurs.

Sauf indication contraire, nous avons nous-même traduit les textes hébreux de l'Ancien Testament cités au cours de nos analyses. Quand, dans le corps du travail, il s'agit de la traduction d'un auteur cité, que ce soit par rapport à l'Ancien ou au Nouveau Testament, la référence, voire l'orientation de nos analyses le précise. De même, nous avons pris l'option de respecter l'écriture de chacun des exégètes cités quant à la traduction des noms et termes hébreux.

La bibliographie finale propose un classement des documents cités au cours de nos développements ainsi que ceux que nous avons lus et consultés sans les avoir pour autant cités. La majorité des ouvrages traduits y sont cités avec les titres originaux, ce qui n'est pas le cas dans les notes en bas de page. Seules les traductions des textes bibliques relevant d'un travail personnel d'exégètes ou de commentateurs y sont reprises, les éditions les plus usuelles en liturgie étant mentionnées uniquement en notes en bas de page.

PREMIERE PARTIE

Is 36-39. Etat de la question

Nous nous proposons, au cours de cette première partie du travail, de faire état de l'histoire de l'interprétation d'Is 36-39¹. Nombreuses sont les études qui font référence à cette section du livre d'Isaïe. De ces études, nous avons recensé un certain nombre. Et puisqu'elles ne se ressemblent pas, il nous a semblé préférable de les regrouper selon certains impératifs. C'est pourquoi cette partie comprendra trois chapitres. Le premier réunira les publications aménagées autour de l'ensemble Is 36-39. Le deuxième proposera les études qui portent sur des questions de détails (mots, versets ou questions spécifiques). Enfin, le troisième sera consacré à l'étude des rapports entre Is 36-39 et les thèmes dominants du livre d'Isaïe.

¹ Notre démarche consiste à partir d'études plus anciennes aux études plus récentes. Pour chaque texte ou point de vue présenté, le volume de notre commentaire dépendra parfois de l'importance des questions traitées par rapport à notre problématique de recherche.

CHAPITRE I

ETUDES SUR L'ENSEMBLE Is 36-39

Is 36-39, dans sa forme finale, fait-il, ou non, justice à l'unité du livre auquel il appartient ? Entretient-il ou non des relations fonctionnelles avec le contexte qui le précède d'une part et le contexte qui le suit d'autre part ? Comment comprendre ses rapports au texte parallèle du second livre des Rois ? Notre objectif n'est pas de répondre à ces questions, mais de proposer les points de vue de quelques exégètes et commentateurs qui les ont examinées sous ce double aspect : Is 36-39 par rapport à son contexte immédiat (le livre d'Isaïe), puis Is 36-39 dans son lien avec 2R 18-20.

1. Is 36-39 DANS LE CONTEXTE DU LIVRE D'ISAÏE

Dans son livre intitulé *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe*, D. Janthial note que le « rôle des chapitres 36-39 dans l'architecture générale du livre est un problème exégétique qui n'a pas cessé d'occuper les auteurs depuis un quart de siècle »¹. Selon lui, on ne peut pas lire le livre d'Isaïe dans son ensemble sans tenir compte de ce qui se joue en Is 36-39². Janthial n'est pas le seul à mesurer l'importance de cette section du livre d'Isaïe. C. Seitz et J. Ferry abondent dans le même sens quand, dans leurs essais sur la structuration du livre, ils attribuent à ces chapitres le rôle de pivot³. Il est intéressant de noter que le substantif « pivot » signifie « support » ou « élément principal » d'un édifice, d'un ouvrage. Situé entre deux divisions majeures, à savoir Is 1-35 et Is 40-66, Is 36-39 constitue le point d'attache littéraire et le paradigme qui sert de clé de lecture et de compréhension de toute la pensée du prophète⁴. De là l'importance et l'intérêt que ces trois chapitres ont eu dans les réflexions des exégètes.

¹ D. Janthial, *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe*, « BZAW 343 », Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2004, p. 227.

² Cf. D. Janthial, *Le livre d'Isaïe ou la fidélité de Dieu à la maison de David*, « CE 142 », Paris, Cerf, 2007, p. 6.

³ C. Seitz, *Zion's Final Destiny. The Development of the Book of Isaiah. A Reassessment of Isaiah 36-39*, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 208, cite par D. Janthial, *L'oracle de Nathan...*, p. 18; J. Ferry, *Isaïe. « Comme les mots d'un livre scellé »... (Is 29,11)*, Paris, Cerf, 2008, pp. 67-91.217. Ce livre qui reprend bien des points de cette première partie de notre travail est sorti alors que celle-ci était déjà rédigée et soumise à une première correction. Grâce aux nouvelles technologies de l'informatique, nous n'avons pas eu beaucoup de peines à le citer ou à en faire référence toutes les fois que cela nous a paru nécessaire. Toutefois, les rares publications qui ont été inventoriées trouveront place au cours du troisième chapitre.

⁴ Lire A. Laato, *"About Zion I Will not Be Silent"...* pp. 67-125; Voir aussi F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, p. 342.

1. 1. P. R. Ackroyd

Dans son article « Isaiah 36-39: “Structure and Function” »⁵, P. R. Ackroyd détermine la position, la fonction et la structure d’Is 36-39. Selon lui, Is 36-39 présente une base narrative complexe basée sur le personnage d’Ezékias. La même histoire est également racontée dans le second livre des Rois. Cependant, pour Ackroyd, elle est fortement enracinée dans le livre d’Isaïe, prophète de consolation et d’espérance. Pour fonder cette hypothèse, il s’appuie sur le témoignage du Sir 48,17-25 qui souligne l’importance de l’activité du prophète pendant le règne d’Ezékias :

“With a spirit of power he saw the future
and he comforted the mourners of Zion,
To the end of time he shewed things to be,
and hidden things before their coming (48:24-25)”⁶.

En citant ce texte du Siracide, Ackroyd ne pense pas étudier les événements du règne d’Ezékias à partir de 2Rois 18-20, mais uniquement en référence à Is 36-39.

1.1.1. Position d’Is 36-39 dans le contexte du livre d’Isaïe

Pour traiter cette question, Ackroyd fait état d’abord des points de vue de ses prédécesseurs. Il parcourt essentiellement les hypothèses de R. F. Melugin qui établit des correspondances d’une part entre Is 36-39 et Is 40-66, d’autre part entre Is 40,1-8 et Is 6,1-8⁷. De cette étude de Melugin, il porte son attention sur les rapports entre Is 40 et Is 6⁸. Ces rapports constituent l’indice permettant de comprendre la position d’Is 36-39 dans le contexte du livre d’Isaïe. Ackroyd juge cette démarche peu convaincante. D’après lui, en cherchant à résoudre la question d’Is 36-39 par l’étude d’Is 40 et Is 6 c’est revenir à l’hypothèse habituellement admise qu’Is 36-39 est tiré du second livre des Rois dans le but de compléter Is 1-35⁹.

Au lieu de considérer Is 36-39 comme une collection importée et ajoutée à la fin d’Is 1-35, Ackroyd préfère justifier la place de ces quatre chapitres par rapport à l’ensemble. A la suite de McKenzie, il observe qu’Is 28-33 n’a pas de liens avec Is 40-55, mais met en place un enjeu qui a rapport au destin de Jérusalem avec, au terme, le thème de la glorification de Sion (Is 33). C’est ce même enjeu, précise-t-il, qui trouve place en Is 36-39 où il est question de la perspective de restauration de Jérusalem. En Is 28-35 et dans certains chapitres du début du livre, cette espérance est exprimée en des

⁵ P. R. Ackroyd, “Isaiah 36-39: “Structure and Function”, dans *Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für J. P. M. van der Ploeg*, « AOAT » 211, Verlag Butzon & Berker Kevelaer, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn, 1982, pp. 3-21.

⁶ *Ibid.*, p. 3.

⁷ *Ibid.*, pp. 4-6.

⁸ « ... la voix de celui qui criait/proclamait », Is 6,4 ; « Une voix crie/proclame », Is 40,3.

⁹ *Ibid.*, pp. 6-7.

formes diverses. En Is 36-39, elle est ancrée dans un contexte historique, où elle est exploitée en rapport avec le personnage d'Ezékias. Par rapport à Is 36-39, Is 40 vient confirmer ce message d'espérance. En effet, il marque le lien entre les aspirations développées dans les chapitres précédents et leur réalisation immédiate en Is 40-66¹⁰.

1.1.2. Structure d'Is 36-39

Selon Ackroyd, l'ordre de présentation des séquences n'est pas chronologique, mais laisse voir la liberté du narrateur, qui a distribué les données littéraires selon sa propre logique. Pour légitimer cette hypothèse, Ackroyd s'appuie sur quelques indices textuels. Is 36,1 parle de « la quatorzième année du règne d'Ezékias ». Is 38,5 parle de « quinze ans », qui sont un don de vie de Yhwh à Ezékias. Mis ensemble, les deux textes donnent vingt neuf, qui est le nombre d'années du règne d'Ezékias, une donnée attestée en outre par 2R 18,2. S'appuyant sur cette analyse, Ackroyd estime que la maladie d'Ezékias précède la conquête de Sennachérib. De même, il soutient qu'Is 39 précède Is 36-37. Car Mérodach-Baladân doit avoir envoyé son ambassade auprès d'Ezékias (Is 39) lorsqu'il était encore puissant, c'est-à-dire au début du règne de Sennachérib. En ce sens, l'ambassade n'avait pas pour but de féliciter Ezékias pour sa guérison, mais de signer un pacte politique contre l'Assyrie¹¹.

En Is 36-37, il est question de la délivrance de Jérusalem par Yhwh. Le même thème est repris, superposé, en Is 38 où il est question de la délivrance de la mort. Les deux séquences se complètent, précise Ackroyd. Toutefois, il attire notre attention sur les correspondances lexicales qui les unissent, notamment la référence au nom de David en Is 38,5 et en Is 37,35, puis les deux formes verbales נָצַח et שָׁעַר d'Is 37,35. La première est reprise en Is 38,6 et la deuxième est remplacée par la forme synonyme נָצַח en Is 38,5¹². A la différence des rapports entre les deux séquences précédentes, la transition d'Is 36-37 et Is 38 à Is 39 développe un contraste. Is 39 laisse de côté le thème de la délivrance pour annoncer le transfert du « tout » de Juda et des trésors de la maison royale à Babylone. Cet écart, estime Ackroyd, semble rendre caduque la promesse par Yhwh d'une terre nouvelle. Pourtant, fait-il observer, les quatre chapitres restent étroitement unis. En effet, Is 36-38 et Is 39 démontrent clairement le caractère inaccompli du don de la nouvelle terre promise au peuple de Dieu pour déboucher sur la promesse de restauration, promesse immédiatement développée en Is 40ss¹³.

1.1.3. Fonction d'Is 36-39

Quant à la question de la fonction d'Is 36-39, Ackroyd estime qu'Is 36-39 présente des rapports très étroits avec Is 6,1-9,6. Is 36-39 parle d'Ezékias, tandis qu'Is

¹⁰ *Ibid.*, pp. 8-9.

¹¹ P. R. Ackroyd, *Ibid.*, pp. 10-11.

¹² *Ibid.*, p. 13.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

6-9 parle d'Achaz¹⁴. Les deux rois ne jouissent pas de la même faveur de la part du narrateur. En Is 36-39, Ezékias est un roi juste. D'ailleurs, le texte du Sir 48,17-25 est un témoignage éloquent quant à la compréhension de sa figure dans le contexte du livre d'Isaïe. Ainsi présenté, Ezékias est manifestement opposé à Achaz. Sur le fond de cet aspect (qui est positif), Ackroyd conclut que la fonction d'Is 36-39 consiste à donner une base contextuelle aux prophéties d'Is 40ss centrées sur la fin de l'exil et le retour à la terre promise¹⁵.

1.1.4. Evaluation

Par rapport à Is 36-37 et à Is 38, Is 39 introduit un contraste qui rend difficile le passage à Is 40. Si Ackroyd étudie cette question, il tente de la résoudre en s'appuyant uniquement sur le thème principal de la section, à savoir la restauration de Juda. Quant à nous, cette hypothèse de lecture reste infructueuse, car elle ne parvient pas à élucider le contraste, qu'il convient d'étudier surtout dans le cadre d'Is 39 et Is 40. En ce sens, nous estimons que seule une analyse basée sur la mise en forme globale du texte peut aider à éclairer cet écart, et du même coup à expliquer le passage d'Is 36-39 à Is 40.

1.2. B. Gosse

1.2.1. La fonction d'Is 36-39

B. Gosse étudie Is 36-39 dans le contexte de la rédaction d'ensemble du livre d'Isaïe qui, selon lui, est sacerdotal. Du point de vue littéraire, il fait remarquer qu'Is 36-39 brise le lien de sens entre Is 34-35 et Is 40-56. En effet, Is 35,10 qui parle du retour à Sion de ceux que Yhwh a libérés pourrait constituer l'introduction à Is 40-56. Or Is 36-39 renvoie à une époque antérieure au retour d'exil. Mais B. Gosse accorde à cet anachronisme une valeur relative. Car, remarque-t-il, de même que 2R 20 annonçait déjà la chute de Jérusalem en 587 au-delà du salut promis à Jérusalem en 701, de même l'épisode de l'ambassade du fils du roi de Babylone (Is 39) « est présenté comme un présage de la déportation future (cf. Is 39,6), à défaut d'une annonce du retour d'exil qui devrait suivre »¹⁶. Mais Gosse ne lie pas la déportation à la figure d'Ezékias. Si Is 39 se termine par un oracle d'envoi en exil, B. Gosse estime qu'Is 36-39 suppose l'existence de 2R 18,5. Car contrairement au second livre des Rois, Is 36-39 met en valeur l'attitude

¹⁴ * 6,1 ; 7,1 et 36,1 ; * 7,3 et 36,2s ; * 7,11.14 et 38,7 (22), aussi 37,30 ; * 9,6 et 37,32 ; * 38,8 (Ezékias, le roi pieux opposé à Achaz, le roi impie) ; * 7,2.4 (2R 16) : la peur de la maison de David et Is 36 : pas de peur mais un rituel de pénitence doublé d'appel à Yhwh ; Voir aussi E. W. Conrad, "The Royal Narratives and the Structure of the Book of Isaiah", dans *JSOT* 41 (1988), pp. 67-81.

¹⁵ P. R. Ackroyd, *Ibid.*, p. 20.

¹⁶ B. Gosse, *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse : de la rédaction sacerdotale du livre d'Isaïe à la contestation de la Sagesse*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1997, p. 21.

de confiance du roi de Juda. Selon ce passage, après Ezékias, il n'y a pas eu de roi comme lui, c'est-à-dire confiant dans le Seigneur. Et c'est cet écart qui explique la catastrophe de 587¹⁷.

1.2.2. Evaluation

Pour expliquer le passage d'Is 36-39 à Is 40, Gosse s'appuie sur le texte parallèle du second livre des Rois. Dans ce texte, Ezékias est présenté comme un roi juste. Selon Gosse, ce motif explique le message de fin d'exil contenu en Is 40. Cette hypothèse de lecture ne nous semble pas convaincante, d'autant plus que le recours au second livre des Rois laisse ouverte la question dans le cadre du livre d'Isaïe. Seule une lecture d'Isaïe par Isaïe pourrait permettre de saisir le fond du débat.

1.3. A. Laato

1.3.1. La fonction d'Is 36-39

Laato s'interroge sur l'unité littéraire du livre avec, comme préoccupation majeure, le rôle des chapitres 36-39. Selon lui, l'épisode du siège de Jérusalem par Sennachérib en l'an quatorzième du règne d'Ezékias joue un rôle de première importance dans la construction et la compréhension du livre¹⁸. A la suite de plusieurs autres exégètes, il admet qu'Is 36-39 constitue le pont entre Is 1-35 et Is 40-66. A cet effet, il parcourt les correspondances entre Is 36-39 et Is 1-35. Dans le même temps, il s'interroge sur les enjeux de cette étude par rapport à Is 40-66¹⁹. Selon lui, la plupart des thèmes qui reviennent aussi bien en Is 1-35 qu'en Is 40-66 sont portés par Is 36-39²⁰ :

1. Is 1-39 ne décrit pas une société idéale. Sion est sous la colère de Yhwh. Cette critique revient en Is 40-66, mais Is 36-39 constitue la clé de lecture, car il montre que le châtement pèse sur le peuple qui ne respecte pas les commandements de Yhwh ;

2. Is 1-39 met en scène un peuple idolâtre, qui n'a pas mis sa foi en Yhwh. La condamnation par Yhwh de cette pratique qui se donne libre cours en Juda prépare les oracles d'Is 40-66 ;

3. Is 36-39 condamne avec force les alliances entre Juda et les autres puissances politiques de la région. Du coup, il est un message adressé aux lecteurs. Ceux-ci seraient invités à savoir que le peuple qui a Yhwh pour Dieu ne doit pas s'appuyer sur les hommes. Car seul Yhwh est capable de préparer un avenir meilleur pour son peuple. Is 40-48 qui parle de Cyrus est une démonstration que les puissances politiques de ce monde ne sont que des instruments entre les mains de Yhwh ;

¹⁷ *Ibid.*, p. 21-22.

¹⁸ A. Laato, “*About Zion I Will not Be Silent*” ..., 1998, p. 124.

¹⁹ *Ibid.*, p. 67.

²⁰ *Ibid.*, pp. 124-125.

4. Is 1-39 prépare la voie de l'universalisme (Is 2,2-4 ; 13-23) d'Is 40-66. L'humiliation d'Assyrie en Is 36-37 indique que les nations sont appelées à éviter toute prétention démesurée et à se laisser conduire par la loi qu'elles trouveront à Sion (Is 45,18-25 ; 66-24) ;

5. L'enjeu du message d'Is 1-39 porte sur le sort de Sion. Dans l'avenir, en effet, les autres nations auront à reconnaître que l'univers est gouverné par un Dieu dont le siège est à Sion. La destruction de l'armée de Sennachérib en constitue l'exemple ;

6. En Is 1-39, Yhwh protège son peuple à cause de David. Le même thème revient en Is 55,3-5. Ces deux textes sont une preuve que la théologie royale occupe une place centrale dans le livre d'Isaïe.

1.3.2. Evaluation

L'hypothèse de lecture de Laato offre une vue panoramique du livre. C'est comme si, par sa fonction, Is 36-39 entraine en jeu dans le calcul sémantique de l'ensemble. Du point de vue narratif, Laato pense pouvoir discerner dans ces chapitres un dispositif de parole explicitement adressée au lecteur. Ce statut narratif nous semble de grande importance. Nous découvrons là un enjeu qui lui aurait servi de base pour justifier le passage d'Is 36-39 à Is 40. Malheureusement, il ne l'exploite pas.

1.4. O. Petit

Il s'agit d'une étude sémiotique d'Is 36-37²¹. D'entrée de jeu, Petit et son groupe attirent notre attention sur le fait que ces deux chapitres font partie d'un ensemble, à savoir Is 36-39. Constituée de quatre chapitres, cette section occupe une position stratégique dans le livre d'Isaïe auquel elle appartient. Dans la structure d'ensemble de ce livre, Is 36-39 prend place entre le premier Isaïe (1-35) et le second Isaïe (40-66). Du coup, à en croire Petit et son groupe, l'enjeu revient à savoir dans quelle mesure Is 36-39 « peut être éclairant pour aborder l'un et l'autre versant du livre d'Isaïe et pourrait aider à formuler une hypothèse de lecture ouvrant sur une étude de l'ensemble du livre »²².

Les deux chapitres sont étudiés simultanément et selon un procédé identique qui se déroule en deux temps : le balisage, puis la reprise du balisage. Is 36 est intitulé « L'ambassade du grand échanson de Lachis », et Is 37 « La réponse de Yahvé à

²¹ O. Petit, « Un parcours d'Isaïe 36-37 », dans *SB* 99 (2000), pp. 3-22. Il s'agit d'un travail de lecture accompli par un groupe de lecteurs de Meyzieu (Rhône). Le lecteur pourrait s'interroger sur les raisons qui nous ont poussé à présenter cette étude de Petit et son groupe, d'autant plus qu'il ne s'agit pas de l'ensemble de la section Is 36-39 (section qui fait l'objet de notre étude au cours de cette présentation), mais seulement d'Is 36-37. En effet, l'ensemble Is 36-39 intéresse Petit et son groupe. Nous n'avons pas vu la suite de leur travail, du moins dans les numéros de *Sémiotique et Bible* publiés après le numéro 99 qui contient l'analyse d'Is 36-37. Retenons cependant que les deux chapitres analysés (Is 36-37) ouvrent un parcours dont le terme est situé en Is 39.

²² *Ibid.*, p. 3.

Sennachérib ». Un troisième paragraphe « Du lien entre Assur et Jérusalem » complète le plan de l'article. Le texte biblique utilisé est tiré de la traduction d'Édouard Dhorme (Édition de la Pléiade, Gallimard).

1.4.1. Is 36

Petit et son groupe parcourent tout le chapitre, notamment les deux « assauts » du *rav-shaqeh* (Is 36,4-10 et Is 36,13-20), la demande des notables de Juda ainsi que la réponse qu'ils reçoivent du *rav-shaqeh* (Is 36,11-12), et enfin la péricope du retour des notables de Juda auprès d'Ezékias (Is 36,21-22).

Sennachérib a déjà sous sa houlette toutes les villes fortifiées de Juda, mais puisque cela ne lui suffit pas, il veut en plus conquérir Jérusalem. Cependant pour atteindre cet objectif, il n'envoie pas le général ou le commandant en chef de l'armée. Il envoie le grand échanson²³, qu'il fait accompagner d'une armée importante. Chose curieuse, au cours de sa tentative de prise de Jérusalem le grand échanson ne se sert pas de l'armée (qui l'accompagne) mais de la parole²⁴. A travers ses attaques (verbales) il tente de détruire, de manière autoritaire, la confiance du roi et du peuple en Yhwh. Si cette confiance est portée par un corps, elle se manifeste cependant comme l'expression ultime de la chair dont l'humanité a perdu le sens puisque obligée à se nourrir de ses urines et de ses excréments²⁵.

1.4.2. Is 37

La lecture est faite en quatre points : la première démarche du roi de Juda et la première réponse de Yhwh (37,1-8) ; la prière d'Ézéchias (37,9-20) ; la réponse de Yhwh à la prière du roi Ezékias (37,21-35) ; et enfin la fin de Sennachérib (37,36-38).

Le roi de Juda en appelle à Yhwh par le prophète interposé. Il s'inquiète de la faiblesse de Jérusalem suite à la menace assyrienne. Jérusalem constitue un corps. Mais ce corps se retrouve dans l'impossibilité d'enfanter des fils. Yhwh répond à Ezékias. Mais entretemps, le roi d'Assyrie persiste, il envoie une lettre à Ezékias. Celui-ci en fait lecture à Yhwh, puis il prie. Yhwh prend acte de la demande, car la lettre suscite en lui une parole aux effets de vie et de mort. D'une part, il promet à Ezékias la naissance d'une vierge (37,22)²⁶. Selon Petit et son groupe, la vierge est la figure la plus juste du petit reste, appelé à survivre au terme de la menace de Sennachérib sur Jérusalem. D'autre part, le messenger de Yhwh défait le camp assyrien, puis Sennachérib est tué par

²³ Traduction française du substantif hébreu *rav-shaqeh*.

²⁴ O. Petit, « Un parcours... », p. 4.

²⁵ *Ibid.*, pp. 5-10.

²⁶ On observe là la différence de perception entre Janthial et Petit sur le thème de l'enfantement. Alors que le premier, en référence à Is 7, parle de l'enfantement d'un fils par une jeune fille, le second parle (37,22) de la promesse de naissance d'une femme suffisamment forte pour mettre au monde des fils. Nous portons beaucoup de doute sur l'interprétation de Petit. Pourtant la traduction de Dhorme dont il se sert est claire. Elle ne parle pas explicitement, encore moins implicitement de la naissance d'une femme.

ses trois fils, mais un quatrième lui succède sur le trône²⁷. Ce phénomène vécu à Ninive reste le modèle de ce qui n'est pas envisageable à Jérusalem, où il n'est pas question de la naissance d'un fils ou des fils mais du ventre d'où pourraient naître les fils. Autrement dit, selon Petit et son groupe, la mission d'Ezékias est de veiller à la vitalité du corps²⁸.

1.4.3. Du lien entre Assur et Jérusalem

Ce paragraphe est divisé en trois parties :

- le dernier des gîtes de Yahvé ;
- l'œuvre de la lettre entre Assur et Jérusalem et
- enfin l'articulation entre Assur et Jérusalem.

Petit et son groupe commencent par une étude sur la relation qui lie Yhwh à la ville de Jérusalem et au temple. Suite à l'analyse qu'ils font des discours du *rav-shaqeh*, ils situent la consistance de Jérusalem dans la chair de ses habitants, mais le sort final de la lettre de Sennachérib fait du temple le dernier des gîtes de Yhwh²⁹.

En Is 36,3.22 il est question du fils. Ce thème se répercute sur Is 37. Dans ce chapitre, un fils règne sur le trône d'Assur alors que l'avenir de Jérusalem est donné dans la naissance d'une fille. Du coup, on observe que la montée au trône du fils suite à l'assassinat de son père indique ce que ne peut être le fils attendu du côté de Juda³⁰. En outre, il se joue aussi dans les deux royaumes la question de l'inscription de la parole incarnée. Défigurée par la violence en Assur, l'incarnation de la parole reste en attente de son accomplissement. Quant à Jérusalem, l'incarnation de la parole n'a pas encore dit son dernier mot. Elle reste possible, car Yhwh a promis la naissance d'une jeune fille³¹.

1.4.5. Evaluation

Il paraît utile de renvoyer le lecteur à cette étude de Petit et son groupe. Is 36-37 fait partie de l'appendice historique (Is 36-39) que nous nous sommes proposé de lire. Comme Petit et son groupe, nous ferons, nous aussi, une lecture sémiotique de ce texte.

²⁷ O. Petit, « Un parcours... », pp. 18.20. Le texte cité qui est une traduction de Dhorme est conforme au TM : « Or, comme il (Sennachérib) était prosterné dans la maison de son dieu Nisrok, Adrammélek et Sarésér, ses fils le frappèrent de l'épée et s'enfuirent au pays d'Ararat. Son fils Asarhaddon régna à sa place » (37,38). Il est ici question de deux fils (pas trois comme le dit Petit) qui tuèrent leur père. Ajouté aux deux premiers, le fils qui remplace Sennachérib sur le trône n'est pas quatrième mais troisième. Cette erreur qui ne touche pas le fond de l'interprétation proposée par l'auteur serait peut être due au manque d'attention à l'enchaînement des mots dans le texte.

²⁸ O. Petit, « Un parcours... », pp. 11-20.

²⁹ *Ibid.*, p. 20.

³⁰ *Ibid.*, pp. 20-21.

³¹ *Ibid.*, pp. 21-22.

Toutefois, même si dans les deux tentatives de lecture la méthode mise en place est la même, il convient de préciser que la valeur de tout acte de lecture dépend du lecteur qui en fait le parcours. Cette relation donne au texte une autonomie de signification spécifique. Et puisque notre lecture partira d'une traduction relevant des critères à la fois syntaxiques et sémantiques, certains aspects de l'étude de Petit et son groupe devront être modifiés ou réinterprétés. Du coup, les résultats obtenus ne seront pas identiques.

1.5. D. Janthial

Lorsqu'il est question d'étudier l'unité d'un livre, certains exégètes optent pour la voie de la recherche du thème qui traverse l'œuvre et en fait un ensemble ordonné. Tel en est le cas pour Janthial qui, dans sa problématique sur la recherche du principe organisateur et unificateur du livre d'Isaïe, s'est aussi penché sur Is 36-39.

1.5.1. Is 36-39 dans le livre d'Isaïe

Dans son livre intitulé *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe*³², Janthial accorde une place importante à Is 36-39. En effet, par rapport aux soixante-six chapitres du livre d'Isaïe, c'est d'Is 36-39 qu'il tire ce qu'il appelle avec aisance le « fil rouge » de son étude. Et par « fil rouge », il entend un arrière-fond idéologique que chacune des occurrences des mots crochets vient réactiver dans la mémoire du lecteur au cours de l'acte de lecture. Ce fil rouge, constitué notamment par le motif de la maison³³, renvoie à l'oracle de Nathan à David en 2Sm 7,16³⁴.

Construit en parallèle avec Is 7 (récit historique sur Akhaz, père d'Ezékias), Janthial estime qu'Is 36-39 constitue l'ossature pour l'étude de l'ensemble du livre d'Isaïe³⁵. S'interrogeant dès lors sur le statut de ces quatre chapitres par rapport à l'ensemble, il trouve qu'ils ne constituent pas un épilogue historique à Is 1-35, mais bien plutôt un prologue historique à Is 40-55³⁶.

1.5.2. Is 36-39 et 2Sm 7,2

En 2Sm 7,2, le roi David est inquiet de voir l'arche de Yhwh installée au milieu d'une tente de toile alors qu'il habite, lui, une maison de cèdre. Autrement dit, son intention est de construire une maison à Yhwh. Nathan approuve cette demande du roi

³² D. Janthial, *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe*, « BZAW 343 », Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2004.

³³ *Ibid.*, pp. 18-19. Il s'agit de deux maisons : la maison de Yhwh (le Temple) et la maison royale (le palais).

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁵ *Ibid.*, p. 21.

³⁶ D. Janthial, *Le livre d'Isaïe...*, p. 6.

(2Sm 7,5). Mais Yhwh ne fait pas autant, car inverse les rôles. Selon lui, ce n'est pas David qui lui construira une maison, mais c'est lui qui bâtira une maison à David (2Sm 7,10-11). A en croire Janthial, le mot « maison » est à prendre ici dans le sens de la lignée dynastique. De ce point de vue, la promesse de Yhwh à David renvoie à la naissance d'un fils, et c'est ce fils, « cette maison », écrit-il, qui bâtira une maison pour Yhwh. D'après 2Sm 7,16, cette maison ne connaîtra pas de fin, elle sera stable pour toujours³⁷. On l'aura remarqué, Janthial parle de deux maisons et non pas d'une seule : la maison de Yhwh et la maison royale, soit le temple et la royauté, un seul motif mais constitué d'une réalité en deux volets.

Janthial retient donc cette donnée fondamentale du second livre des Rois. Selon lui, ce motif traverse de bout en bout le livre d'Isaïe³⁸. Il s'en sert pour comprendre le lien d'Is 36-39 d'une part à Is 34-35 (les deux chapitres formant un diptyque d'ouverture), et d'autre part à Is 40-45 qui manifeste le renouvellement de l'espérance prophétique³⁹.

1.5.3. Is 36

La transition semble abrupte entre Is 35 et Is 36. Cependant, elle ne peut pas empêcher le lecteur à saisir les rapports qui unissent les deux parties. Is 35,10 parle de ceux que Yhwh a rachetés et qui arrivent à Sion dans la joie. Is 36,1 parle de la montée de Sennachérib contre les villes fortifiées de Juda. De la sorte, il met en relief le caractère inaccompli du salut décrit en Is 35, car une montée pacifique ne serait possible que lorsque les peuples se seraient convertis au Dieu dont la maison est à Sion⁴⁰.

Il n'y a pas que ce premier volet du motif. Janthial étudie le second volet à travers les rapports qui existent entre Is 36 et Is 7. En Is 7,1 il est question des rois de Samarie et de Damas qui montent contre Jérusalem. Cependant, leur mission ne réussit pas. En Is 36,1, c'est Sennachérib qui monte contre toutes les villes fortifiées de Juda. Il les domine. En Is 7,13.17, le prophète met la maison de David en garde. Cette menace pèse sur toute la première partie du livre et c'est à sa lumière qu'il convient de comprendre la montée de Sennachérib contre Ezéchias (Is 36). En effet, l'action de Sennachérib revêt un caractère punitif, d'autant plus qu'elle trouve son origine dans le péché de Jérusalem⁴¹. Pour préciser ce lien, Janthial s'appuie sur le témoignage de 2R 18,14-16 qu'il intitule « Le faux pas d'Ezéchias ». En effet, ce récit absent de la version

³⁷ *Ibid.*, p. 22.

³⁸ *Ibid.*, p. 17.

³⁹ D. Janthial, *L'oracle...*, p. 214.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 228-229. On rejoindrait ici le commentaire de J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, « Études bibliques », Paris, J. Gabalda et Cie, 1977, p. 128 (lire de préférence toute la section, pp. 126-133 consacrée aux traditions de l'assaut eschatologique contre Sion et à celles du pèlerinage à Sion où l'on trouve insérer Is 2,2-4 : « les peuples convergent cette fois non pour détruire la résidence de Yahvé, mais pour lui rendre un culte et y recevoir la Loi ; le motif de la guerre n'est repris que sur un mode négatif : on ne s'entraînera plus pour le combat »).

⁴¹ D. Janthial, *L'oracle...*, p. 229.

d'Isaïe mentionne au verset 15 le motif de la maison : « Ezékias livra tout l'argent qui se trouvait dans la maison du Seigneur et dans les trésors de la maison du roi ». Ce geste du roi de Juda, surenchérit l'auteur, remet en question son image de roi juste décrite en Is 4,2 ; 7,14-17 ; 9,1-6 ; 22,15-25 et 32,1-8⁴².

- Is 36,3

Ce verset porte la première occurrence du motif de la maison dans le contexte d'Is 36-39. Eliakim, qui est sur la maison⁴³, entérine le changement annoncé en Is 22,22. Ils sont trois notables à être sortis, mais c'est lui qui assure la médiation entre eux et le *rav-shaqeh*. Janthial décèle le motif de la maison d'un autre point de vue. S'appuyant sur l'étude de Petit et son groupe⁴⁴, il le lit dans la continuité entre les générations dans les situations d'Eliakim et Joah qui sont fils, d'une part, et dans l'importance de la tradition dans la mention du service de la mémoire royale, service rempli par le scribe et archiviste Shevna, d'autre part⁴⁵.

- Is 36,4-22

Ces versets renvoient principalement aux deux discours du *rav-shaqeh*. Janthial distingue a) les paroles de jugement, en Is 36,4-12, et b) les paroles de consolation, en Is 36,13-22. Trois thèmes y sont associés au motif de la maison⁴⁶ :

- L'enfermement de Juda manifesté par la confiance placée dans de fausses sécurités (36,4b-10) ;
- Le nettoyage par le vide signifié par le manque de nourriture à l'intérieur de Juda. Pour le *rav-shaqeh*, le salut est à l'extérieur, en dehors des murailles (36,12) ;
- Le thème de la descendance. Il n'est pas inclus dans l'allocution du *rav-shaqeh*. Il apparaît en Is 36,22. Mais pour Janthial, il fait suite à la proposition du nouvel exode formulé à l'intention du peuple en Is 36,13-20.

1.5.4. Is 37

Janthial lit Is 37 à la suite d'Is 7. Selon lui, comparé à Is 7, Is 37 constitue une « expérience réparatrice »⁴⁷. Contrairement à son père Akhaz auprès duquel le prophète

⁴² *Ibid.*, pp. 230-231.

⁴³ « Et sortit vers lui Eliâqîm, *fils* de Hilqiâhou (responsable) sur la *maison* et Shevna le scribe et Joah, *fils* d'Asaph l'archiviste », les trois occurrences étant en lettres cursives, donc deux fois le mot « fils » et une fois le mot « maison ».

⁴⁴ O. Petit, « Un parcours... »..., pp. 3-22

⁴⁵ D. Janthial, *L'oracle...*, p. 233.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 233-237.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 239.

avait été envoyé, Ezékias envoie ses serviteurs vers le prophète. Il ne reste pas enfermé dans son palais mais dans la maison de Yhwh. La prière pleine d'humilité qu'il adresse au Seigneur (Is 37,3-4) porte en arrière-fond Is 7,14. Pécheur, il compte sur la fidélité de Yhwh⁴⁸.

Dans sa seconde montée au temple, Ezékias entrecroise le motif en sa double acception : il déploie la lettre devant Yhwh (37,14), mais cette lettre représente la maison royale assyrienne (Is 37,12). Dans la réponse de Yhwh à sa demande, le motif de la maison refait surface. En effet, Yhwh lui parle de fille de Sion, fille de Jérusalem (Is 37,22). Janthial analyse ce motif en rapport avec Is 10 où Yhwh est présenté comme un juge impartial. Car si la parole d'Is 37,29b est adressée à Sennachérib, celle d'Is 37,30a est adressée à Ezékias. Il y a là une preuve que Yhwh « peut traiter Israël comme une quelconque nation »⁴⁹. De même, les expressions « Saint d'Israël » (37,10 // 10,20) et « fille de Sion » ne sont pas totalement à mettre au profit d'Israël. La première exige la purification radicale du peuple, la seconde renferme l'idée de rejet d'un recours magique au temple et d'un enfermement nationaliste autour de celui-ci (Is 10). En Is 37,35 le même virement rend possible la compréhension du salut promis à Jérusalem. En effet, les mérites d'Ezékias sont relativisés, car Yhwh agit en vertu du lien qui unit son temple (qui est à Sion) à la dynastie (la maison de David). En Is 37,3b, Ezékias monte au temple pour présenter à Yhwh le devenir de sa maison. En revanche, la « montée » de Sennachérib⁵⁰ est liée au problème de succession dans sa maison⁵¹.

1.5.5. Is 38

En Is 37, Sennachérib est tué. Ici, en Is 38, Ezékias est frappé d'une maladie mortelle. Cependant, la mort n'est pas un thème nouveau en Isaïe : il en est déjà question en Is 6,1. Dans ce verset Yhwh apparaît à Isaïe « l'année de la mort du roi Ozias ». Cela étant, Janthial pense que l'annonce faite à Ezékias relève de l'ironie. Car par-delà la réalité de la mort, il faut avoir une descendance pour assurer la survie de la dynastie. Or la maison royale de Juda est vide, Ezékias n'ayant pas encore d'héritier⁵².

La maison de David étant en difficulté, Ezékias adresse une prière à Yhwh. Dans sa réponse, Yhwh n'accorde pas au roi un salut définitif mais un « sursis » (quinze années), ce qui signifie, à en croire Janthial, que « le dommage causé par Akhaz est quelque peu atténué par la fidélité d'Ezékias »⁵³. Ezékias écrit, mais il ne le fait pas de la même manière que Sennachérib. En effet, c'est dans un esprit d'humilité qu'il

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 245.

⁵⁰ Les guillemets marquent notre réserve sur l'idée développée. A notre connaissance, le TM ne met pas en place un mouvement, mais souligne une position dans l'espace (« Un jour, alors qu'il adorait dans la maison de Nisrock, son dieu... », Is 37,37).

⁵¹ *Ibid.*, p. 247.

⁵² D. Janthial, *Le livre d'Isaïe ...*, p. 37.

⁵³ *Ibid.*

s'adresse à Yhwh⁵⁴. Isaïe guérit Ezékias, mais lorsque ce dernier demande un signe pour monter au temple, il ne reçoit aucune réponse. En ce sens, le lecteur peut s'apercevoir que le salut attendu ne viendra pas du côté d'Ezékias. Mais en guise de réponse à la question posée, le livre raconte l'histoire de l'ambassade du fils du roi de Babylone. D'après Janthial, cette histoire est un cas concret racontée dans le but de montrer que même le plus juste des rois est incapable de jouer le rôle eschatologique qui consiste à conduire les nations à la maison de Yhwh⁵⁵.

1.5.6. Is 39

Ezékias montre à l'ambassade babylonienne les objets qui emplissent sa maison. Ces objets, note Janthial, seront les premiers à faire le voyage vers Babylone, et ce, avant les descendants qui constituent la « vraie maison » du roi. De ce point de vue, Janthial rapproche l'attitude d'Ezékias à celle décrite en Is 3,14 et en Is 10,3. Dans ces passages il est question des rois qui remplissent leurs maisons et cherchent leur gloire. Yhwh a donné un signe à Ezékias. Mais au lieu de montrer aux visiteurs la maison de Yhwh, et ainsi inaugurer le pèlerinage des nations annoncé en Is 2, Ezékias leur montre sa propre maison. Les représentants de la maison de David ne sont donc pas des serviteurs capables d'accomplir le dessein de Yhwh⁵⁶.

Isaïe transmet à Ezékias la parole de Yhwh. Contrairement à l'oracle de Nathan à David, la parole d'Isaïe à Ezékias semble annoncer la fin de la maison de David. Cependant Ezékias reçoit favorablement la parole qui lui est adressée. D'après lui, cette parole « est bonne » (Is 39,8). Mais à en croire Janthial, cette attitude d'Ezékias correspond à la réaction de David à l'oracle de Nathan (2Sm 7,28). Du coup, s'appuyant sur les rapports entre les deux passages, Janthial estime qu'en dépit du contenu de l'oracle d'Isaïe, Ezékias reste convaincu de la fidélité de Yhwh. En effet, le roi sait que Yhwh a promis à David une stabilité éternelle de sa maison. Il ne peut donc se contredire. De cette manière, Is 39 s'ouvre sur Is 40 dont le début est marqué par un message de consolation (« Consolez, consolez, mon peuple ! »)⁵⁷.

1.5.7. Evaluation

Le travail de Janthial est d'une richesse inouïe. Dans une approche thématique, l'auteur tente de résoudre à sa manière la question difficile et centrale de l'unité littéraire du livre d'Isaïe. Les parallèles établis entre les différentes sections du livre révèlent une certaine idée de continuité du point de vue de la rédaction. Mais le fait qu'il se soit servi d'un passage tiré du second livre de Samuel pour analyser Isaïe montre la difficulté qu'il y a à comprendre Isaïe par Isaïe. Cette difficulté est réelle, car

⁵⁴ D. Janthial, *L'oracle...*, p. 252.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 253-254.

⁵⁶ D. Janthial, *Le livre d'Isaïe...*, p. 38.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 40.

il convient d'observer que les correspondances relevées entre Is 39,8 et 2Sm 7,28 sont plus psychologiques que réelles. Du coup, elles ne permettent pas de comprendre le passage d'Is 39 à Is 40.

1.6. J. Ferry

Parmi les questions traitées dans son livre *Isaïe. « Comme les mots d'un livre scellé »... (Is 29,11)*⁵⁸, Ferry s'interroge à son tour sur la fonction d'Is 36-39 dans le contexte du livre d'Isaïe⁵⁹. Mais avant d'aborder cette question, elle en souligne l'importance : « Les études actuelles sur le livre d'Isaïe sont à la recherche de l'unité du livre, et le plus souvent, le rôle important des chapitres 36-39 est souligné »⁶⁰.

En effet, le titre qui annonce l'étude de ces quatre chapitres⁶¹ permet de se faire une idée sur la manière dont l'auteur pense analyser la question. Notre propos n'est pas de décrire dans le détail les lignes majeures de ses analyses. Nous nous limiterons à l'essentiel, de peur de reprendre certaines des idées développées par les exégètes précédemment présentés.

Ferry analyse chacune des trois séquences de la section avant d'indiquer la fonction de l'ensemble Is 36-39 dans le contexte du livre d'Isaïe⁶².

1.6.1. Les trois séquences

Is 36-37 est centré sur le rôle d'Isaïe dans la crise ouverte par la campagne de Sennachérib⁶³ et Is 38 à la maladie et à la guérison d'Ezékias. La transition entre les deux séquences est assurée par la thématique de la mort. D'une part Sennachérib est tué en Is 37,38, le dernier verset de la séquence, et d'autre part Is 38,1 commence avec « la menace de mort pour Ezékias »⁶⁴. Les deux rois n'ont pas affiché un comportement identique. Sennachérib s'est soulevé contre Yhwh. En revanche, Ezékias s'est adressé à Yhwh, qui a exaucé sa prière⁶⁵.

Is 39 n'est pas à isoler de ce qui précède. Cependant à en croire Ferry ce lien n'est pas fort car il est uniquement assuré « par l'expression *בַּעַת הַהוּא* »⁶⁶. S'interrogeant sur la structure de ce chapitre, Ferry s'arrête sur le dialogue des versets

⁵⁸ J. Ferry, *Isaïe. « Comme les mots d'un livre scellé »... (Is 29,11)*, Paris, Cerf, 2008.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 67-91.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 90.

⁶¹ « Isaïe 36-39 : appendice historique ou pivot de l'architecture du livre ? », p. 67.

⁶² La perspective d'étude est surtout historique. Nous pouvons dès lors comprendre pourquoi elle estime qu'Is 39 précède Is 36. D'après elle, les biens que le roi de Juda fait voir à l'ambassade babylonienne ont été déjà donnés en butin au souverain perse, il ne les possède plus. Cf. J. Ferry, *Isaïe: « Comme... »...*, p. 68.

⁶³ « Is 36-37: rôle d'Isaïe dans la crise ouverte par la campagne de Sennachérib », *Ibid.*, pp. 68-70.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁶ *Ibid.*

3-8. Elle les subdivise en deux parties : le récit d'Ezékias à Isaïe (v. 3-4), puis l'oracle de jugement prononcé par Isaïe (v. 5-8). Au cours de son analyse, elle trouve étonnante la teneur de l'oracle. Car du point de vue de la progression du récit, les paroles du prophète arrivent au terme d'un acte de délivrance et de guérison d'un roi pieux⁶⁷.

1.6.2. La fonction d'Is 36-39 dans le contexte du livre d'Isaïe

J. Ferry va dans le même sens qu'Ackroyd. Elle établit des parallèles entre Is 6-9 et Is 36-39. Les deux unités décrivent les relations entre prophète et rois. Is 6-9 renvoie au temps d'Achaz, tandis qu'Is 36-39 est référé au temps d'Ezékias. Les deux rois ne se comportent pas de la même manière. Le comportement d'Achaz, père d'Ezékias, conduit au jugement d'Is 6, développé en Is 1-33. En revanche, Ezékias est présenté comme différent de son père. Roi pieux, il s'inscrit à l'origine de la restauration annoncée en Is 40. S'appuyant sur ces correspondances, Ferry trouve que 1) du point de vue de la structure générale du livre d'Isaïe, Is 36-39 joue le rôle de « pont » entre Is 1-35 et Is 40-66, et 2) du point de vue de ses liens à Is 1-35 et à Is 40-66, Is 36-39 est une sorte de prologue historique à Is 40-66⁶⁸. Il a une fonction à la fois littéraire et théologique⁶⁹.

Du point de vue littéraire, l'oracle final d'Is 39 marque la transition entre la période assyrienne et la période babylonienne. Si Yhwh est parvenu à libérer Jérusalem des mains de Sennachérib, la ville passe sous une autre domination, celle de Babylone. Du point de vue théologique, J. Ferry pense que les événements de 701 constituent une source d'espérance pour les exilés de Babylone (587). Autrement dit, Is 36-39 est écrit après 587 dans l'intérêt de confirmer les oracles d'Isaïe contre l'Assyrie et, en même temps, anticiper le projet bienveillant de Yhwh sur Sion⁷⁰. « A ce titre, écrit J. Ferry, l'épisode du siège de Sennachérib joue un rôle de première place dans la construction du livre »⁷¹.

1.6.3. Evaluation

Ferry croise à la fois les approches historique et littéraire. Cette perspective lui permet d'éclairer bien des points qui auraient pu paraître obscurs au lecteur d'Is 36-39. Comme Ackroyd, Ferry s'appuie sur l'aspect thématique pour expliquer la transition d'Is 36-39 à Is 40. On l'aura observé, l'écart introduit par Is 39 n'est pas expliqué, il demeure. Du coup, on peut déjà émettre l'hypothèse que la thématique ne constitue pas le cadre de compréhension de cette question qui se pose aux lecteurs lorsqu'il s'agit de passer d'Is 39 à Is 40. Une autre orientation s'avère donc nécessaire.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 71-72.

⁶⁸ Même point de vue que Janthial. Cf. D. Janthial, *L'oracle...*, p. 214.

⁶⁹ J. Ferry, *Isaïe...*, pp. 88-89.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 89-90.

⁷¹ *Ibid.*, p. 90.

2. Is 36-39 ET L'HISTOIRE DEUTÉRONOMISTE

Is 36-39 manifeste principalement un récit en trois épisodes :

1. La montée de Sennachérib, roi d'Ashour (Is 36-37) ;
2. La maladie mortelle d'Ezékias (Is 38) ;
3. L'envoi de « lettres et un présent » à Ezékias par Mérodach-Baladân, fils de Baladân, roi de Babel (Is 39).

Le livre d'Isaïe n'est pas le seul à raconter ces épisodes référés au temps du règne d'Ezékias (36-39)⁷². Le second livre des Rois⁷³ contient un texte parallèle, à l'exception du cantique d'Ezékias (Is 38,9-20)⁷⁴. Les trois épisodes y sont repris de manière quasi identique et dans le même ordre que dans le livre d'Isaïe :

1. Les deux ambassades de Sennachérib, roi d'Ashour, à Ezékias : Is 36-37 // 2R 18, (13)17-19,37 ;
2. La maladie et la guérison d'Ezékias : Is 38 // 2R 20,1-11 ;
3. L'ambassade de Mérodach-Baladân, roi de Babel, à Ezékias : Is 39 // 2R 20,12-19.

« Comment expliquer ce phénomène entre le livre d'Isaïe et le second livre des Rois ? », s'interroge J. Vermeulen⁷⁵. Certains exégètes ont fourni des propositions de réponse à cette question. Nous exposerons les points de vue de Doorly, Gonçalves et

⁷² Contrairement à P. Auvray, *Isaïe 1-39*, « Sources Bibliques », Paris, Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Cie, Éditeurs, 1972, p. 301, qui affirme que l'appendice rapporte les anecdotes de la vie du prophète. Nous estimons pouvoir lire en 36,1 tous les trois épisodes en raison de l'unique articulation temporelle qui les unit ; Cf. J. Vermeulen, « Hypothèses sur l'origine d'Isaïe 36-39 », dans J. Van Ruiten - M. Vervenne (eds.), *Studies in the Book of Isaiah: Festschrift A. M. Beuken*, « BETL CXXXII », Leuven, Leuven University Press, 1997, p. 95.

⁷³ Comme le nom l'indique, les livres des Rois nous présentent une histoire des rois d'Israël et de Juda depuis la vieillesse du roi David jusqu'à l'exil à Babylone. Dans cet ensemble, les critiques situent le début des événements relatifs au règne d'Ezékias en 2R 18,1. Du point de vue syntaxique, ce début est ponctué, de même qu'en Is 36,1, par un *wayehî* narratif dont la fonction est de marquer les liens syntaxiques entre l'histoire qui commence (2R 18ss) et celle qui précède. Pour plus d'informations sur les livres des Rois, lire, par exemple, R. L. Cohn, *Berit olam. Studies in Hebrew Narrative and Poetry. 2 Kings*, Collegeville, Minnesota, the Liturgical Press, 1999, p. 125; I. W. Provan, *New International Biblical Commentary. 1 and 2 Kings*, Massachusetts- Cumbria, Hendrickson Publishers-Paternoster, , 1995, p. 252; W. Brueggemann, *1 and 2 Kings* (Smith and Helwys Bible Commentary 8), Georgia, Publishing Incorporated, 2000, p. 489; V. Fritz, *1 and 2 Kings. "A Continental Commentary"*, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 358 /Traduit de l'allemand par Anselm Hagedorn; G. H. Jones, *1 and 2 Kings. V.II. 1Kings 17:1-2Kings 25:30*, "NCBC", London-Michigan, Marshall, Morgan and Scott-Grand Rapids, 1984, p. 556.

⁷⁴ 2R 18,13-20,19 donne des parallèles complets. Il convient aussi de signaler en passant 2Ch 32 qui ne connaît qu'une seule ambassade, et Si 48,17-25 qui intervient dans l'interprétation positive des figures d'Ezékias et d'Isaïe.

⁷⁵ J. Vermeulen, « Hypothèses... », p. 96.

Vermeulen. Doorly aborde la question de manière assez générale. Gonçalves et Vermeulen ont essayé de dépasser le niveau dogmatique du débat pour en saisir l'aspect purement littéraire. Si Gonçalves souligne les différences entre les deux textes avant de s'interroger sur leur fonction par rapport aux livres auxquels ils appartiennent, Vermeulen, quant à lui, exploite à fond les apports de la *Redaktionsgeschichte*.

2.1. William J. Doorly

2.1.1. Is 36-39 et l'histoire deutéronomiste

Pour Doorly, Is 36-39 a été écrit un siècle plus tard après les faits qu'il raconte, soit à l'époque de la grande réforme menée par Josias et qui est à l'origine des lois du Deutéronome et de l'histoire deutéronomiste (DH)⁷⁶. C'est particulièrement en Is 39 que Doorly lit quelques traits caractéristiques de ce mouvement littéraire. Il trouve le premier indice en Is 39,3. Dans ce verset, Isaïe est appelé *nabî* (prophète). D'après Doorly, nulle part ailleurs en Is 1-35 Isaïe porte ce titre, sinon en Is 36-39. Ce phénomène est rédactionnel, mais il constitue une preuve que les deux ensembles ne sont pas de la même plume. Is 36-39 serait de la plume de l'écrivain deutéronomiste, car au regard des idées développées par différents courants théologiques, le titre de *nabî* est un thème cher aux historiens du courant deutéronomiste. Doorly observe le second indice en Is 39,6. Ce verset contient un oracle tourné vers l'avenir. En effet, la pointe du message porte sur son accomplissement. Or, d'après Doorly, l'une des caractéristiques de l'histoire deutéronomiste consiste en l'accomplissement de la parole dite de la part de Yhwh⁷⁷. Autrement dit, selon Doorly, la présence de mêmes événements en Is 36-39

⁷⁶ Lire W. J. Doorly, *Isaiah of Jerusalem. An Introduction*, New York, N.Y./Mahwah, N.J., Paulist presse, 1992, p. 124. L'expression « histoire deutéronomiste (HD) » ne renvoie pas à une division reconnue dans les traditions bibliques hébraïques et chrétiennes. Dans la Bible hébraïque, et donc dans l'Ancien Testament, le Deutéronome qui est le dernier livre de la Torah constitue la conclusion au Pentateuque. L'expression HD relève de recherches exégétiques des temps modernes. Elle vient de Martin Noth qui, suite à une hypothèse de travail, s'en était servi en 1943 pour caractériser l'indice de complexité du matériau des livres allant du Deutéronome aux livres des Rois. Pour les chercheurs, le Deutéronome ne vient pas seulement fermer la série des récits et collections des lois qui le précèdent. Il vient aussi introduire la première histoire du peuple d'Israël, histoire racontée immédiatement à sa suite, notamment dans les livres de Josué, Juges, Samuel et Rois. Les liens évidents de style, de vocabulaire et de contenu qui caractérisent ces livres sont une preuve de leur appartenance à un même ensemble littéraire. A ce sujet, lire, P. M. Beaude, *Tendances actuelles de l'exégèse*, Paris, Cerf, 1979, p. 30 ; A. De Pury – Th. Römer – J. D. Macchi. (éds), *Israël construit son histoire. L'histoire deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, « Le Monde de la Bible » n° 34, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 1 et surtout, nous renvoyons à l'ouvrage de Th. Römer, *La première histoire d'Israël...*, qui présente la problématique dans sa totale complexité et dans une perspective génétique et diachronique. I. Finkelstein, N. A. Silberman, *The Bible Unearthed* ...p. 275, situent la forme finale de l'histoire deutéronomiste à l'époque de la grande réforme (639-586 av. J. C.).

⁷⁷ W. J. Doorly, *Isaiah...*, p. 127.

et en 2R 18,13-20,19 est due au fait que les deux textes appartiennent à la même école, celle de l'historiographie deutéronomiste.

2.1.2. Is 36-39 et 2R 18-20

Les deux formes de texte appartiennent à la même école. Cependant, contrairement aux autres exégètes, Doorly ne prend position ni en faveur de l'antériorité du rouleau d'Isaïe sur le second livre des Rois ni en faveur de l'antériorité du second livre des Rois sur le rouleau d'Isaïe⁷⁸. Il examine néanmoins l'ordre de succession des trois séquences. Selon lui, cet ordre n'est pas chronologique, une hypothèse qui rejoint donc celle d'Ackroyd. Il estime que l'ambassade du fils du roi de Babylone devrait venir en première position et le récit sur le siège de Jérusalem par Sennachérib en dernière position. Cette parenthèse souligne la logique des faits, mais en réalité il n'y a rien. Car selon Doorly, l'ordre du récit est étudié par le narrateur. Le récit d'envoi de l'ambassade babylonienne vient à la fin d'autant plus qu'il porte l'oracle prophétique d'envoi du peuple en exil à Babylone. En ce sens, Doorly y voit le passage à Is 40. Du coup, son point de vue reprend la position devenue classique sur la fonction d'Is 36-39, à savoir créer le pont entre Is 1-35 et Is 40-66⁷⁹.

2.1.3. Les discours du *rav-shaqeh*

D'après Doorly, les paroles prononcées par le *rav-shaqeh* sont une reconstruction théologique et non une mise en scène de ce qui s'est passé entre lui et les hommes de Juda. En effet, il estime que ces paroles accusent des rapports très étroits avec la théologie d'Is 32,7 ; 31,1.3 ; 10,5 ; 10,12-14. Du coup, Doorly arrive à conclure qu'à travers la mise en scène de l'orgueil du roi d'Ashour, le narrateur communique un message à l'envers : il sait que Jérusalem a été délivrée, mais il montre que cela n'avait pu être possible que grâce à la foi en Yhwh⁸⁰.

2.1.4. Evaluation

L'approche de Doorly est historique et, par conséquent nous intéresse peu. Mais en affirmant par exemple que les discours du *rav-shaqeh* relèvent d'une reconstruction théologique, Doorly confère déjà aux lecteurs une autre clé de lecture bien différente de l'approche historique.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 126.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 129.

2.2. F. J. Gonçalves

2.2.1. Les différences entre les deux formes de texte

Le texte de base dont se sert Gonçalves pour étudier Is 36-39 et 2R 18-20 est celui du TM. Dans l'étude des deux textes, Gonçalves distingue les passages propres à un seul texte, notamment 2R 18,14-16 dans le cas du second livre des Rois et Is 38,9-20 (l'écrit d'Ezékias) dans le cas du livre d'Isaïe. Il conclut, au terme de son analyse, que les différences entre les deux formes de texte sont minimales. Il en compte au total 146, dont 38 « plus » pour le second livre des Rois et 21 « plus » pour Isaïe et autres 87. Les « plus » du second livre des Rois n'ont pas tous la même dimension et la même longueur. Ce sont des passages composés de propositions très courtes⁸¹ et de petites incises⁸². En revanche, il trouve moins importants les « plus » du texte d'Isaïe : ils ne dépassent jamais un mot et, en plus, ils n'affectent pas profondément le sens du texte⁸³. Reste à justifier les 87 autres variantes qui ne font pas partie de passages propres à un seul texte.

Ces variantes appartiennent à 2R 20,11b // Is 38,8. Gonçalves estime que les différences entre les deux formes de texte ne vont pas au-delà d'un mot. Il en observe 42 sur 87, donc presque la moitié, qui sont d'ordre orthographique ; les restes relèvent de la syntaxe (une), de l'état de l'écriture (la *scriptio plena* en Isaïe et la *scriptio defectiva* dans le second livre des Rois), de l'emploi des prépositions et des particules, des procès différents pour un même verbe et pour des verbes différents, des nombres différents pour un même nom ou pronom, de l'emploi des noms différents et, enfin un pronom ou un verbe mis à la place d'un nom⁸⁴. Gonçalves ajoute que de ces 87 autres différences, 13 seulement impliquent un changement assez considérable de sens⁸⁵.

2.2.2. Les couches rédactionnelles de 2R 18,13-19,37 // Is 36-37

Ces références renvoient à l'épisode de la campagne militaire de Sennachérib, d'abord contre les villes fortifiées de Juda puis contre Jérusalem. Elles font donc directement partie de la problématique d'étude de Gonçalves. Il examine 2R 18,13-19,37. S'interrogeant sur la délimitation des unités littéraires qui composent ces deux chapitres, il en arrive à y distinguer trois récits⁸⁶ :

⁸¹ 2R 18,17ba.b. 18aa. 28ba. 32aa.b.ba; 19,20bb.35aa; 20,4a.5b.7b.8ag.9aa.9b-11a.

⁸² 2R18,17ab.g.21aa.22bb.26aa.27aa.29bb.30ba.33a.34a.36aa;19,4aa.9ab.11a.16.19abb.24ab; 20,2a.5aa.6bb.g.8aab.13. Cette liste est un regroupement que nous avons fait de cinq listes séparées en fonction de la nature des mots, voire de leur valeur syntaxique.

⁸³ Is 36,1.10.13.16.19.20; 37,2.16.17.18.32.36.38; 38,2.7.7; 39,2.2.3.5.

⁸⁴ Pour plus de détails sur les listes nous renvoyons à F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, pp. 331-332.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. 354.

1. Récit A : 2R 18,13-16⁸⁷ // Is 36,1 ;
2. Récit B1 : 2R 18,17-19, 9a.ba (*wayyasob*). 36-37 // Is 36,2-37, 9a.37-38;
3. Récit B2 : 2 R 19,9ba (*wayyislah*) - 35 // Is 37,9b-36.

Il ne situe pas les trois récits à la même époque. Le récit A est un texte ancien qui reprend de très près un document officiel contemporain⁸⁸ ; la composition de B1 remonterait au-delà de l'an 701 av. J. C., elle serait surtout postérieure à 681 av. J.C., année de la mort de Sennachérib⁸⁹ ; enfin B2 dépend dans sa totalité de B1⁹⁰. Le rédacteur d'Is 36-39 aurait retrouvé le texte de 2R 18,13.17 dans sa teneur primitive où l'on peut lire la fonction originelle d'Is 36,1, qui consiste à d'introduire 2R 18,14-16. Donc la reprise de 2R 18,13 en Is 36,1 avec omission de 2R 18,14-16 se rattache beaucoup mieux à A qu'à B1⁹¹.

2.2.3. La fonction des deux formes de texte

Mais, au lieu de se contenter de statistiques sur les différences entre les deux formes de texte, Gonçalves pousse loin son étude, s'interrogeant notamment sur la pertinence des deux formes de texte. Cette option donne aux résultats obtenus au terme de son enquête une valeur particulière. Autrement dit, si les deux textes sont parallèles et différents, ils doivent l'être en vue d'un objectif précis. A cet effet, il étudie chacune des deux formes de texte dans le contexte spécifique des livres auxquels elles appartiennent, c'est-à-dire 2R 18-20 par rapport au second livre des Rois et Is 36-39 par rapport au livre d'Isaïe.

- 2R 18-20

Gonçalves estime que dans la structure d'ensemble du second livre des Rois, le statut de 2R 18,13-20,19 tient à la considération du roi Ezékias, personnage principal du récit. Son nom occupe une position de premier plan dans le déroulement des faits. Associé à Yhwh par le lien de la foi, Ezékias vient marquer un écart de jugement favorable dans la succession sur le trône de Juda. Car, d'après 2R 18,3, Ezékias est différent de ses prédécesseurs : il a marché dans les voies du Seigneur, exactement comme David son ancêtre⁹².

⁸⁷ J. Vermeulen, « Hypothèses... », p. 108, situe la fin de A au verset 17.

⁸⁸ F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, p. 371.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 441.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 479.

⁹¹ *Ibid.*, p. 359.

⁹² F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, p. 342.

- Is 36-39

Pour décider de la fonction d'Is 36-39 au sein du livre d'Isaïe, Gonçalves rejoint la ligne classique d'analyse⁹³. A cet effet, il établit des correspondances entre Is 36-39 et Is 1-35 d'une part et Is 40-66 d'autre part.

D'abord, il lit en Is 36-37 les trois principaux thèmes isaïens développés en Is 1-35:

1. la promesse de salut de Yhwh à l'égard de Jérusalem et de la maison de David ;
2. l'incarnation de la confiance absolue en Yhwh dans la personne d'Ezékias ;
3. le châtement infligé à l'Assyrie à cause de son orgueil.

D'après lui, cette correspondance reflète le bien-fondé de la prédication du prophète du 8^e siècle par rapport aux événements de 701 av. J. C. (Is 1-35).

Quant aux rapports entre Is 36-39 et Is 40-66, Gonçalves lit en Is 36-39 la préfiguration de l'accomplissement de la promesse d'Is 40-55. Cette promesse trouve son orientation en Is 39, chapitre caractérisé par une formulation tournée vers ce qui suit, c'est-à-dire l'annonce de l'exil à Babylone. Cette annonce sert en même temps d'introduction à la promesse de retour à la terre sainte (Is 40-55). Par sa position, conclut Gonçalves, Is 36-39 se présente comme une sorte de pont entre Is 1-35 et Is 40-66⁹⁴. Nous aurons remarqué que si 2R 18,13-20,19 est mis dans le livre des Rois dans le but d'illustrer la réussite d'Ezékias, qui a mis sa confiance en Yhwh son Dieu, Is 36-39 est mis dans le livre d'Isaïe pour assurer la transition entre Is 1-35 et Is 40-66.

2.2.4. Evaluation

Le travail de Gonçalves est convaincant sur bien des points. Au-delà de l'existence des deux formes de texte pour un même récit, les statiques relevées sur les différences sont du plus grand intérêt. Elles poussent à interroger les textes plus avant dans les contextes des livres auxquels ils appartiennent. Gonçalves a continué son étude en ce sens. Si l'interprétation qu'il propose n'est pas incorrecte, elle semble cependant

⁹³ Entre autres J. Fischer, *Das Buch Isaias*, Bonn: Hanstein, 1937, p. 228; E. J. Young, *The Book of Isaiah*, Volume II, Chapters 19 to 39, "The New International Commentary", Michigan, Grand Rapids, 1969, p. 560; C. C. Torrey, "Some important Editorial Operations in the Book of Isaiah", dans *JBL*, LVII, (1938), pp. 109-139; P. R. Ackroyd, "An Interpretation of the Babylonian Exile: A Study of 2 kings 20, Isaiah 38-39", dans *ScotJTh*, XXVII (1974), p. 349.

⁹⁴ F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, p. 342; lire aussi J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah. 1-39*, Michigan, Grand Rapids, 1986, pp. 672-673; S. H. Widyapranawa, *The Lord Is Savior: Faith in National Crisis. Isaiah 1-39*, « ITC », Edinburgh, Grand Rapids, 1990, p. 229; C. R. Seitz, *Isaiah 1-39*, "Interpretation Series", Louisville, John Knox Press, 1993, p. 14. J. Vermeylen, « Hypothèses... », note 43, p. 103, souligne que Is 34-35 fournit une transition meilleure encore. Pour lui, il est improbable que Is 36-39 ait été écrit pour créer une transition entre les deux grandes parties du livre. En revanche, les chapitres 40-66 auraient été rédigés en ayant sous les yeux la première partie de l'ouvrage.

ne pas éclairer les rapports structurels entre Is 36-39 et Is 40, et plus particulièrement le passage d'Is 39 à Is 40.

2. 3. J. Vermeyleen

Nous avons noté que Vermeyleen exploite en priorité les apports de la *Redaktionsgeschichte*. Dans son étude, il ne prétend pas directement à l'originalité, car pour commencer, il s'appuie sur quelques hypothèses envisagées le plus souvent par les exégètes⁹⁵ :

1. la priorité de 2R 18-20 sur Is 36-39⁹⁶ ;
2. la priorité de Is 36-39 sur 2R 18-20⁹⁷ ;
3. la dépendance commune des deux formes de texte à une source indépendante⁹⁸.

2.3.1. *Priorité de 2R 18-20 sur Is 36-39*

Cette solution est généralement admise par les spécialistes. Le texte d'Is 36-39 est présenté comme un emprunt tardif au second livre des Rois et aurait été mis en finale d'Is 1-35 comme conclusion historique à la première grande section du livre.

Tiré du second livre des Rois, Is 36-39 est en plus compris, par analogie avec Jr 52, comme une reprise secondaire de 2R 24,18-25,30. Si plusieurs raisons⁹⁹ sont évoquées pour justifier l'hypothèse de la priorité du second livre des Rois sur le livre d'Isaïe, il convient de reconnaître que Vermeyleen les a presque toutes balayées d'un revers de la main en raison de la faiblesse de leur nature. Nous reprenons certains des points de sa discussion.

Par rapport à l'hypothèse de Gonçalves fondée sur les différences entre les deux formes de texte, Vermeyleen évoque le principe selon lequel le texte le plus long est en

⁹⁵ Cf. J. Vermeyleen, « Hypothèses... », p. 96.

⁹⁶ J. G. Eichhorn, *Einleitung ins Alte Testament, III*, Leipzig, 1787, pp. 73-75; W. Gesenius, *Philologisch – kritischer und historischer Kommentar über den Jesaias, II, 1*, 1821, p. 22 et II, 2, pp. 933-935.

⁹⁷ G. Brunet, *Essai sur l'Isaïe de l'histoire. Etude de quelques textes, notamment dans Isa VII, VIII et XXII*, Paris, Picard, 1975, p. 206; S. Norin, "An Important Kennicott Reading in 2 kings XVIII, 13", dans *VT*, XXXII (1982), pp. 337-338; K. A. D. Smelik, "Distortion of the Old Testament Prophecy: The Purpose of Isaiah xxxvi and xxxvii", dans Coll., *Crises and Perspectives: Studies in Ancient Near Eastern Polystheism, Biblical Theology, Palestinian Archaeology and Intertestamental Literature*, "OTS 24", Leiden, 1986, pp. 70-93. Voir également C. R. Seitz, *Zion's Final Destiny...*; J. H. Hayes – S. A. Irvine, *Isaiah. The Eighth-Century Prophet: His Time and His Preaching*, Nashville, 1987, p. 372; C. R. Matthews, *Defending Zion: Edom's Desolation and Jacob's Restoration (Isaiah 34-35) in context*, "BZAW 236", Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1995, pp. 171-178.

⁹⁸ J. Vermeyleen, « Hypothèses... », p. 96, pense qu'il s'agit là d'une hypothèse simplement théorique étant donné l'impossibilité de déterminer la teneur, la finalité et l'existence d'un tel document. Il ne l'étudie pas.

⁹⁹ Les raisons sont exposées dans F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, pp. 342-350.

général postérieur. Suivant ce principe, les observations notées par Gonçalves seraient favorables à la priorité d'Isaïe sur le second livre des Rois, non l'inverse. Isaïe est bref, il contient 21 « plus ». En revanche, le second livre des Rois est long, il contient 38 « plus ». Malgré ce phénomène, Vermeyleen estime qu'il est impossible de se prononcer sur l'antériorité de l'un ou l'autre texte à partir de l'observation des différences qui les caractérisent¹⁰⁰.

Quant à 2R 18,(13)14-16 qui parle de la soumission d'Ezékias à Sennachérib, Vermeyleen admet, d'accord avec Gonçalves, qu'il s'agit d'un texte ancien. Cependant, il n'y voit aucun indice décisif en faveur de l'antériorité de 2R 18-20 sur Is 36-39. A cet effet, il compare 2R 16,5 et Is 7. En Is 7, le prophète présente les événements de 734 en fonction de l'inviolabilité de Jérusalem, un thème également développé en Is 36-37. Pour Vermeyleen, « l'analogie des procédés rédactionnels et de la tendance théologique plaide en faveur de la priorité d'Is 36-39 par rapport à 2R 18-20 »¹⁰¹.

Contre la thèse de Smelik sur le silence de l'histoire deutéronomiste dans les livres des prophètes classiques¹⁰², Vermeyleen trouve que les récits d'Is 7 et Is 20 conviendraient à l'hypothèse de la priorité d'Isaïe sur le second livre des Rois¹⁰³.

Vermeyleen s'appuie en outre sur le travail de E. W. Conrad qui a souligné le parallélisme entre Is 7 (histoire d'Akhaz) et Is 36-39 (histoire d'Ezékias). Les deux sections forment système. Il trouve qu'Is 36-39 qui raconte l'histoire d'Ezékias a été partiellement rédigé en fonction d'Is 7. Cette correspondance, dit Vermeyleen, « est favorable à la thèse de la priorité d'Isaïe »¹⁰⁴.

A travers de multiples liens littéraires - 13 au total - Vermeyleen relève de fortes correspondances entre Is 36-39 et Is 1-35¹⁰⁵. De cette manière, il prend fermement le contre-pied de Gonçalves¹⁰⁶. Car, selon lui, l'enracinement des récits sur Ezékias et Isaïe est bien profond dans le contexte du livre d'Isaïe que dans celui du second livre des Rois¹⁰⁷.

En outre, Vermeyleen estime que rien ne permet de conclure qu'Is 36-39 ait été composé dans le but d'assurer une certaine transition entre Is 1-35 et 40-66. Car, d'après lui, les liens entre Is 36-39 avec Is 40-66 sont assez peu nombreux et peu précis pour justifier cette hypothèse¹⁰⁸. Certes, Vermeyleen trouve qu'Is 36-39 ménage une transition facile vers le Deutéro-Isaïe, mais contrairement à R.E. Clements¹⁰⁹, il estime qu'il n'en

¹⁰⁰ J. Vermeyleen, « Hypothèses... », p. 97.

¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 98-99.

¹⁰² K. A. D. Smelik, "Distortion of the Old Testament...", p. 72.

¹⁰³ J. Vermeyleen, « Hypothèses... », p. 100.

¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 100-101.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 101-102.

¹⁰⁶ Cf. F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, p. 346.

¹⁰⁷ J. Vermeyleen, « Hypothèses... », pp. 101-102 ; Lire aussi P. C. Beentjes, "Relations between Ben Sira and the Book of Isaiah. Some Methodical Observations", dans J. Vermeyleen (éd.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe...*, pp. 155-159.

¹⁰⁸ J. Vermeyleen, « Hypothèses... », pp. 102-103.

¹⁰⁹ R. E. Clements, *Isaiah 1-39*, Londres, Grand Rapids, 1980, p. 227.

suppose pas l'existence. De là, il en arrive à épouser le point de vue de H. Wildberger¹¹⁰ pour qui Is 36-39 aurait formé la finale du Proto-Isaïe, avant que celui-ci ne forme un ensemble plus grand avec le Deutéro-Isaïe¹¹¹.

Le motif des 15 ans de vie accordée à Ezékias avancé par Gonçalves est indéniable, car il montre qu'Is 38,5 serait un ajout postérieur. Mais Vermeyleylen n'y voit en aucune manière un argument favorable à l'hypothèse de la priorité de 2R 18-20 sur Is 36-39, car, d'après lui, Is 38,5 pourrait avoir subi une correction ultérieure¹¹².

Bref, pour Vermeyleylen, Is 36-39 n'est pas une reprise de 2R 18-20. Du coup, comme hypothèse de travail, il trouve raisonnable d'accorder la priorité à Is 36-39 sur 2R 18-20. Mais là aussi il fait un choix. Car c'est en considération de l'histoire littéraire du livre d'Isaïe qu'il étudie la question rédactionnelle d'Is 36-39¹¹³.

2.3.2. *Priorité d'Is 36-39 sur 2R 18-20*

La voie de la *Redaktionsgeschichte* d'Is 36-39 que propose Vermeyleylen prend en partie son envol sur les conclusions du travail de Gonçalves à propos de 2R 18,13-19,37 // Is 36-37. Pour Vermeyleylen, l'hypothèse de travail de Gonçalves lui semble une opération littéraire dénuée de sens, d'autant qu'elle ne permet pas d'introduire de nouveaux développements. Pour justifier ce désaccord, il s'appuie sur l'analogie de B1 et B2 avec Is 7,1. Dans ce verset, il observe que le motif d'opposition des sorts de Jérusalem et de Samarie est une préoccupation qui a marqué la rédaction préexilique du livre sur l'inviolabilité de la ville de Jérusalem. B2 met davantage ce motif en relief, et il est le seul à l'exposer dans un oracle du prophète en Is 37,33-35, un texte qui appartient également à la même rédaction ancienne, rédaction soucieuse de la protection de Jérusalem par Yhwh¹¹⁴.

- B2

Vermeyleylen étend l'hypothèse de la rédaction à l'ensemble du récit B2 auquel il reconnaît le caractère rédactionnel tardif de certains passages¹¹⁵ :

- Au départ, c'est Is 37,9b-35 qui forme la suite normale et originelle de A (36,1), le récit le plus ancien. Il pense, à la suite de Clements dont il reprend les observations, qu'Is 37,36 (37) serait également un ajout tardif ;

- Comparé aux textes parallèles de 2R 19,9b et de 1QIs, Is 37,9b se distingue par l'absence du syntagme *wayyasob* qui marque l'idée de recommencement dans les deux autres textes. Pour Vermeyleylen, ce phénomène révèle que la difficulté a été ressentie

¹¹⁰ H. Wildberger, *Jesaja, 3. Teilband Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft*, "BKAT", Neukirchener Verlag, 1982, p. 1575.

¹¹¹ J. Vermeyleylen, « L'unité du livre d'Isaïe »..., 1989, p. 34.

¹¹² Cf. J. Vermeyleylen, « Hypothèses... », p. 107.

¹¹³ *Ibid.*, p. 108.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 109.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 110-112.

dans la succession de B1 et B2 et, qu'à l'origine, il n'y aurait eu qu'une seule ambassade auprès d'Ezékias, à savoir celle de B2 ;

- Is 37,10 est placé en parallèle avec Is 31,1 et 32,9.10.11. Ces deux derniers textes parlent du motif de la confiance du roi Ezékias en Yhwh. Ils remontent à la prédication d'Isaïe lui-même ;

- Is 37,12-13 qui oppose indirectement les destins respectifs de Jérusalem et de Samarie renvoie sans doute à la préoccupation du rédacteur préexilique. En 37,10.21 et 37,11.17, l'expression « roi d'Assyrie » qui paraît banale est également employée dans la rédaction préexilique (Is 7,17b.20a ; 8,7ab) ;

- Le relief donné à la mise en cause de la souveraineté de Yhwh en 37,16-20 (voir aussi 37,11-13) rejoint les perspectives d'Is 8,9 ; 14,26 ; 17,12 ; 29,7 ; 33,3. Mais Vermeyleen n'écarte pas sur ce point l'ajout d'éléments tardifs.

Suite à ces observations, Vermeyleen conclut que B2 aurait été placé en finale d'un livre dont le chapitre d'ouverture devait être Is 6. A cet effet, il s'appuie sur Is 29-32 qui, selon lui, annonçait les événements de 701 sur le malheur de Juda. A ces oracles du prophète du 8^e siècle, un rédacteur préexilique aurait ajouté des compléments sur le salut de Jérusalem. C'est sur le fond de ces rédactions qu'il faut situer B2 qui, par-delà les événements racontés, cherche à montrer que Jérusalem avait bénéficié de la protection miraculeuse de Yhwh. Aucune autre rédaction (Rois, HstrDt) ne présente ces caractéristiques qui ressortent de la rédaction d'Isaïe, et du même coup justifient l'hypothèse de sa priorité sur le texte du second livre des Rois¹¹⁶.

- B1

Quant à B1, Vermeyleen ne va pas dans le même sens que Gonçalves. Selon lui, le récit B1 qui est plus complexe s'appuie sur le récit B2 qui est plus court, et non l'inverse. Alors que B1 contient une dramatisation politique des faits, B2 se rapproche du scénario de l'ancien récit A en raison de sa simplicité. En outre, poursuit-il, B1 ne peut être indépendant de B2 : Is 37,7 qui annonce le retour de Sennachérib à Assyrie dépendrait d'Is 37,37 qui formait la fin de B2 ; le motif de ce récit n'est donc pas à chercher d'un point de vue historique (car impossible de le justifier) mais littéraire, et ce, en raison de sa nature à introduire le récit B1. Contrairement à B2 qui remonte à l'édition préexilique, B1 s'inscrit dans le cadre des relectures deutéronomistes de l'époque exilique (DtrP¹¹⁷)¹¹⁸ : il poursuit une visée morale qui se manifeste dans le cadre du double parallèle entre Ezékias et Achaz d'une part, entre Ezékias, Josias et Yoyaqim d'autre part. Le fondement du jugement, c'est l'attitude de confiance adoptée

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 111-112.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 115 : Il ne s'agit pas du rédacteur principal de l'histoire deutéronomiste allant de Josué aux Rois, mais d'un autre plus récent qui doit avoir eu un intérêt remarqué pour le prophétisme. Vermeyleen préfère l'appeler « Dtr560 ».

¹¹⁸ Lire J. Vermeyleen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe, I – XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Tome II, « EB », Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1978, pp. 693-709.

envers Yhwh. Pour l'auteur de B1, Ezékias ne s'est pas comporté comme les rois impies Akhaz et Yoyaqim mais comme le pieux roi Josias¹¹⁹.

- *Is 38-39 (B1)*

Les deux autres éléments de la section 36-39, en l'occurrence l'histoire de la guérison d'Ezékias (Is 38) et l'événement de l'ambassade babylonienne (Is 39), manifestent à nouveau des préoccupations du rédacteur deutéronomiste. C'est grâce à sa conduite exemplaire devant Yhwh que le roi de Juda obtient la guérison. Cette rédaction affiche des points communs avec B1 au sujet de la délivrance de Jérusalem (38,6 et 36,19-20 B1), du titre de prophète attribué à Isaïe (38,3) ainsi que de l'idéalisation d'Ezékias comme roi fidèle à Yhwh. L'opposition du sort d'Ezékias à celui de la nation en Is 39 correspond à ce que dit l'écrivain deutéronomiste sur Josias en 2R 22,20¹²⁰.

- *Is 37,21b-32 (Relecture)*

L'oracle d'Isaïe sur l'échec de Sennachérib (Is 37,21b-32) contient des ajouts datant de l'époque perse, à l'exception de 37,30 (qui commente les v. 31-32) qui appartiendrait à une rédaction postérieure et qui serait de la même plume avec 38,7-8 qui est un commentaire sur les v. 5-6. Le rédacteur de ces versets a repris la présentation du signe, qui est un motif important du livre et qui remonte au discours du prophète (Is 7,11.14 ; 8,18 ; 20,3). Les v. 22-29.31-32 présentent des analogies avec des parties anciennes du livre : v. 22 comp. Is 1,8 ; 10,32 ; 16,1 ; 52,2 ; 62,11 ; v. 23-29 comp. Is 14,4-21 ; 10,12.33-34 ; v. 31-32a comp. Is 4,2-3 ; 10,21-22a ; 28,5 ; v. 32b comp. Is 9,6b. L'oracle d'Isaïe se comprend ainsi dans le cadre d'une vaste relecture qui aboutit à la constitution du « grand livre d'Isaïe », et non dans un quelconque rapport avec le second livre des Rois¹²¹.

- *D'autres éléments rédactionnels postérieurs*

Certes, Vermeylen soutient la thèse de la priorité d'Is 36-39 sur 2R 18-20, mais il pense pouvoir discerner en Is 36-39 des couches rédactionnelles postérieures à la transposition du récit dans le second livre des Rois. Ainsi en serait-il du cantique d'Ezékias (38,9-20) et Is 38,22. Le cantique accuse des rapports avec les textes qui semblent provenir de l'école d'Esdras, notamment Ex 15,1-18 ; Dt 32 (cantique de Moïse) ; 1Sm 2,1-10 (cantique d'Anne) ; 2Sm 22 (cantique de David) et Jon 2,2-10 (cantique de Jonas)¹²².

¹¹⁹ J. Vermeylen, « Hypothèses... », pp.113-115.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 115-116.

¹²¹ *Ibid.*, pp. 116-117.

¹²² *Ibid.*

2.3.3. *Evaluation*

Le travail de Vermeylen porte sur la critique de la rédaction. De ce fait, il est de grand intérêt du point de vue de la théologie discursive. On pourra en effet se demander en quoi la réflexion menée à partir du travail d'organisation du sens d'Is 36-39 entre en rapport avec les pensées issues de différents courants théologiques qui ont marqué l'histoire de la rédaction de la Bible. Pour l'instant, le fait qu'Is 36-39 soit ou non le résultat d'une rédaction en plusieurs étapes importe peu à notre propos.

3. CONCLUSION

Is 36-39 est un texte qui a suscité bien des questions quant à son statut par rapport au livre auquel il appartient. Sa ressemblance au texte parallèle du second livre des Rois a davantage renforcé le questionnement. Des exégètes se sont penchés sur les différents aspects du problème. Au terme, ils ont émis des hypothèses ou des propositions de lecture que nous avons parcourues et que retenons à titre indicatif et comparatif.

D'après la majorité des commentateurs, Is 36-39 assure la transition vers Is 40. Nous ne souhaitons pas montrer que tel n'est pas le cas. Cependant les arguments avancés pour justifier cette hypothèse sont souvent d'ordre thématique. Du coup, ils en restent à l'aspect général sans pour autant toucher le fond du problème, qui est d'ordre structurel. Cette question mérite toute notre attention, car comme le souligne Janthial, certaines particularités du livre d'Isaïe « ont de quoi décourager toute tentative pour découvrir une quelconque logique dans sa construction. Au premier de ces particularités, il y a bien sûr la césure si manifeste qui sépare la fin du chapitre 39 et le début du chapitre 40 »¹²³.

¹²³ D. Janthial, *Le livre d'Isaïe...*, p. 2.

CHAPITRE II

ETUDES PORTANT SUR LES DETAILS

Ce chapitre est en résonance avec le chapitre précédent. Les publications qui y seront exposées ne présentent pas une réflexion sur l'ensemble Is 36-39 mais sur des parties, des versets, voire des vocables grâce auxquels l'ensemble Is 36-39 parvient à faire sens.

1. V. HOFFER : Is 38,21

Is 38,21 divise les commentateurs et les exégètes quant à sa position dans le TM. Certains exégètes préfèrent le garder à son endroit naturel, c'est-à-dire après Is 38,20. D'autres pensent qu'il y a eu erreur, le verset devant se situer immédiatement après Is 38,6.

Au sein d'Is 38, Is 38,21 constitue l'avant dernier verset de la séquence sur la maladie et la guérison d'Ezékias. Dans les vingt premiers versets, les faits se succèdent de façon logique. Étant malade, Ezékias prie « vers Yhwh », qui le guérit de sa maladie. A la suite de cette guérison, il écrit un psaume dans lequel il reprend l'expérience de la maladie et célèbre le don de la guérison. Le cantique va jusqu'au verset 20, et le récit pourrait s'arrêter là. Mais s'il continue, ce n'est pas pour contribuer à la progression logique de l'histoire, car manifestement le verset 21 marque un retour en arrière. Hoffer a observé cet écart. Du coup il s'interroge: “ *Why, then, does Isaiah reappear with the order to apply a fig poultice to the lesion of a recovered king?*”¹.

Pour Hoffer, il n'est pas question de déplacer Is 38,21 de la position qu'il occupe dans le TM. Selon lui, cette position est stratégique en raison de la fonction du verset qu'il trouve significative aussi bien en Is 38 que dans l'ensemble du corpus biblique. Autrement dit, Hoffer propose de lire Is 38,21 dans un double contexte : l'un immédiat et l'autre intertextuel. Le premier a rapport au livre d'Isaïe, tandis que le second a rapport à certains épisodes de la Bible, notamment les miracles de guérison accomplis par les prophètes Elie (1R 17,17-24) et Elisée (2R 4,32-37 ; 2R 5)².

1.1. Is 38,21 en Is 38

1.1.1. Fonction

D'après Hoffer, les similitudes sont évidentes entre Is 38,21 et les récits des livres des Rois. De part et d'autre, il s'agit du même personnage, le prophète. C'est lui

¹ V. Hoffer, “An Exegesis of Isaiah 38.21”, dans *JSOT* 56 (1992), p. 69.

² *Ibid.*, p. 71.

qui possède l'autorité et qui délivre la personne en situation de détresse (38,5)³. En 1R 17 et 2R 4, Elie et Elisée prient ; en 2R 5, Elisée donne des instructions. En revanche, note Hoffer, Isaïe n'accomplit aucune de ces deux actions en Is 38,1-20. Si Ezékias appelle directement Yhwh à un acte de mémoire, Isaïe est simplement médiateur, c'est là son rôle, car c'est par lui que Yhwh répond à Ezékias, il ne fait rien en plus. On n'enregistre de sa part ni prière ni contact physique avec le malade ni recommandation d'un quelconque rituel à accomplir comme dans le cas de Naamân. Par rapport aux récits des livres des Rois, son rôle est nettement moins marqué en Is 38,1-20⁴. C'est cet écart que vient combler Is 38,21 qui confère au prophète une fonction concrète au cours du processus de guérison d'Ezékias. Ce rôle, non mentionné en Is 38,1-20, vient en Is 38,21 pour des raisons précises que Hoffer essaie de justifier.

1.1.2. Orientation de lecture

Pour justifier la position d'Is 38,21 dans le TM, Hoffer lit le texte dans un sens métaphorique. Suivant cette orientation, il rapproche Is 38,21 d'Is 1,5-6 ; 30,26 ; 53 et 61,1. Ces passages parlent de la maladie et de la guérison de la nation⁵. Ce mouvement thématique culmine en Is 66,24, dernier verset du livre, où l'on observe que la vraie guérison n'a pas lieu en ce monde⁶. Selon Hoffer, tous ces textes parlent de l'expérience de l'exil. Is 38 développe le même thème, car il indique la voie de sortie dans un contexte de crise. En effet, la maladie d'Ezékias, sa prière et la réponse de délivrance qu'il reçoit de Yhwh reflètent la situation de 701 av. J. C. A cette époque, Jérusalem est miraculeusement délivrée des mains de Sennachérib (Is 36-37). Yhwh accorde quinze ans de vie à Ezékias. Mais ce don fait au roi marque une limite, d'autant plus que la nation sera détruite par Nabuchodonosor⁷. Le motif de la joie au temple qui apparaît dans l'écrit du roi fait allusion à l'espoir d'un retour d'exil. Or l'homme impur, c'est-à-dire qui porte l'ulcère (l'exil), n'a pas accès au temple⁸.

1.2. Is 38,21 et Is 38,22

Is 38,21 entraîne la question d'Ezékias en Is 38,22. D'après Hoffer, cette question ferait penser au retour d'Ezékias au temple et à sa participation aux festivités qui y sont organisées (Is 38,20). Mais il souligne qu'il s'agit là d'une métaphore⁹, car le remède indiqué n'est pas physique mais rituel. Pour justifier cette hypothèse, il s'appuie sur la syntaxe du texte. En effet, les dernières paroles du prophète sur l'ordre du soin disent "*And he will live*". Le temps est futur, précise-t-il, et la particule *waw* indique que

³ *Ibid.*, p. 73.

⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁸ *Ibid.*, p. 77.

⁹ L'envoi du peuple en exil et l'incertitude du retour.

le versant physique n'est pas encore un fait accompli¹⁰. Autrement dit, la guérison de l'ulcère est renvoyée à un moment à venir, et c'est cette perspective qui fait surgir la question d'Ezékias.

En effet, la purification étant un acte religieux, elle demande l'intervention du prêtre, ministre du culte, seul autorisé en vertu de la loi de Moïse à déclarer le malade guéri (Lv 12-15). C'est à cela que fait allusion la question « Quel est le signe ? », que Hoffer interprète en ces termes : “*When can the כהן inspect this lesion to pronounce it טהור?*”¹¹. Certes, le texte parle de la guérison d'Ezékias mais en réalité il est question de la nation. Cependant, précise Hoffer, au moment où le prophète donne l'ordre du soin, la nation n'est pas encore détruite. Du coup, l'ordre du soin ferait allusion aux survivants de la catastrophe nationale de 587 av. J.C.¹².

1.3. Is 38 et 2R 20

Hoffer ne s'interroge pas sur l'antériorité de l'un ou l'autre texte mais sur les différences et les ressemblances qu'ils accusent. Les deux textes développent le même thème, à savoir la maladie et la guérison d'Ezékias. Cette guérison n'est pas physique, elle est à interpréter dans un sens spirituel, théologique¹³.

Quant à leurs différences, Hoffer estime qu'elles relèvent du texte par lequel on commence la lecture. Si l'on va d'Is 38 à 2R 20, la question de la crise sera résolue. Mais si le mouvement est inverse, c'est-à-dire du second livre des Rois au livre d'Isaïe, la crise demeure, car on sera confronté à la parole d'envoi du peuple en exil. A ces deux textes, Hoffer ajoute un troisième, qui est 2Ch 30. A la différence des deux premiers, celui du second livre des Chroniques met en valeur la figure d'Ezékias. Selon Hoffer, ce phénomène, pourtant manifeste entre des textes parallèles, mérite notre attention. En effet, il tend à montrer que chaque texte ne produit du sens que dans son contexte. Le contexte auquel Hoffer fait allusion n'est pas seulement littéraire. Il peut aussi être historique, narratif ou intertextuel. Considérés de ces points de vue, les trois textes seraient donnés à lire en rapport avec la situation des exilés dispersés parmi les nations¹⁴ :

- Is 38 est une exhortation à accepter cette situation d'exil ;
- 2R 20 se rapporte aux espérances exiliques d'une fin de la captivité, et donc d'un retour à la terre promise ;
- 2Ch 30 vise à fortifier le peuple au cœur même de l'exil.

¹⁰ V. Hoffer, “An Exegesis...”, p. 79.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, pp. 79-80.

¹³ *Ibid.*, p. 83.

¹⁴ *Ibid.*

1.4. Evaluation

Hoffer maintient Is 38,21 à sa place. Cette option nous intéresse. En outre, il interprète le verset dans un sens métaphorique. D'après lui, à travers la maladie et la guérison d'Ezékias, Is 38 parle de la réalité historique de l'exil du peuple à Babylone ainsi que de la promesse du retour. Cette interprétation n'est pas nécessairement incorrecte, mais il convient d'observer qu'elle tend à supprimer le sujet Ezékias dans son rapport au lecteur du texte.

2. M. L. BARRE : Is 38,16-17b

Barré¹⁵ soutient que ce passage est corrompu, et du même coup requiert des explications pour son interprétation¹⁶. Sa proposition de lecture repose sur une approche de critique textuelle.

Pour commencer, voici sa proposition de structuration du texte du TM qu'il se propose de restituer¹⁷ :

v. 16a	אֲדַנְי עֲלֵיהֶם יַחֲיוּ וְלִכְל
v. 16b	בְּהֶן חֲנִי רוּחִי
v. 16c	וְחַחְלִימְנִי וְהַחֲנִי
v. 17a	הִנֵּה לְשָׁלוֹם
v. 17b	מִרְלִי מָר

Le texte reconstruit sera différent de celui-ci aussi bien du point de vue de la morphologie, et donc de la sémantique et de la syntaxe (pour certains mots), que du point de vue de la structure, et donc de la forme (disposition en vers). Pour bien développer ses idées, Barré divise son travail en quatre parties principales (excepté la dernière partie qui est un résumé). La première partie est consacrée aux indices de structuration et d'assemblage des mots d'Is 38,10-20. C'est sur elle qu'il s'appuie davantage pour étudier les trois autres parties, à savoir Is 38,16ab (deuxième partie), Is 38,16c-17ab (troisième partie) et la comparaison entre Is 38,16-17b et Is 14b (quatrième partie).

2.1. Indices

Barré divise Is 38,10-20 en deux parties (38,10-14 et 38,15-19) et un épilogue (38,20). Les deux parties sont de longueur égale, chacune étant composée de soixante

¹⁵ M. L. Barré, "Restoring the "Lost" Prayer in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16-17b)", dans *JBL* 114/3 (1995), pp. 385-399.

¹⁶ *Ibid.*, p. 385.

¹⁷ *Ibid.*, note 1.

mots. L'épilogue en contient dix. Chaque partie est subdivisée en deux sections selon les formules : IA (v.10-11) et IB (v. 12-14) pour la première partie, et IIA 8 (v. 15-17) et IIB (v. 18-19) pour la deuxième partie¹⁸.

Du point de vue formel, Barré constate que la structure de base du poème est de deux vers, à l'exception de אֲמַרְתִּי אֲנִי אֲמַרְתִּי (v. 10a) et אֲמַרְתִּי (v. 11a) qui sont composés d'un seul vers, et de 10b-d (début) et 20 (fin) qui sont composés de trois vers. Cette observation lui permet d'émettre une hypothèse de travail. Selon lui, Is 38,16-17b ne fait pas exception, il reprendrait la structure de base du poème. Il serait donc constitué de deux strophes de deux vers chacune, mais dont la longueur est obscure dans le TM¹⁹.

En effet, Is 38,16-17b appartient à l'ensemble IIA (15-17). Or cette section met au centre la demande (prière) d'Ezékias. Le premier mot de cette demande est une adresse (אֲרַנֵּי, v. 16a). D'après Barré, cette disposition d'éléments signifie que 38,15 qui précède présente la même structure (quatre vers en raison de deux vers par strophe). En outre, il fait observer qu'en poésie hébraïque, la particule וַאֲפָה (38,17) est généralement employée pour exprimer le contraste par rapport à ce qui précède. Cet indice lui permet d'émettre l'hypothèse sur la structure d'Is 38,17. Selon lui, ce verset est également constitué de deux strophes de deux vers chacune. Pour terminer, il étudie la morphologie des vers finaux. Il observe que la majorité des vers présentent deux ou trois mots, à l'exception de 14d (אֲרַנֵּי עֲשֶׂה-לִּי עֲרֵבֵנִי) qui en possède quatre, ce qui fait de lui le plus long vers final du poème. Mais Barré estime qu'il n'y a là aucune anomalie, car ce changement fonctionne comme signal démarcatif dans une structure où il indique la fin d'une unité majeure²⁰.

Sur la base de ces observations faites sur l'ensemble du poème, Barré formule trois hypothèses en rapport avec Is 38,16-17b :

a) les altérations que présentent Is 16-17b seraient dues à l'incurie des copistes. Ceux-ci auraient ajouté ou enlevé les mots. Vu sous cet angle, le texte du TM serait intact ;

b) nous l'avons déjà souligné, Is 38,16-17b suit la structure dominante du poème. Il est donc constitué de quatre vers (2 + 2) ;

c) dans chaque strophe, le premier vers est long, le second est court²¹.

2.2. Is 38,16ab

Barré propose la traduction de ce passage après une restitution à laquelle contribuent d'autres versions, notamment 1QIsa^a, les fragments d'Aquila et la Septante. A la différence du TM, 1QIsa^a écrit²² :

אֲרַנֵּי עֲלֵיהֶם וַחֲיוּ וְלִכּוֹל בְּהִמָּה חַיּוּ רוּחּוֹ

¹⁸ *Ibid.*, p. 386.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, pp. 387-388.

²¹ *Ibid.*, p. 388.

²² *Ibid.*, p. 389.

Barré réécrit la phrase en hébreu classique. Pour cela, il supprime les *matres lectionis* dans les mots qui sont supposés ne plus en avoir²³ :

אֲדַנִּי עֲלֵיהֶם וְחַיּוֹ וְלִכְלֵ בְהֶם חַיּוֹ רוּחוֹ

A partir de la Septante (κύριε, περὶ αὐτῆς γὰρ ἀνηγγέλη σοι καὶ ἐξήγειράς μου τῆν πνοήν), qu’il compare avec Aquila qui lui est proche, il discute la morphologie et la syntaxe de la forme verbale חוה (« annoncer ») et non חיה (« vivre »). Au cours de cette analyse, il constate que la forme du singulier employée par la Septante dans les deux vers renvoie aux deux verbes de racine identique dans le texte hébreu. Suite à ces observations, il retouche le passage, qui prend la forme²⁴ :

אֲדַנִּי עֲלֵיהֶם חַיָּה לְכָל בְּהֵם חַיָּה רוּחַ

Il s’arrête sur la séquence הם חיה ... הם חיה constituée de part et d’autre de cinq lettres. Il relie les lettres et obtient המחיה qui est le participe yiphil (avec article) de חיה. Il restitue le passage dans sa forme finale²⁵ :

אֲדַנִּי עַלִּי הַמְחִיָּה לְכָל לֵב // הַמְחִיָּה רוּחַ

*“O Lord Most High, you who give life to every heart,
Who give life to every to (every) spirit”*

Restitué, ce texte n’est pas le fruit de l’imagination. Il trouve un parallèle clair en Is 57,15 (sens et structure syntaxique)²⁶ :

<p style="text-align: center;">מְרוֹם וְקָדוֹשׁ אֲשָׁכֵן וְאֶת־דָּכָא וְשִׁפְלֵ-רוּחַ לְהַחְיֹת רוּחַ שְׁפָלִים לְהַחְיֹת לֵב נְדָכָאִים</p>	<p>“I dwell in a high and holy place and with the crushed and lowly of spirit to give life to/revive the spirit of the lowly to give life to/revive the heart of the crushed”</p>
--	---

2.3. Is 38,16c-17b

Barré trouve Is 38,16c assez bon (וְתַחֲלִימֵנִי וְהַחֲיֵנִי). Le seul point négatif concerne la conjonction *waw* antéposée à la première forme verbale. Il la juge secondaire, et pour cette raison il la supprime²⁷. En revanche Is 38,17ab lui semble fautif en bien des points,

²³ C’est nous qui encadrons les mots pour des raisons de précision au cours de la lecture.

²⁴ M. L. Barré, “Restoring...”, pp. 390-391.

²⁵ *Ibid.*, p. 391.

²⁶ *Ibid.*, pp. 391-392.

²⁷ *Ibid.*, p. 393.

qu'il discute. Le TM l'écrit comme suit : הַנְּהָה לְשָׁלוֹם מִרְלֵי מָר. Les trois derniers mots constituent le verset 17b, incompréhensible à cause du mot מָר dont l'interprétation pose problème aux traducteurs. Mais en s'inspirant de 1QIsa^a qui écrit : לֵיָא מֵאוֹרֵה מָר, Barré estime que cette incompréhension serait due à une transcription maladroite de מֵאוֹר (allomorphe de מֵאוֹרֵה de 1QIsa^a) qui s'explique par l'oubli de la lettre *aleph* et la confusion entre *dalet* et *reš* (מָר < מֵר < מֵאֵר). La restitution donne מִרְלֵי מֵאוֹר. Barré constate que cette reconstitution respecte la structure dominante du poème : le vers est court (trois mots) et il occupe la deuxième position de la strophe (deux vers)²⁸.

Quant au v. 17a הַנְּהָה לְשָׁלוֹם, Barré n'en fait pas une proposition. Il le rattache au v. 16c pour en faire une seule phrase. A cet effet, il s'appuie sur la structure des langues sémitiques et des autres langues de la région où les mots « force », « vie » et « santé/paix » vont souvent ensemble. Mais du point de vue de la syntaxe, il constate que cette relation est difficile, le v. 17a étant aussi fautif ou mal écrit. N'ayant pas trouvé des versions sur lesquelles s'appuyer, il propose dès lors de séparer la lettre *lamed* du mot auquel elle est antéposée, puis d'en faire la dernière lettre du premier mot du verset הַנְּהָה > לֵי < שָׁלוֹם. Mais il constate que ce mot, à peine composé, n'existe pas. Du coup, il le corrige. Il obtient הַנְּחַל qu'il interprète comme impératif hiphil de נָחַל (« faire hériter »/« accorder »). De cette analyse, le v. 16c-17a prend la forme²⁹ :

תְּחַלֵּמְנִי וְהַחַיֵּנִי הַחַיֵּנִי הַנְּחַל שָׁלוֹם
מִרְלֵי מֵאוֹר

*“Restore my strenght, give me life, grant (me) health/peace,
(for) bitter indeed is my suffering”*

2.4. Comparaison entre Is 38,16-17b et Is 38,14d

Ces versets sont des prières. La prière de 38,16-17b est longue, celle de 38,14b est courte (אֲדַנִּי עֲשֶׂה-לִּי עֲרֹבָנִי). Après avoir étudié leur structure, Barré conclut que le narrateur les a construites selon un schéma identique, à quelques différences près : a) appel ; b) demande ; c) motif. Dans la prière courte, le motif vient en deuxième position, non en troisième comme dans la prière longue. Les deux appels sont des vocatifs (אֲדַנִּי). Le vocatif de la prière longue est suivi de trois épithètes. Les demandes dans les deux prières sont exprimées au moyen des impératifs. Enfin, les motifs sont au datif. Ils expriment l'état de souffrance du sujet qui prie³⁰.

Au début de ses réflexions, Barré a montré que 14d ne respecte pas le rythme dominant du poème (second vers de la strophe mais constitué de quatre mots). Cela

²⁸ *Ibid.*, pp. 393-396.

²⁹ *Ibid.*, pp. 396-397. Le premier vers est constitué de cinq mots et douze syllabes et le deuxième de trois mots et quatre syllabes.

³⁰ *Ibid.*, pp. 397-398.

s'explique. Ce verset marque la fin d'une grande unité dans la structure du poème. En revanche, Is 38,16-17b respecte le rythme. Il comprend quatre vers, dont deux pour l'adresse, un pour la demande et un pour le motif.

2.5. Evaluation

Is 38,16-17b est l'un des passages les plus discutés dans l'étude d'Is 38,10-20. De ce point de vue, le travail de Barré mérite toute notre attention, d'autant plus qu'il est mené avec intelligence et méthode. Il pourrait nous être utile au cours de nos analyses au cas où les règles de la syntaxe ne parviendraient pas à déterminer le sens du passage. Cependant, il convient de souligner que le travail de Barré nous semble représentatif de l'une des manières d'accueillir le TM du moment qu'il résiste à nos critères modernes d'analyse. De ce point de vue, il pourrait être de peu d'intérêt pour notre propos.

3. Paul BEAUCHAMP : Is 37,14 ; 38,9 ; 2R 19,14

Beauchamp se propose de saisir le sens des expressions « lettre » et « *miketâv*, écrit » dans les deux textes.

3.1. Les deux textes

Dans un premier temps, Beauchamp se place sur le plan de la logique de l'ensemble des deux textes. Il distingue trois épisodes en 2R 18,17-19,34³¹ :

- A (menaces orales de Sennachérib...);
- B (menaces écrites de Sennachérib...);
- C (maladie d'Ezékias...).

Les trois épisodes ne forment pas un ensemble unifié, d'autant plus que les mêmes faits sont repris plus d'une fois : trois mentions de menace extérieure (A, B, C), deux formes de menace (A : menaces orales, et B : menaces écrites), deux versions de guérison (l'intervention divine pour la maladie et le cataplasme pour la tumeur). Sur la base de ces indices, Beauchamp en arrive à considérer l'ensemble « comme un catalogue des procédures rituelles de demande »³².

Les trois épisodes sont repris en Is 36-38, à quelques différences près, note Beauchamp. Mais à la différence du second livre des Rois, Isaïe ajoute un texte D, qui

³¹ P. Beauchamp, « La lettre à la divinité ou le psaume comme ex-voto. Des « sefârim » de Is 37,14 (2R 19,14) au « miketâv » de Is 38,9 », dans L. Panier (éd.), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature. Actes du colloque de Lyon, 3-5 juillet 1996*, « LD 181 », Paris, Cerf, 1999, p. 107.

³² *Ibid.*

est le poème d'action de grâce d'Ezékias³³. L'écrit du second livre des Rois ne peut être considéré comme lettre à la divinité qu'au vu de la démarche d'Ezékias qui le transporte jusqu'au sanctuaire³⁴. En revanche, le psaume d'Ezékias (Is 38,9), présenté sous l'intitulé « écrit (*miketâv*) du roi Ezékias » peut être considéré comme « lettre », d'autant plus que le message est adressé à « un destinataire particulier »³⁵.

3.2. L'écrit d'Ezékias

Le psaume d'Ezékias (38,10-20) est désigné comme « écrit ». Cette désignation reste unique et Beauchamp se demande si à partir de cet écrit on ne côtoie pas un écrit épistolaire. Pour justifier cette hypothèse, il en appelle à l'autorité des Ps 102,19 ; 40,8b et de Tb 12,21. Dans ces textes, la forme écrite n'est pas seulement déclarée, mais elle est aussi présentée comme forme de rite préféré au sacrifice ou comme mémorial laissé pour perpétuer l'événement. Beauchamp fait également appel aux témoignages des traditions extrabibliques (Japon, Tibet, Russie, Grèce, Plutarque, Mur des lamentations de Jérusalem)³⁶.

Après avoir parcouru les différentes formes d'écrits, Beauchamp conclut que la lettre à la divinité devait être un geste rituel accompli au temple de Yhwh. Le caractère rituel et énonciatif d'Is 38,15 ainsi que des autres textes similaires (Ps 2,7s ; 35,3 ; 81,7-17 ; 82 ; 2-7 ; 85,9 ; 91,14s ; 110,1-4 ; Jon 2,3) est une preuve que la fonction première du psaume n'est pas d'être une prière mais le procès-verbal d'une intervention divine. Le sacrifice étant écarté à cause de l'éloignement du temple (exil, diaspora ou autres circonstances), le psaume accompagne ou remplace la procédure du vœu. Il est un *ex-voto*, un *flash-back* ou encore un témoignage d'un moment historique et individualisé de salut. Mais parce que intemporel, ce moment est devenu universel, et donc destiné à tous (Is 38,19-20)³⁷.

3.3. Evaluation

Dans la comparaison qu'il fait entre le second livre des rois et Isaïe, Beauchamp distingue les menaces orales de menaces écrites. Il s'agit là d'éléments dont il faut tenir compte, car Beauchamp traite ces figures du point de vue de l'énonciation.

Du reste, il convient de signaler que le champ d'étude de Beauchamp est très étendu. Du coup, il n'a rien de comparable avec notre perspective qui porte sur une problématique restreinte.

³³ *Ibid.*, p. 109.

³⁴ *Ibid.*, p. 108.

³⁵ *Ibid.*, p. 110.

³⁶ *Ibid.*, pp. 111-112.

³⁷ *Ibid.*, pp. 116-119.

4. CONCLUSION

Les enjeux soulevés au cours de ce chapitre sont du même ordre que ceux que nous avons étudiés dans le chapitre précédent. Cependant, au lieu de fixer de nouveau notre attention sur l'exégèse de l'ensemble, nous nous sommes intéressé aux publications consacrées à l'étude des parties.

En effet, nombreux sont les problèmes que présente Is 36-39 eu égard à son articulation interne. Plutôt que de présenter exhaustivement les opinions et hypothèses des exégètes sur les points relevés (mots, versets...), nous avons exposé trois études interprétées de différents points de vue (structurel, syntaxique et sémantique), et ce, afin de nous apercevoir que sans résolution des questions internes la saisie de l'ensemble Is 36-39 demeure incompréhensible. Dans le contexte de notre travail ce chapitre n'est pas non plus déterminant. Nous le retenons également à titre indicatif.

CHAPITRE III

Is 36-39 ET LES THEMES DOMINANTS DU LIVRE

Le livre d'Isaïe développe plusieurs thèmes, et notre travail ne peut éviter cette question. Nous n'entendons pas l'aborder en parcourant le livre d'un bout à l'autre, mais dans l'étude des rapports entre Is 1-66 et Is 36-39.

Plutôt que de présenter les opinions des exégètes dans leur diversité, nous ne reprendrons que les thèmes les plus souvent discutés par la majorité d'entre eux¹. Suivant ce critère, nous en avons retenu deux : 1) la figure de Sion/Jérusalem², et 2) le messianisme. Les deux thèmes sont facilement repérables dans la structure d'ensemble du livre.

¹ Ce chapitre n'étant pas décisif dans le contexte de notre travail, le choix d'auteurs importe peu. Du coup, le lecteur ne devra pas être surpris de constater que certaines études exposées sont secondaires. Nous avons néanmoins jugé opportun de considérer les publications à notre portée mais dont l'orientation correspond à notre problématique de recherche.

² Selon 2Sm 5,2-3, la consécration de David comme roi sur Israël constituait l'accomplissement d'une promesse de Yhwh au jeune berger. C'est cette promesse que les tribus d'Israël reprennent pour mémoire à l'intention du jeune élu de la maison de Juda qui résidait à Hébron : « Or le Seigneur dit à toi : « toi tu feras paître mon peuple Israël et toi tu seras le chef sur Israël ». Pour asseoir son pouvoir, le jeune roi prend une décision ambitieuse, à savoir doter le royaume d'une nouvelle capitale. Avec ses hommes, David s'empare d'une ville jébuséenne du nom d'*Urusalim* (en akkadien, « la ville du dieu Salim » ou « Salem »). Cette ville allait devenir le siège de son pouvoir et de celui de sa maison, après lui (2Sm 5,6-9). Lire P. Bordreuil – F. Briquel-Chatonnet, *Le temps de la Bible*, Paris, Gallimard, 2000, p. 211. Mais d'après l'étymologie hébreu, le nom signifie « ville de paix ». Cependant les témoignages bibliques sur le personnage de David ne sont pas de nature à être totalement confirmés par les récentes découvertes archéologiques. I. Finkelstein et N. A. Silberman, *The Bible Unearthed...*, pp. 128-145, citent l'inscription dite de la « maison de David », qui renvoie probablement à l'assaut mené par Hazaël, roi de Damas, contre le royaume du Nord, vers 850 av. J. -C. Découverte au cours de l'été 1993 sur le site biblique de Tel Dan (Nord d'Israël), cette inscription contient un passage important qui témoigne de la renommée incontestable dont jouissait encore la dynastie davidique au moins un siècle après le règne de son fils Salomon. Mais cette preuve n'est pas suffisante au point d'affirmer la validité historique de la description biblique sur les multiples conquêtes militaires attribuées à David. D'après les chercheurs, les campagnes davidiques ainsi que les constructions gigantesques attribuées à son fils Salomon exigeraient de gros moyens logistiques, militaires et humains. Or les données archéologiques prouvent que le royaume de Juda ne semblait pas répondre à ces critères à l'époque de David et de Salomon. En effet, il avait une population sédentaire très minime. En outre, il n'était pas seulement isolé mais aussi et surtout marginalisé. Si, pour Finkelstein et Silberman, les affirmations bibliques relèvent « du mythe et de l'imaginaire romanesque », il convient de reconnaître que les textes font partie d'une certaine anthropologie politique, et qu'au-delà du mythique et de l'imaginaire, une pointe de vérité trouve toujours place dans l'histoire véhiculée par les peuples.

Par rapport aux deux chapitres précédents, les notions de « sion » et de « messianisme » qui feront l'objet de ce chapitre constituent des éléments nouveaux. Cependant ils seront présentés le plus possible dans la continuité de ce qui a été déjà dit. Et par rapport à notre problématique d'étude, ils auront valeur d'hypothèse de travail, et donc d'anticipation théorique. En effet, il importera de savoir si, à partir de notre tentative de lecture, Is 36-39 reprend ou non les mêmes thèmes et, conséquemment, nous permet de confirmer ou non les hypothèses émises avant nous.

1. LE THEME DE SION

Des nombreux exégètes admettent que le thème de Sion/Jérusalem³ est une évidence profondément ancrée dans le livre d'Isaïe où il constitue l'une des idées les plus en vue pour les lecteurs⁴.

1.1. R. E. Cléments

D'après R. E. Clements, le thème de Sion ne traverse pas seulement le livre d'Isaïe, mais il constitue aussi le point d'articulation entre Is 1-39 et Is 40-66. Pour lui, cette extension du thème serait surtout fondée sur la valeur narrative d'Is 36-37 qui parle de la délivrance miraculeuse de Jérusalem de la menace de Sennachérib vers 701 av. J. C⁵.

³ Dans la Bible, « Sion » et « Jérusalem » sont des termes synonymes. D'après J. Ferry, *Isaïe : « Comme... »*, pp. 215-216, Jérusalem est davantage citée dans un contexte historique. En ce sens, on peut parler du siège de Jérusalem et non de la prise de Sion.

⁴ On peut se demander pourquoi le livre d'Isaïe, aussi bien que la Bible dans son ensemble, parle tant de Sion/Jérusalem et de son statut de cité inviolable. D'après J. H. Hayes, "The Tradition of Zion's Inviolability", dans *JBL* 82 (1963), p. 421, l'élection de Sion et son statut de demeure de Yhwh renvoie à la conception pré-monarchique de Sion. Selon cette conception, Sion est un lieu sacré, séparé et jouissant de la protection divine. E. Zinger, "Zion as Mother of the Nations in Psalm 87", dans Norbert Lohfink and Eric Zenger (eds), *The God of Israel and the nations. Studies in Isaiah and the Psalms*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 2000, p. 173, va presque dans le même sens. D'après lui, les développements menés par des écrivains sacrés autour de Sion relèvent des courants de pensée basés sur des traditions historiques élaborées pour célébrer le statut spécial de Jérusalem. Ces traditions sont mythologiques. Elles seraient issues de l'imaginaire des anciens habitants de Jérusalem, c'est-à-dire ceux qui ont occupé la cité avant sa conquête par le roi David. Elles auraient laissé leur impact sur Isaïe et d'autres prophètes mais aussi, avant eux, sur les courants théologiques de l'époque de David.

⁵ Cf. R. E. Clements, "Zion as symbol and political reality. A central Isaianic quest", dans J. Van Ruiten - M. Vervenne (éds), *Studies in the Book of Isaiah*, "BETL CXXXII", Leuven University Press, 1997, pp. 6.8.

1.2. J. Ferry

Dans le même sens, J. Ferry remarque, également à propos du livre d'Isaïe, que la figure de Sion constitue « un thème prééminent et unificateur » dans sa composition finale⁶. A cet effet, s'appuyant sur un relevé numérique, elle fait observer que le terme « Sion » manifeste des valeurs de récurrence beaucoup plus élevées en Isaïe que dans les autres livres prophétiques (47 occurrences contre 17 chez Jérémie, et aucune occurrence chez Ezéchiel)⁷. De ces 47 occurrences, il est employé 25 fois dans les 33 premiers chapitres (Is 1-33) et 22 fois dans les 33 derniers chapitres (Is 34-66). Mais consciente des difficultés que peut soulever cette division du livre en deux sections, J. Ferry en arrive à proposer un parcours en trois étapes⁸ :

1. Is 1-39 : de la cité pécheresse à la montagne sainte ;
2. Is 40-55 : Sion comme mère⁹ ;
3. Is 56-66 : la lumière de Sion.

Comme pivot de l'architecture du livre, note J. Ferry, les chapitres 36-39 « sont centrés sur le sort de Jérusalem ». En 701 av. J. C., Sennachérib se présente devant Jérusalem où toutes les forces ennemies sont broyées au pied du mont Sion. De cette manière, continue J. Ferry, « la théologie du livre d'Isaïe tient à sauvegarder l'image du mont Sion demeure de Dieu sur terre et celle de Jérusalem ville élue qui est sous la protection divine »¹⁰. Par rapport à Is 1-35 et à Is 40-66, Is 36-39 (en Is 37,31-32) marque le passage de la désignation de Sion comme « montagne » à celle où elle est essentiellement vue comme « mère »¹¹.

1.3. B. Gosse

B. Gosse rattache l'idée de Sion-centrisme à la rédaction finale du livre d'Isaïe qui, selon lui, est sacerdotale¹². Dans le cadre d'une division classique du livre en trois

⁶ J. Ferry, *Isaïe. « Comme... »...*, p. 213.

⁷ *Ibid.*, pp. 215-216. Quant au terme Jérusalem, J. Ferry présente dans son relevé 49 occurrences en Isaïe, 107 en Jérémie et 26 en Ezéchiel.

⁸ *Ibid.*, pp. 219-227.

⁹ L. Alonso Schökel, *De secundo exodo* (cours professé à l'Institut Biblique Pontifical), Rome, 1970. Cité par R. Lack., *La Symbolique du livre d'Isaïe*, « AB 59 », Rome, Biblical Institute Press, 1973, p. 220 a étudié le thème dans le cadre du Deutéro-Isaïe.

¹⁰ J. Ferry, *Isaïe : « Comme ... »*, p. 217.

¹¹ *Ibid.*, pp. 223-224.

¹² L'alliance sacerdotale s'oppose à l'alliance avec David et sa descendance. Dans l'alliance sacerdotale, le grand prêtre bénéficie d'éléments qui relevaient de l'alliance davidique (Is 22,24-25 vs Is 61,6.9 ; Is 55,3b vs Is 59,21). Lire B. Gosse, *Structuration des grands ensembles bibliques...*, p. 25.

parties¹³, il propose de rechercher les rédacteurs de l'ensemble du livre du côté de la partie habituellement appelée « trito-Isaïe » (Is 56-66). Is 59,21 constitue le principe de cette hypothèse de travail. Dans ce verset, Yhwh établit une alliance avec le sacerdoce postexilique. Cette alliance trouve son illustration en Is 61,1 : « L'esprit du Seigneur Yhwh est sur moi, car Yhwh m'a donné l'onction ». C'est en s'appuyant sur cette considération que Gosse en arrive à relever en Is 56-66 le vocabulaire qui a rapport au contexte sacerdotal. Il ne considère pas seulement ce cadre, car dans un second temps il étend sa recherche sur les deux autres parties du livre¹⁴. Au terme, il estime que la mise en valeur du concept de Sion par les rédacteurs sacerdotaux du livre d'Isaïe est probablement liée à la volonté de faire revenir à Jérusalem les exilés dispersés parmi les nations¹⁵. Du point de vue thématique, on retiendra que cette interprétation de la figure

¹³ La plupart des publications font large place à la division tripartite de B. Duhm, une structure d'ailleurs devenue classique¹³ :

- Is 1-39 soit le Proto-Isaïe ;
- Is 40-55 soit le Deutéro-Isaïe, appelé aussi « Livre de la consolation » ;
- Is 56-66, appelé Trito-Isaïe.

A ce sujet lire R. Rendtorff, "The Book of Isaiah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading", in R. F. Melugin – M. A. Sweeney, (eds), *New Vision of Isaiah...*, p. 35; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979, pp. 316-338; B. S. Childs, *Isaiah...*, p. 1. Certains spécialistes et commentateurs admettent la division du livre en deux parties. Toutefois, ils ne s'accordent pas lorsqu'il s'agit d'en déterminer les limites, Ainsi, A. Laato, "About Zion...", p. 45 et Vermeylen, J., « Unité du livre d'Isaïe »..., vont de 1-39 et de 40-66; M. A. Sweeney, *Isaiah 1-39...*, pp. 43-44, propose une structure en deux parties : Is 1-33 et Is 34-66. Cette division est inspirée par le rouleau de Qumran qui contient une rupture manifeste entre les chapitres 33 et 34.

¹⁴ A titre illustratif, B. Gosse étudie le caractère sacerdotal du livre à travers le thème de la lumière. Il observe qu'avec le retour de l'exil, la lumière peut enfin triompher (Is 60,1), ce qui est une réalisation de la prophétie d'Is 9,1 : « Le peuple qui marchait dans l'obscurité a vu une grande lumière ; les habitants du sombre pays, une lumière a resplendi sur eux ». Ce peuple qui marchait dans les ténèbres et qui a vu une grande lumière (Is 9) est celui-là même que l'on trouve mis en place en Is 60 à travers les figures de Jérusalem (v. 10-11), de sanctuaire (v. 13) et de montagne de Sion (v. 14). Quant aux autres termes, retenons, toujours à titre illustratif, Amoç, survivant, reste, temple, serviteur, sabbat, David, etc. Lire B. Gosse, *Structuration...*, pp. 8-21.

¹⁵ *Ibid.*, p. 24. Pour I. Finkelstein - N. A. Silberman, *The Bible Unearthed...*, la prééminence accordée à Jérusalem reflète l'idéologie des prophètes et des sages du « mouvement-du-YHWH-unique » qui ont conduit la politique religieuse et sociale de Juda à l'époque du roi Josias, donc après l'exil de Babylone (pp. 167.246-250). Pour ces historiens, David s'inscrit dans la droite ligne de l'œuvre de conquête de la terre promise entreprise par Josué. Il n'est pas seulement l'héritier de ce dernier ; il est en plus fondateur d'un empire comprenant l'ensemble des terres promises à Abraham. A travers ce motif à valeur théologique, les idéologues du mouvement cherchaient à rappeler aux fils d'Israël la grandeur d'une aventure qui leur était commune sous l'intervention directe et puissante de Yhwh (p. 144). Certes, David n'est plus, il est mort depuis longtemps, mais sur son trône règnent des héritiers légitimes dont Josias (pp. 144-145.167-168). Décrit comme le plus pieux des rois de Juda, implicitement comparé à Moïse, Josué, David et Salomon, Josias s'était fixé comme objectif la reconquête du royaume du Nord, séparé de Juda suite aux péchés de Salomon. Parmi les œuvres entreprises en vue de la réunification du peuple, figuraient entre autre la dévotion absolue envers la ville de Jérusalem, siège de l'administration royale, devenue l'unique sanctuaire national après la chute de Samarie (pp. 142-143). Même s'ils sont fondés sur des preuves archéologiques, il convient de signaler que les arguments de Finkelstein et Silberman ne sont pas

de Sion semble donner plus de place à Is 36-39 d'autant qu'il porte explicitement la parole d'envoi en exil.

2. LA PERSPECTIVE MESSIANIQUE

2.1. Les données du problème

J. M. Ábrego note que le thème du messianisme n'est plus posé avec autant d'ampleur que dans la seconde moitié du siècle écoulé. Autrement dit, il a cessé d'être une question à la mode¹⁶. Si nous nous reportons à cette époque, nous avons par exemple le témoignage de J. Coppens qui écrit : « Les études sur le messianisme ont accompli au cours de ce dernier demi-siècle un progrès considérable (...). Ce progrès est dû aux nombreuses études parues en ce laps de temps. En particulier, les efforts entrepris pour mieux circonscrire les notions de Messie et de messianisme ont contribué dans une mesure notable à clarifier les débats »¹⁷.

Mais, quelle que soit la teneur du constat du professeur Ábrego, on ne peut pas conclure sur l'inopportunité de la question. Certes, les travaux consacrés entièrement aux notions de messie et de messianisme sont moins abondants de nos jours. Cependant, on aura observé que lorsqu'il s'agit d'étudier ces notions dans les textes de l'Ancien Testament, les exégètes sont loin de nous proposer une solution unanime. Autant dire que la préoccupation continue, hier aussi bien qu'aujourd'hui. Et par rapport au livre d'Isaïe d'où est tiré le texte de base de notre étude, il ressort que la plupart des publications ne semblent pas vouloir passer outre cette question controversée, et ce, quelle que soit leur orientation de départ. Les avis exprimés concernent aussi bien l'ensemble du livre que ses parties. Même si le thème semble traverser tout le livre d'Isaïe, notre questionnement pivotera autour d'Is 36-39.

de nature à tout dire au point de les prendre pour des dogmes de foi. Le statut social de Jérusalem qui n'était qu'un petit village très marginalisé perdu dans des montagnes à l'époque de David et de Salomon ne veut pas dire qu'il faille tout reporter à une période tardive, qui est à situer après l'exil à Babylone. De tous les temps, et plus encore de nos jours, il y a une certaine fierté liée au lieu auquel on s'identifie. Cette fierté n'a rien à voir avec l'élément démographique, ni avec les ressources naturelles, ni avec l'importance sociale ou politique. Ce sont des hommes qui font l'histoire, et tout dépend de leur capacité à configurer leur discours, à l'imposer et à le faire croire. C'est ainsi qu'un discours donné peut traverser les âges au moyen du mécanisme d'interprétation et de réappropriation.

¹⁶ J. M. Ábrego, "La esperanza mesiánica en los libros proféticos: evolución y desarrollo", dans *EstB* 62 (2004), p. 412.

¹⁷ J. Coppens, *Le Messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement*, « LD 54 », Paris, Cerf, 1968, p. 11.

2.2. Délimitation du terme

Avant de présenter les opinions des exégètes sur la perspective messianique en Is 36-39, il est indispensable de s'interroger sur le sens exact du terme. A ce sujet, nous présenterons les points de vue de quatre exégètes : J. Coppens, J. M. Ábrego, J. L. Sicre Díaz et V. Morla.

2.2.1. J. Coppens

Janthial a souligné les liens étroits qui existent entre la prophétie de Nathan à David (2Sm 7,1-16) et le livre d'Isaïe. Ces liens se résument dans ce qu'il a appelé le « motif de la maison ». Coppens se reporte au même texte, suivant ainsi l'exemple de la majorité des exégètes¹⁸. Il distingue deux types de messianisme : le messianisme royal dynastique et le messianisme idéal, c'est-à-dire qui parle du roi entrevu par les prophètes et « dont la venue devait coïncider avec la venue du "jour de Yhwh" »¹⁹.

A l'origine, le messie²⁰ est un personnage royal. Il reçoit ce titre au cours d'un rite d'onction, qui est censé lui conférer l'autorité et l'installation définitive. Cette autorité reçue s'exerce dans le domaine public. De ce fait, le messie se voit confier un rôle important au sein de la société, à savoir sauver (messie) son peuple de tous les dangers possibles. Il n'est pas le premier à jouer ce rôle. Avant lui, il y a eu d'autres guides charismatiques, notamment Moïse (Ex 2,17) ou Josué (Jos 22,22). Roi-sauveur, le messie n'agit pas en son nom propre mais au nom de Yhwh par rapport auquel il est le lieutenant, le vassal ou le vivir²¹.

Mais suite aux menaces contre l'indépendance de la nation, l'intégrité de la religion et l'existence d'un pouvoir exercé au nom de Yhwh, les prophètes se sont alors tournés vers l'avenir. Le Messie devenait ainsi l'incarnation d'un roi auquel il allait appartenir « de sauver le peuple d'une façon définitive, avec l'aide de Dieu, et d'instaurer en même temps, d'une façon non moins durable, le règne de Yhwh. »²². A en croire J. Coppens, de tous les prophètes de l'Ancien Testament, Isaïe apparaît comme celui qui a donné « au messianisme royal ses expressions les plus claires et les plus riches »²³.

¹⁸ *Ibid.*, p. 39.

¹⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁰ Le terme hébreu est *Mashîah* (celui qui est oint). Le correspondant grec *Christos* a donné Christ en français.

²¹ J. Coppens, *Le Messianisme royal...*, pp. 13-14.

²² *Ibid.*, p.14.

²³ *Ibid.*, p. 125. Selon H. Cazelles, *El mesías de la Biblia. Cristología del Antiguo Testamento*, Barcelona, Editorial Herder, 1981, p. 24, le terme *meshiah-mesías* est employé 38 fois dans la Bible, dont 18 fois dans les deux livres de Samuel et 10 fois dans les psaumes, mais disparaît dans les livres des prophètes postérieurs sauf en Ha 3,13 et en Is 45,1.

2.2.2. J. M. Ábrego

Au cours de la brève discussion qu'il mène sur le sens du terme, J. M. Ábrego ne tarde pas à préciser ses choix: "no entendemos por "mesianismo" cualquier estructuración ideológica de la salvación futura del pueblo, sino sólo aquellas que tengan relación con el "Ungido"²⁴. De même, il insiste sur le caractère purement temporel de ce personnage: "(...) tampoco me limitaré a una concepción escatológico-política de la salvación"²⁵.

Du point de vue des rapports entre les deux Testaments, Ábrego pense que l'Ancien Testament ne parle pas d'un messianisme eschatologique au sens strict et néotestamentaire du terme. Car d'après lui, les textes vétérotestamentaires de base font référence aux faits historiques de l'époque sans aucune tension de préfigurer les réalités du Nouveau Testament dans leur rapport à la venue d'un messie attendu pour libérer le peuple de la servitude du mal. Si le salut y apparaîtrait comme le résultat du règne du messie, il doit se réaliser à travers les événements de l'histoire²⁶.

2.2.3. J. L. Sicre Díaz

J. L. Sicre Díaz oriente également ses enquêtes dans le seul sens du messianisme royal dynastique. D'après lui, le roi-messie était appelé à accomplir l'idéal du psaume 72, à savoir éliminer les injustices sociales, mais aussi déployer des efforts pour protéger les plus faibles, une catégorie naturellement victime de la mauvaise gestion des lois sociales²⁷.

2.2.4. V. Morla

Morla s'écarte de la perspective prophético-politique des exégètes précédents. Il limite le sens du terme à sa forme finale, donc eschatologique et/ou apocalyptique. Mais dans un premier temps, il établit la distinction entre idéologie royale, théologie de l'oïnt (royal) et messianisme. D'après lui, une idéologie royale était un aspect commun à toutes les cultures du Proche-Orient ancien. Enracinée dans l'histoire politique et religieuse du peuple d'Israël, cette idéologie versait sur une théologie de l'oïnt (royal). De cette dernière forme est né le messianisme eschatologique²⁸. Mais comme l'indique le titre de son article, Morla n'est pas dans la littérature prophétique mais deutérocanonique. Et en dépit de ce fait, nous estimons que l'articulation de sa conception messianique à la théologie royale pourrait nous intéresser, vu l'importance

²⁴ J. M. Ábrego, "La esperanza mesiánica...", p. 412.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ J. L. Sicre Díaz, "El mesianismo durante el destierro y la época persa", dans *ResB* 50 (2006), p. 18; V. Morla, *La Biblia por dentro y por fuera. Literatura y exégesis* 2, Estella, Verbo Divino, 2003, p. 303.

²⁸ V. Morla, "El mesianismo en la literatura deuteroconónica y en la apocalíptica del AT", dans *ResB* 50 (2006), p. 24.

que certains exégètes accordent à la prophétie de Nathan (2Sm 7), qu'ils considèrent comme la base idéologique de toutes les doctrines messianiques postérieures.

2.3. La figure d'Ezékias dans le livre d'Isaïe

Le thème du messianisme est présent dans le livre d'Isaïe. En tant que roi, avons-nous vu, le messie est investi d'une fonction qui le définit par rapport à son peuple. Mais dans le contexte même du livre d'Isaïe, on ne sait pas à quel personnage historique renvoie ce type d'homme. Des exégètes se sont interrogés sur ce point. Du coup, plusieurs hypothèses de lecture sont possibles, certaines étant référées au personnage d'Ezékias. Nous nous proposons de parcourir les points de vue de quelques exégètes.

2.3.1. H. Cazelles

Cazelles n'étudie pas la figure d'Ezékias dans le contexte restreint d'Is 36-39 mais de l'ensemble des soixante-six chapitres du livre d'Isaïe. Il analyse Is 7. En ce chapitre, Ezékias est appelé « Emmanuel ». Ce nom qui lui est donné évoque la puissance de Dieu sur l'héritier du trône. Mais il est surprenant de voir qu'il ne le porte plus en Is 17,12-14. Ce changement n'est pas un fait fortuit : il serait dû à sa mauvaise conduite. En effet, Ezékias a abandonné Yhwh pour signer des alliances avec les nations étrangères, en particulier avec l'Égypte. Ainsi, à en croire Cazelles, la lecture du livre d'Isaïe nous invite à distinguer deux moments. Dans un premier temps, Isaïe a porté son attention sur le personnage d'Ezékias, en qui il a cru voir l'accomplissement de l'oracle sur la naissance du messie. Mais fortement déçu par le comportement du roi, il s'est ensuite ressaisi, s'étant aperçu qu'Ezékias non plus incarnait la promesse du salut par Yhwh pour son peuple²⁹.

2.3.2. P. R. Ackroyd

Nous l'avons souligné, les critiques voient dans le personnage d'Ezékias (Is 36-39) l'accomplissement de la prophétie d'Is 7 qui parle de la naissance de l'enfant royal. Ackroyd s'interroge sur les indices qui militent en faveur de cette hypothèse. Selon lui, la clé de l'interprétation se trouve en Is 9,1-6. Ce texte est un oracle sur un nouveau et idéal roi davidique. Le même thème est repris en Is 53,3. Mais Is 7 et Is 36-39 sont parallèles à Is 9. En effet, les deux textes parlent respectivement d'Akhaz et d'Ezékias, deux personnages porteurs de la promesse du salut à la maison de David, promesse dont il est question en Is 9³⁰.

²⁹ H. Cazelles, *Ibid.*, pp. 76.79.

³⁰ Cf. P. R. Ackroyd, "Isaiah...", pp. 20-21.

2.3.3. A. Laato

Laato établit des parallèles entre Is 6,1-9,6 et Is 36-37. Du point de vue littéraire, les deux textes accusent des liens étroits : l'expression « le zèle de Yhwh Tsabaoth » qui renvoie à la guerre syro-éphraïmite en Is 9,6b est reprise en Is 37,32 où il est question de la défaite de l'armée assyrienne au temps d'Ezékias. Comme en Is 7, le contexte d'Is 36-37 est également un contexte de crise politique. De part et d'autre, l'enjeu porte sur l'attente du peuple, qui a besoin d'un roi, d'un messie ou libérateur. En Is 7, Akhaz est caractérisé par son manque de foi en Yhwh. En revanche, en Is 36-37 le pieux roi Ezékias est idéalisé dans son rôle, car il a confiance en Yhwh. Ainsi, par rapport à Is 7, Is 36-37 marque un nouveau départ pour la maison de David. Il rend intelligible la prophétie sur Emmanuel au moyen de la figure d'Ezékias dont la naissance est probablement survenue au moment de la crise syro-éphraïmite (Is 8,23b-9,6)³¹.

Laato étudie également Is 16,5. Il souligne les parallèles qui existent d'une part entre ce texte et Is 9,5-6, d'autre part entre Is 9,5-6 et Is 15-16 ; 24-27 ; 50,10 ; 8,20 ; 9,1. Au terme, il rejoint la thèse développée dans le paragraphe précédent. D'après lui, l'espérance messianique trouve sa réalisation dans la personne d'Ezékias³².

2.3.4. J. M. Ábrego

J. M. Ábrego insiste quant à lui sur la différence entre la pensée du prophète Isaïe et celle de ses disciples. D'après lui, le prophète du 8^e siècle n'a pas ménagé Akhaz, pas plus que son fils Ezékias qui ne pouvait être le roi idéal décrit en Is 9,1-6 en raison de sa politique d'alliance avec l'Égypte (Is 30,1-5.15-17 ; 31,1-3). Il trouve également sans fondement l'assimilation de la naissance d'Ezékias à la prophétie sur Emmanuel. Car, estime-t-il, Ezékias n'est pas encore né au moment de la guerre syro-éphraïmite. Du coup, il propose une nouvelle manière de penser le problème. Pour lui, l'identification d'Emmanuel au roi Ezékias serait l'œuvre des disciples du prophète, dont l'intention était d'opposer Emmanuel à Akhaz³³.

³¹ Cf. A. Laato, *“About Zion...”,* p. 121; Voir également A. Laato, *A Star Is Rising. The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations* “University of South Florida. International Studies in Formative Christianity and Judaism 5”, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1997, pp. 118-119.

³² A. Laato, *“About Zion...” The Book of...,* p. 123-124, analyse aussi Is 55,3-5, l'unique référence au messianisme dans la seconde grande partie du livre d'Isaïe. D'après lui, cette péricope ne peut pas être interprétée dans le sens d'un messianisme collectif. En effet, Is 40-55 suppose que Cyrus est l'instrument choisi par Yhwh pour détruire Babylone et rétablir un nouvel ordre en rapport avec l'exode vers Jérusalem (41,1-7 ; 21-29 ; 44,24-45,7 ; 46,11 ; 48,11-16). Ainsi, pour Laato, le rôle messianique reconnu à Cyrus correspond au visage du roi messianique davidique peint en Is 11; Voir également A. Laato, *The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Programme in Isaiah 40-55*, “CB Old Testament series 35”, Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 1992, pp. 244-245; P. Auvray. – J. Steinmann, *Isaïe*, Paris, Cerf, 1957, p. 9.

³³ J. M. Ábrego, “La esperanza mesiánica...”, p. 419.

Ábrego discute également le sens d'Is 16,1-5 qui annonce une monarchie fondée sur l'amour et la fidélité, le droit et la justice. Contrairement à Laato, il ne met pas ce verset en rapport avec Is 9,5-6 mais avec Is 55,1-5, qui étend la promesse faite à David à toutes les nations (messianisme collectif) selon la perspective d'Is 2,1-5. En ce sens, il écarte toute possibilité de référence de la figure de messie au personnage d'Ezékias³⁴.

3. CONCLUSION

Nous venons de présenter, sur la base de quelques études parcourues, les thèmes de Sion et de messianisme. Les deux thèmes sont importants dans le contexte de notre problématique de recherche, où ils font ressortir la place décisive de la singularité du prophète et du contenu de sa prédication. La thématique de Sion est née à l'importance accordée à l'inviolabilité de la ville de Jérusalem ; le thème du messianisme est quant à lui fondé sur la figure d'Ezékias, personnage au sujet duquel les exégètes se demandent s'il est ou non le roi idéal, c'est-à-dire le messie qui devait venir, celui prédit par Isaïe dans l'oracle sur la naissance de l'enfant Emmanuel.

³⁴ *Ibid.* La différence entre les deux exégètes est due au fait que l'un, Ábrego, a étudié la question du point de vue diachronique tandis que l'autre, Laato, l'a fait du point de vue synchronique.

DEUXIEME PARTIE

La syntaxe verbale

Dans un livre comme la Bible hébraïque où le texte pose bien des problèmes au lecteur moderne, la compréhension des formes verbales mérite toute notre attention. C'est pourquoi nous nous proposons ici d'étudier celles qui structurent Is 36-39. Nous ne les analyserons pas de n'importe quelle manière, mais à partir de leur emploi et leur fonction concrète dans le texte. Pour cela, nous exposerons d'abord le modèle théorique de la linguistique textuelle de Weinrich (chapitre IV). Une fois explicitée son exploitation dans le cadre de la syntaxe verbale de l'hébreu biblique, nous l'appliquerons ensuite à chacun des quatre chapitres qui composent le récit d'Is 36-39 et qui correspondent aux chapitres V, VI, VII et VIII du présent travail. Dans un dernier chapitre (IX), nous ferons une récapitulation des acquis de la lecture.

CHAPITRE IV

LE MODELE THEORIQUE DE LA LINGUISTIQUE TEXTUELLE

Certaines études faites de nos jours sur la syntaxe de l'hébreu biblique font une large place à la méthode d'analyse des textes du linguiste allemand Harald Weinrich¹. Cette méthode, appelée « linguistique textuelle » et pratiquement basée sur l'étude des langues modernes, propose une approche des formes verbales en rapport avec tous les signes linguistiques impliqués dans le processus de communication. Cette orientation inscrit Weinrich dans un cadre précis, qui est la linguistique structurale. C'est pourquoi les deux étapes de cet exposé s'intéresseront d'abord au développement du modèle structural, puis à la présentation de la théorie du temps de Weinrich qui en est le prolongement.

1. METHODE STRUCTURALE

Le vocable « structural » est un terme courant mais technique. Il demande donc à être explicité. Cependant nous ne ferons pas le tour d'horizon d'auteurs. Nous retenons la définition de Weinrich qui, pour sa compréhension, se réfère à l'usage scientifique consacré. En effet, Weinrich entend par « structurale », « la linguistique qui – sur la base du *Cours de linguistique générale* de Ferdinand de Saussure² – étudie les signes de la langue³ d'après leur valeur positionnelle dans de larges ensembles structuraux (...), au lieu de les considérer isolément ou dans une perspective purement historique

¹ H. Weinrich, *Le temps. Le récit et le commentaire*, « collection Poétique », Paris, Seuil, 1973 (Titre original en allemand).

² Ferdinand de Saussure fit connaître les idées personnelles de ses recherches en donnant trois cours sur la linguistique générale, en 1906-1907, 1908-1909 et 1910-1911. Le livre présenté au public est une reconstitution sur la base du dernier cours (1910-1911). Pour plus d'informations lire, F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, Publié par Charles Bally et Albert Séchehaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Paris, Payot, 2005, pp. 7-11.

³ Ferdinand de Saussure prend la langue pour norme de toutes les autres manifestations du langage. Et par langue, il entend un système de signes exprimant des idées. Pour lui, ce système est comparable à d'autres systèmes tels l'alphabet des sourds-muets, les rites symboliques, les formes de politesse, les signaux militaires, etc. Cependant, l'enjeu de cette comparaison ne porte pas sur l'identité des systèmes, car de Saussure laisse entendre une distinction selon laquelle la langue est le plus important de tous les systèmes. Comme produit social, la langue est indépendante de l'individu ; elle est identique pour tous les membres d'une même société par rapport auxquels elle fonctionne sous la forme d'une somme d'empreintes déposées dans le cerveau de chacun. Voir F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, pp. 25.33.38.

(« diachronique ») »⁴. Autrement dit, lorsqu'il s'agit d'étudier les signes de la langue, l'analyse structurale postule que « tout repose sur des rapports »⁵. Ces rapports peuvent être soit syntagmatiques, soit associatifs ou paradigmatiques⁶. L'étude de ces deux niveaux suppose la mise en place d'autres notions, notamment celles de phrase et de texte.

1.1. Le niveau syntagmatique

Le niveau syntagmatique renvoie au déploiement linéaire du texte, c'est-à-dire à la disposition des signes linguistiques en unités successives ou dans une structure syntagmatique⁷. Pour F. de Saussure, les signes d'un texte ne se présentent pas à l'état isolé ; articulés les uns aux autres, les signes tiennent leur valeur de la situation d'opposition à ce qui précède ou ce qui suit, ou à toutes les deux positions. Ferdinand de Saussure parle ici d'un type de rapport *in praesentia*, c'est-à-dire un rapport fondé sur des termes donnés dans une série effective⁸.

1.2. Le niveau paradigmatique

Mais la langue n'est pas à considérer de ce seul point vue. Il y a un autre type de rapports appelés associatifs ou rapports *in absentiae*. Ici, les signes sont associés dans une série mnémonique virtuelle. Ils constituent avec les autres signes de la même famille un sous-système syntaxique appelé « paradigme ». Le locuteur dispose de ce paradigme qui fait partie de son trésor intérieur et à l'aide duquel un mot qu'il a dans sa mémoire fait appel à d'autres groupes de mots (également inscrits dans son cerveau) qu'il fait advenir sur la base des rapports très divers⁹.

1.3. Rapport entre les deux niveaux

Si le mécanisme de la langue résulte de ces deux sortes de comparaison, c'est-à-dire des rapprochements qui sont tantôt syntagmatiques tantôt associatifs ou paradigmatiques, il convient de signaler que dans l'esprit de F. de Saussure, les deux groupements se conditionnent réciproquement¹⁰. De ce fait, Weinrich estime que le maître de Genève est indemne de tout soupçon, car d'après lui, les idées de F. de Saussure sont si claires que des deux dimensions, syntagmatique et paradigmatique, l'une ne peut l'emporter sur l'autre. Or, constate Weinrich, dans l'histoire de la science linguistique, les linguistes ont principalement porté leur attention vers la

⁴ H. Weinrich, p. 12.

⁵ Cf. F. De Saussure, *Cours de linguistique générale*, p. 170.

⁶ *Ibid.*, p. 170 ; H. Weinrich, *Le Temps...*, p. 12.

⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁸ *Ibid.*, pp. 170-171.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, pp. 176-177.

paradigmatique. Du coup, leurs recherches ont débouché sur la fixation des choses relatives à la langue en grammaires et dictionnaires¹¹.

Pourtant, poursuit-il, cette approche qui essaie d'expliquer le système à partir de son origine et de son évolution laisse échapper une autre dimension non moins importante, celle qui aborde les signes de la langue d'après leur valeur relationnelle dans les textes¹². Dès lors, Weinrich trouve que la syntaxe ne pourra être le lieu adéquat d'une théorie des temps que si elle se débarrasse de sa vision fort restreinte limitée à l'étude de la phrase prise en son statut de plus haute unité à laquelle puisse se référer la linguistique¹³.

Il y a peut-être bien, derrière les annotations précédentes, l'idée que Weinrich cherche à renoncer au cadre de la phrase. Cette conception paraîtrait fautive, surtout qu'elle ne nous serait d'aucun secours dans le contexte du présent travail sensé prendre en compte tous les niveaux de composition du texte. En effet, Weinrich qui se garde de devenir unilatéral ne rejette ni la grammaire ni le dictionnaire. Rien ne lui interdit dans ses recherches de prendre en considération le niveau de la phrase.

1.4. Le sens de la phrase

Loin d'ignorer les descriptions à caractère paradigmatique, Weinrich les trouve nécessaires car sans elles, observe-t-il, la linguistique qui en a besoin n'aurait aucune utilité¹⁴. Toutefois, il ne trouve aucun motif qui justifie le privilège accordé à la phrase par rapport au texte. Car d'après lui, toute interprétation qui s'appuie sur le cadre de la phrase rendrait mal justice au texte¹⁵.

Si dans sa perspective méthodologique Weinrich n'accorde pas d'intérêt à la phrase, il s'agit des phrases conçues comme unités linguistiques indépendantes, c'est-à-dire les phrases isolées ou les phrases le plus souvent fabriquées pour l'occasion sans indication de contexte¹⁶. A l'opposé de cette première orientation, Weinrich accepte d'étudier la phrase à travers le contexte qui l'entoure, c'est-à-dire le texte. D'après lui, seul le contexte donne à la phrase un éclairage syntaxique complet sur sa situation comme unité linguistique¹⁷. D'ailleurs, sa conception de la phrase rejoint cette description. En effet, il entend par « phrase » une unité de taille moyenne située quelque part entre le texte et les phonèmes¹⁸. Autrement dit, le cadre de la phrase résulte d'un travail préalable qui suppose d'une part la construction et d'autre part la segmentation.

¹¹ Ce sont deux modèles de production dans lesquels les signes sont systématiquement ordonnés dans des paradigmes de séries formelles ou de champs sémantiques. Cf. H. Weinrich, *Le Temps*, p. 12.

¹² *Ibid.*, pp. 11-12.

¹³ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴ *Ibid.*, p. 13.

¹⁵ *Ibid.*, p. 113.

¹⁶ *Ibid.*, p. 243.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸ Un phonème est une unité phonique distinctive ; il est dit de deuxième articulation par rapport au morphème qui est de première articulation. Lire A. Martinet, *Eléments de linguistique générale* (première édition 1960), « collection U 2 », Paris, Armand Colin, 1970, 1-9, p. 16.

Dans un premier temps, le linguiste peut partir des phonèmes pour construire des unités plus grandes que la phrase, aussi bien qu'il peut, dans un second temps, partir d'un ensemble plus large pour pousser la segmentation en direction d'unités plus petites¹⁹. De cette manière, la phrase ne peut être étudiée que dans une théorie linguistique plus englobante, où les relations entre les termes sont régies par les lignes de force de ce système et non par de diverses recommandations des grammairiens.

1.5. La notion de texte

Ces observations brièvement schématisées ont conduit le penseur allemand dans une perspective méthodologique qui s'explique en termes de « linguistique textuelle ». « Loin d'entourer la phrase d'égards particuliers », dit Weinrich, « notre questionnement partira des *textes* »²⁰. Et par « linguistique textuelle », il entend « un véritable programme de travail, aujourd'hui urgent, et qui promet des résultats significatifs ». Il précise sa pensée : « il s'agit, entre autres, de faire éclater, en phonologie, le cadre de la syllabe, en sémantique celui du mot et surtout, en syntaxe, celui de la phrase »²¹. Cela est bien perceptible. C'est dans le cadre du texte que Weinrich entend replacer tous les problèmes linguistiques, en l'occurrence phonème, monème (morphème et lexème) et syntagme²².

Par « texte », Weinrich entend une succession signifiante de signes de la langue entre deux ruptures manifestes de communication. Et pour ce qui est de la communication écrite, Weinrich précise que les signes manifestes renverraient par exemple aux limites matérielles d'un livre, notamment les deux volets de la couverture ; ils renverraient également à de multiples divisions qui ménagent des ruptures au cours de la communication. En ce sens, un texte peut avoir des niveaux différents, qui peuvent aller de simples passages (quel que soit leur longueur) à des larges ensembles structuraux²³. Mais il s'ouvre ici une question : quelle peut être la portée des signes linguistiques dans un texte ?

1.6. La portée des signes linguistiques

Un texte est constitué de signes. Cependant Weinrich ne prétend pas les analyser tous, il fait un choix. S'il laisse de côté les autres signes, cela ne veut pas dire qu'il les

¹⁹ Voir H. Weinrich, *Le Temps*, p. 13.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p. 14. Le monème est l'unité significative minimale. On distingue les lexèmes ou monèmes lexicaux des morphèmes ou monèmes grammaticaux. Les premiers appartiennent à des inventaires illimités, par exemple les dictionnaires tandis que les seconds appartiennent à des inventaires limités (prépositions, pronoms, conjonctions, articles, adverbess...). Lire A. Martinet, *Éléments...*, 1-9, p. 16 ; 4-19, p. 119.

²³ H. Weinrich, *Le Temps*, p. 13

écarter comme irrecevables par principe, mais les juge au vu des résultats des textes analysés. De ce point de vue, il opte pour les signes à « récurrence obstinée »²⁴.

Pour préciser sa problématique, Weinrich n'applique pas les calculs de fréquence dans les textes à la répétition d'un signe particulier, mais à celle d'un groupe de signes²⁵. De ce fait, il constate, par-delà la diversité des genres littéraires ou des situations de locution, que les valeurs récurrentes faibles de certains signes contrastent avec les fréquences élevées des autres signes, en particulier les formes verbales. Ce constat qu'il fait dans le domaine des études linguistiques n'est pas vain, car selon lui, tout « semble indiquer qu'avec le temps, une catégorie essentielle est en jeu »²⁶. Du coup, il nous invite à aborder l'étude des textes sous cet angle qui constitue la spécificité de sa pensée.

2. LES SIGNES TEMPORELS

Nous avons vu que pour rendre fructueux le concept de linguistique textuelle et pouvoir établir des probabilités transitionnelles, c'est-à-dire le déploiement linéaire des signes textuels, Weinrich a opté d'opérer avec un nombre réduit de signes, notamment les signes temporels²⁷. D'après lui, ces morphèmes qui ont l'avantage de revenir avec une grande fréquence dans des textes offrent d'excellentes conditions d'observation²⁸.

2.1. Les trois axes du système temporel

Dans sa construction d'une théorie des temps, Weinrich ne décrit pas les temps un à un, mais les étudie du point de vue des fonctions qu'ils jouent dans les textes. Sous cet aspect, il distingue trois axes d'analyse :

1. Attitude de locution (récit / commentaire) ;
2. Perspective de locution (information rapportée / degré-zéro / information anticipée) ;
3. Mise en relief (premier plan / arrière-plan).

Sous ce triple point de vue, Weinrich n'analyse pas tous les temps du français. Il considère exclusivement les formes verbales finies. D'une fréquence élevée, ces formes

²⁴ H. Weinrich, *Ibid.*, p. 14.

²⁵ *Ibid.*, p. 16.

²⁶ *Ibid.*, p. 20.

²⁷ Les formes temporelles étudiées par Weinrich sont particulièrement celles du français. Nous les retenons pour leur valeur d'indication et de suggestion par rapport aux formes de l'hébreu biblique.

²⁸ H. Weinrich, *Le Temps*, p. 199. Nous avons noté plus haut que ces signes n'assurent pas à eux seuls la construction des textes ; ils sont à mettre en rapport avec d'autres signes de la langue. Et parce que la compréhension de leurs valeurs syntaxiques est à situer au niveau de la chaîne verbale, il va de soi que leur étude implique *ipso facto* celle des autres signes avec lesquels ils entrent en relation sur l'axe syntagmatique. Voir, à ce propos, Weinrich, *Le Temps*, p. 227.

donnent plus d'information que les formes « semi-finies »²⁹ qui ne donnent pas une information sur tous les aspects de la situation de locution et qui, du même coup, dépendent d'une autre information, qui vient en général des formes finies³⁰.

2.1.1. Attitude de locution

Weinrich, qui s'occupe principalement du français dans ses analyses, divise en deux groupes (groupe I et groupe II) les principaux temps de cette langue³¹. Il se propose d'appeler « monde » cet objet sémantique qui peut prendre différentes formes de communication. Ainsi, les temps du groupe I ont rapport au « monde commenté », ceux du groupe II au « monde raconté ». Précisons que le vocable « monde » n'est pas à prendre au sens ontologique. Weinrich s'en sert simplement pour résumer tout ce qui peut être objet de communication³².

Weinrich attribue à chaque groupe une fonction distincte. Les temps du groupe I ont une fonction commentative, ceux du groupe II une fonction narrative. Le groupe I comprend : le passé composé, le présent et le futur. Au groupe II appartiennent le plus-que-parfait, le passé antérieur, l'imparfait, le passé simple et le conditionnel. Les temps du groupe I (commentaire) ont des liens étroits avec la première et la deuxième personne, qui désignent respectivement le locuteur et l'auditeur. En revanche, ceux du groupe II (récit) sont le plus souvent liés à la troisième personne, un tiers absent, personne ou chose, de qui l'on parle³³.

Récit et commentaire constituent deux situations de locution. Tous les deux règlent l'attitude des partenaires par rapport à l'information. Le commentaire se caractérise par son surcroît de tension, que l'on peut apercevoir dans les gestes des personnages ou dans leurs manières de parler et d'écouter. Lorsque le locuteur parle, son attitude est tendue. Ce dont il parle n'est pas éloigné de sa personne, mais le concerne et fait en sorte que cela concerne également celui à qui il s'adresse. Du coup, les signaux syntaxiques échangés entre lui et son partenaire tendent à faire sentir à chacun cette tension de l'attitude de locution. C'est à ce niveau que réside le caractère dangereux et offensif des paroles non narratives. En revanche, le récit prend l'autre extrême. Il est caractérisé par la détente. Ce n'est pas l'objet de l'information qui compte (que celle-ci soit importante ou non), mais l'attitude du narrateur qui, en racontant son histoire, évite de provoquer chez son partenaire des réactions immédiates.

²⁹ Parmi ces formes, Weinrich cite l'infinitif, le participe, le subjonctif et l'impératif. Voir H. Weinrich, *Ibid.*, pp. 282-288.

³⁰ Cf. H. Weinrich, *Le Temps*, p. 286-287.

³¹ Nous avons signalé que Weinrich se sert du français à titre indicatif. Dans la présentation de sa théorie du temps, il évoque surtout des exemples du français. Autrement dit, la division des temps en deux groupes est supposée structurer toutes les langues humaines, l'hébreu biblique y compris.

³² H. Weinrich, *Le Temps*, p. 23.

³³ *Ibid.*, p. 69.

Ainsi, en se servant des temps du groupe II, le locuteur avertit l'auditeur qu'il s'agit d'un récit et qu'il peut l'écouter de manière détendue et sans tension³⁴.

2.1.2. Perspective de locution

Les temps ont une autre fonction : celle d'exprimer le rapport entre temps du texte et temps de l'action. Le temps du texte est divisé selon deux directions fondamentales : l'information préalable ou la rétrospection et l'information à venir ou la prospection. Le temps de l'action est celui auquel correspond le contenu de la communication qui, comme nous venons de le voir, peut être soit rapporté, soit anticipé. Les deux temps ne sont pas toujours à mettre en écart l'un de l'autre : ils peuvent aussi coïncider. Ce phénomène arrive lorsque le texte lui-même devient action, comme dans le cas du discours performatif où l'énoncé constitue simultanément l'acte auquel il renvoie. Mais le plus souvent temps du texte et temps de l'action ne coïncident pas, ils divergent, le temps de l'action pouvant précéder le temps du texte, ou se situer après lui³⁵.

Les temps des groupes I et II (attitude de locution) ont donc pour fonction d'exprimer ce décalage entre temps du texte et temps de l'action. Ils invitent l'auditeur soit à regarder en arrière pour en rapporter l'information, soit à se tourner vers ce qui va arriver pour l'anticiper. Dans le monde commenté, le passé composé exprime la rétrospection ; à l'inverse le futur marque la prospection. Dans le monde raconté, le plus-que-parfait et le passé antérieur sont à la disposition du narrateur pour exprimer la rétrospection, tandis que le conditionnel lui permet d'anticiper toute information encore en mode d'attente³⁶.

Dans l'étude des fonctions rétrospective et anticipative, nous n'avons pas évoqué tous les temps constitutifs des deux groupes. Le présent manque dans le monde commenté, l'imparfait et le passé simple dans le monde raconté. Ces trois temps ne marquent ni la rétrospection ni la prospection. Ils représentent le point zéro de la communication : le présent pour le monde commenté, l'imparfait et le passé simple pour le monde raconté. Dans un texte où l'on trouve les formes du présent, de l'imparfait ou du passé simple, le problème du rapport entre temps du texte et temps de l'action est tout simplement laissé ouvert, le locuteur ne voulant pas attirer l'attention de son partenaire sur cet asynchronisme³⁷.

2.1.3. Mise en relief

Enfin, les temps ont pour fonction de donner du relief au texte par contraste entre premier plan et arrière-plan. Le narrateur peut décider de maintenir au premier

³⁴ *Ibid.*, pp. 30-34.

³⁵ *Ibid.*, p. 68.

³⁶ *Ibid.*, pp. 69-70.

³⁷ *Ibid.*, p. 69.

plan certains contenus de son discours et repousser d'autres dans l'ombre de l'arrière-plan. Le premier plan est un tempo narratif plus rapide, il est constitué d'événements importants, c'est-à-dire ce pourquoi l'histoire est racontée et qui peut donner à l'auditeur l'envie de laisser un instant ses occupations pour écouter l'histoire qui lui est proposée. En revanche, l'arrière-plan est un tempo narratif lent. Il comprend le plus souvent les circonstances secondaires, c'est-à-dire ce qui, au fond, ne peut pas aller tout seul, mais aide l'auditeur à s'orienter à travers l'histoire qui lui est racontée et en même temps lui en rend l'écoute plus facile³⁸.

C'est de cette manière que la syntaxe oriente le lecteur au cours d'une situation de communication. Pour atteindre ses attentes, estime Weinrich, le lecteur fera mieux de s'en remettre à des transitions temporelles, de porter son attention sur le rôle des temps dans la structure des textes. En écrivant son texte, l'auteur met à la disposition du lecteur les transitions temporelles. Ce sont elles qui l'aideront au cours de son parcours à observer l'évolution des objets racontés dans le texte³⁹.

Dans le monde commenté, cette fonction d'apporter du relief dans le discours en différenciant le premier plan de l'arrière-plan revient à la situation même du langage. Locuteur et auditeur étant tous deux présents au moment du processus de communication, gestes et éléments déictiques déterminent le premier plan du discours. En l'absence de ces éléments, l'objet des paroles échangées entre partenaires recule de lui-même dans l'arrière-plan du discours. Dans le monde raconté, la même fonction est assumée par les couples temporels Imparfait – Passé simple et Plus-que-parfait – Passé antérieur. Dans la répartition de ces couples au cours d'un récit, la loi constante est le principe de leur mélange intime ; c'est le narrateur qui en décide les détails de leur distribution. Mais en règle générale (et donc non absolue), le passé simple et le passé antérieur sont les temps du premier plan, alors que l'imparfait et le plus-que-parfait appartiennent à l'arrière-plan⁴⁰.

2.2. Transitions temporelles

2.2.1. Définition

Par « transition », Weinrich entend le passage d'un signe linguistique à un autre au cours du procès de communication. Mais pour des raisons de complexité des textes, il n'analyse pas tout passage d'un signe linguistique à un autre. Car, estime-t-il, appliquée à tous les signes du texte, la notion de transition n'est pas de grand secours pour une étude concrète en linguistique⁴¹. Pour l'affiner, il préfère la limiter à un cadre restreint, qui est la catégorie des temps⁴². Il s'agit d'un choix capital, car d'après

³⁸ *Ibid.*, p. 115.

³⁹ *Ibid.*, pp. 111-112.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁴¹ *Ibid.*, p. 199.

⁴² *Ibid.*, p. 225.

Weinrich, l'étude des temps promet des découvertes profitables⁴³. Du coup, le fait de limiter la notion de transition à la seule catégorie des temps nous conduit à une première conclusion que le procès discursif se déploie au passage d'une forme verbale à une autre.

2.2.2. *Types de transitions temporelles*

Weinrich se demande dans quelle mesure les transitions entre les formes des temps dans un texte sont aussi des transitions des groupes temporels, c'est-à-dire des transitions qui accomplissent «un saut d'un pôle à l'autre d'une dimension temporelle»⁴⁴. De sa lecture des textes, il déduit que les transitions peuvent être soit homogènes soit hétérogènes. Elles sont homogènes lorsque se succèdent les formes verbales d'une même dimension temporelle (par exemple celles de l'attitude de locution). Elles sont hétérogènes lorsque la forme verbale fait un saut d'un pôle à l'autre d'un point de vue linguistique, par exemple de l'attitude de locution à la perspective de locution.

Les transitions homogènes (représentées par le symbole : \leftrightarrow) tissent la consistance du texte, c'est-à-dire sa textualité. C'est à partir d'elles seulement que l'on peut s'interroger sur le sens du texte. Autrement dit, elles trouvent leur explication dans le cadre de la linguistique textuelle, qui veut qu'un texte soit homogène. En revanche, elles apportent moins d'informations que les transitions hétérogènes (représentées par le symbole : \rightarrow). Cet aspect relatif à la théorie d'information marque le rôle combien indispensable des transitions hétérogènes au cours de tout procès de communication. En effet, la notion d'information suppose que l'auditeur doit au préalable choisir entre plusieurs possibilités. Pourtant, les transitions homogènes ne lui en offrent pas, car elles entraînent l'attente des formes d'un même groupe. En revanche, les transitions hétérogènes sont importantes, car elles modifient son niveau d'information. Cependant elles ne participent pas à la textualité des textes. Du coup, elles sont relativement rares dans les textes. Weinrich, qui a pris soin d'analyser quelques textes, fait ainsi observer la forte prédominance des transitions homogènes sur les transitions hétérogènes. Elles peuvent être interprétées de différents points de vue :

- a. Du point de vue de la mise en relief :
 1. Arrière-plan \leftrightarrow arrière-plan ;
 2. Premier plan \leftrightarrow arrière-plan ;
 3. Arrière-plan \rightarrow premier plan ;
 4. Premier plan \rightarrow arrière-plan.

- b. Du point de vue de la perspective de locution :
 1. Degré zéro \leftrightarrow degré zéro ;

⁴³ *Ibid.*, p. 199.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 201.

2. Information rétrospective ↔ information rétrospective
 3. Information anticipée ↔ information anticipée.
- c. Du point de vue de l'attitude de locution, il s'agit d'opposer les transitions homogènes, c'est-à-dire celles qui se passent au sein d'un même groupe temporel (monde commenté et monde raconté) et les transitions hétérogènes, c'est-à-dire celles qui vont d'un temps narratif à un temps commentatif, ou l'inverse.

2.3. Métaphore temporelle

Weinrich se sert de la notion de « métaphore temporelle » (symbole : >) pour caractériser les transitions temporelles qui affectent deux dimensions du système à la fois. C'est pourquoi il les appelle aussi « transitions hétérogènes de deuxième degré ». En effet, parmi les transitions temporelles hétérogènes, certaines ne touchent qu'à une dimension, alors que d'autres en affectent deux⁴⁵. Dans le cas du français par exemple, le passage du passé antérieur à l'imparfait ne touche pas à une seule dimension du système temporel mais à deux dimensions à la fois : du point de vue de la perspective de locution la rétrospection devient degré zéro, et du point de vue de la mise en relief on va du premier plan à l'arrière-plan⁴⁶.

Pour Weinrich, la notion de métaphore signifie que les transitions temporelles ne constituent pas un phénomène isolé, mais nous orientent principalement vers l'étude linéaire des textes. La métaphore étant une idée complexe, tout signe linguistique est toujours et déjà pris dans une transition hétérogène inattendue, il « ne peut jamais former métaphore à lui seul »⁴⁷. Les morphèmes de temps se trouvent associés à d'autres signes avec lesquels ils exercent concurremment leurs fonctions dans les textes. Parmi ces signes, estime Weinrich, certains, dont les adverbes, les conjonctions, les prépositions, les morphèmes d'affirmation et de négation, jouent un rôle particulier⁴⁸.

Cependant, une question se pose : quelle peut être la valeur de signal d'une métaphore temporelle dans une situation de communication ? Pour Weinrich, la valeur de signal d'une métaphore temporelle dépend en premier lieu des temps directement intéressés⁴⁹. Cette situation se manifeste par exemple lorsqu'un texte bascule brusquement d'une forme temporelle d'une dimension vers une forme qui appartient à une autre dimension. Weinrich voit en cela une preuve selon laquelle la métaphore peut fonctionner comme « signal démarcatif », c'est-à-dire un élément dont peut se servir le narrateur pour délimiter une unité textuelle⁵⁰.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 226.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 228.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 226.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 228.

La valeur de signal d'une métaphore peut aussi dépendre du « contexte temporel plus large ». Dans un texte, le narrateur peut s'écarter du temps directeur pour introduire une métaphore temporelle lorsqu'il entend entourer de quelques réserves ses affirmations ou énoncés. Il n'introduit pas un changement de perspective temporelle, mais cherche plutôt à nuancer l'information qu'il livre au lecteur. De cette manière, ce qui compte c'est le mode d'accueil suggéré au lecteur, non le contenu du texte comme tel. La fonction liée au système temporel n'est donc pas supprimée, mais seulement infléchie par une autre fonction, qui est précisément liée au contexte⁵¹. Un temps peut ainsi perdre la valeur qui lui est propre à l'intérieur du groupe auquel il appartient (narratif ou commentatif) et se voir affecté par le contexte d'un changement de deuxième degré, c'est-à-dire d'une métaphore temporelle qui porte sur la nuance⁵². Cette nuance métaphorique de validité restreinte qui est à découvrir sur l'axe temporel constitutif du texte est parfois renforcée par des signaux syntaxiques secondaires⁵³.

3. LA THEORIE DE WEINRICH EN EXEGESE BIBLIQUE

3.1. Point de départ

Certaines études faites de nos jours sur la syntaxe de l'hébreu biblique réservent plus de place au modèle de linguistique textuelle de Weinrich. Le chemin a été ouvert par W. Schneider qui, pour l'étude des textes bibliques hébreux, proposait une approche des formes verbales à partir de leur emploi et de leur fonction concrète au cours du procès⁵⁴. A ces critères morphologiques et linguistiques, E. Talstra fera subordonner d'autres critères, de type sémantique, mais également essentiels à ce mécanisme fondamental de saisie de sens⁵⁵.

A. Niccacci s'inscrit dans la même problématique. La perspective de lecture qu'il esquisse reprend les travaux de ses prédécesseurs, précisément ceux de Schneider, mais avec un pas de plus notamment dans le domaine des « transitions temporelles »⁵⁶. Cette option d'analyse repose sur un constat manifeste. En effet, comparé aux langues modernes occidentales, l'hébreu biblique connaît un nombre assez limité des formes verbales (cinq au total), que ce soit en poésie ou en prose. Cependant, à la question de savoir si les deux genres possèdent les mêmes règles, Niccacci parcourt d'abord les

⁵¹ *Ibid.*, pp. 232-233.

⁵² *Ibid.*, p. 236.

⁵³ *Ibid.*, p. 235.

⁵⁴ W. Schneider, *Grammatik des biblischen Hebräisch*, München, Auflage, 5^e éd., 1982, ouvrage cité par A. Niccacci, *Sintaxis...*, p. 230.

⁵⁵ E. Talstra, "Text Grammar and Hebrew Bible. I: Elements of a Theory", *BiOr* 35 (1978), pp. 169-174; Idem, "Text Grammar and Hebrew Bible. II: Syntax and Semantics", *BiOr* 39 (1982), pp. 26-38; E. Talstra (éd.): *Narrative and Comment. Contributions Presented to Wolfgang Schneider*, Amsterdam, Societas Hebraica Amstelodamensis, 1995, ouvrages cités par A. Niccacci, *Sintaxis...*, p. 230.

⁵⁶ A. Niccacci, *Sintaxis...*, p. 10.

travaux syntaxiques de Abba Bendavid⁵⁷. Au terme de cette étude, il en arrive à admettre que chacun de ces deux genres littéraires possède des règles qui lui sont propres et qui ne dérivent pas forcément les uns des autres. Et contrairement à l'état actuel des recherches consacrées à la prose qui semblent être en progrès, il estime que les règles sensées être utilisées en poésie sont encore à découvrir⁵⁸.

Le lecteur ne sera donc pas surpris de voir que nos analyses sont assez représentatives de cette ligne d'investigation bâtie hors les sentiers communément admis dans les cercles d'exégèse biblique traditionnelle. Bien entendu, nous ne rejetons pas les autres formes d'analyse des textes. La perspective ouverte par Schneider et prolongée par Niccacci n'est pas la seule possible. Et puisque nous nous retrouvons dans un contexte académique précis, qui est la soutenance d'une thèse, nous admettons que notre choix fait de la méthodologie n'est pas absolu, il peut donc être discuté. D'ailleurs, il convient de signaler que l'introduction du modèle théorique de la linguistique textuelle en exégèse biblique trouve son fondement sur les formes traditionnelles d'analyse des textes bibliques.

3.2. Parcours envisagé

3.2.1. Les formes verbales

Au lieu de comprendre les formes verbales de l'hébreu biblique comme une donnée fixe sur l'axe du Temps (point de vue synchronique), les grammaires traditionnelles⁵⁹ les étudient généralement dans le cadre trop étroit de la phrase, et donc de la micro-syntaxe (point de vue diachronique). En effet, les valeurs des formes temporelles ne sont pas rapportées au procès de communication et à l'ensemble du système, mais c'est tout le système qui est élucidé en fonction des valeurs isolées des formes temporelles. Tel est le cas du *qatal* que la majorité des exégètes considèrent comme un temps narratif. Et pour justifier son absence en des endroits où il devait apparaître, les exégètes argumentent que la forme invertie *wayyiqtol* est devenue tant récurrente que le *qatal* peut manquer en début du récit⁶⁰.

Un autre cas est celui du *wayyiqtol*. S'il peut être établi que chaque forme temporelle remplit une fonction spécifique, il devient surprenant de constater que, dans nos langues modernes, le *wayyiqtol* est traduit par toutes les formes verbales finies. Niccacci qui applique à l'étude des textes la théorie des temps de Weinrich procède

⁵⁷ A. Bendavid, *Biblical Hebrew and Mishnaic Hebrew*, vol. II: *Grammar and Style*, Tel Aviv, Dvir Co. Ltd, 1971; A. Bendavid, *Parallels in the Bible*, Jerusalem, Carta, 1972, ouvrages cités par A. Niccacci, *Sintaxis...*, p. 227.

⁵⁸ A. Niccacci, *Sintaxis...*, pp. 173-176.

⁵⁹ Pour éviter d'absolutiser certains points de vue, retenons que l'expression « grammaires traditionnelles » ne renvoie pas à un dépassement des méthodes en cours, mais tend à indiquer une nouvelle perspective dans la manière d'aborder les textes bibliques.

⁶⁰ P. Joüon – T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew*, I-II, , Roma, Pontificio Istituto Biblica, 1991, § 118c. La même position est soutenue par Th. Lambdin, *Introducción al hebreo bíblico*, Estella, Verbo Divino, 2001, § 98, p. 107.

autrement. Selon lui, les formes verbales de l'hébreu biblique ne nous sont accessibles et ne viennent à nous qu'à travers leurs fonctions dans les textes. Suivant cette approche, il ressort que quel que soit le point de vue considéré, diachronique ou de la linguistique comparée, le *wayyiqtol* demeure la seule forme verbale du récit⁶¹.

3.2.2. Proposition verbale et proposition nominale

Dans le même sens, Niccacci s'est interrogé sur la distinction qui existe entre proposition verbale et proposition nominale. La proposition verbale est une forme syntaxique de coordination ou de juxtaposition. En revanche, la proposition nominale introduit une coupure en vue d'une construction syntaxique de l'arrière-plan.

Selon la définition traditionnelle, une proposition est verbale lorsque son prédicat est une forme verbale finie ; elle est nominale lorsque le prédicat ou l'élément assertif est un substantif⁶². Dans la perspective de Niccacci tout laisse à penser qu'il n'en est pas ainsi. D'après lui, cette distinction longtemps admise par les grammaires ne s'adapte pas à l'hébreu biblique du fait que sa syntaxe présente certaines particularités. Dès lors, il estime qu'en hébreu biblique une forme verbale finie est prédicat du moment qu'elle occupe la première position dans la phrase. Cependant, si elle est précédée d'un autre élément différent de la particule « *waw* », c'est cet élément qui tient lieu de prédicat. En ce sens, la forme verbale remplit la fonction de proposition nominale qui peut, en ce cas, être soit nominale simple (PNS)⁶³, soit nominale complexe (PNC)⁶⁴. Dans le premier cas (PNS) le prédicat (que nous indiquerons désormais par le signe « x ») peut être suivi soit par un participe employé avec article, soit par le relatif *ʾāšer* suivi d'un *qatal*. Cette proposition dont la fonction est d'identifier le sujet qui accomplit l'action produit un phénomène de nominalisation de la forme verbale. Dans le second cas (PNC), l'élément nominal « x » placé en tête de la phrase est mis en valeur. Il est employé avec des formes verbales simples (*qatal* ou *yiqtol*) qui n'occupent pas la première position dans la phrase⁶⁵.

3.3. Les trois axes d'analyse du système temporel en hébreu biblique

Nous avons dit que Weinrich propose d'analyser les textes d'un triple point de vue : l'attitude de locution, la perspective de locution et la mise en relief. Les temps étudiés sont ceux du français. Niccacci reprend les trois axes, mais avec les formes verbales correspondantes du système verbal de l'hébreu biblique :

⁶¹ A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 81, p. 104.

⁶² *Ibid.*, § 6, p. 32.

⁶³ Cette construction syntaxique est caractéristique du style discursif.

⁶⁴ Les constructions de PNC se retrouvent aussi bien dans les récits que dans les commentaires narratifs.

⁶⁵ Pour plus de précision sur ce paragraphe, nous renvoyons à A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 6, p. 32 ; « Appendice », § 1, pp. 178-180.

3.3.1. Attitude de locution : commentaire, récit

Axe temporel	Récit	Discours
	<i>wayyiqtol</i> <i>waw – x – qatal</i>	formes volitives PNC <i>x – yiqtol</i> indicatif <i>weqatal</i> <i>(x –) qatal</i>

3.3.2. Perspective de locution : information récupérée, point zéro, information anticipée

	Rétrospection (↑)	Point zéro (0)	Prospection (↓)
Récit	<i>waw – x – qatal</i>	<i>Wayyiqtol</i>	<i>yiqtol</i>
Discours	<i>x – qatal</i>	Formes volitives <i>(x –) qatal</i> <i>x – yiqtol</i> indicatif PNS	<i>yiqtol</i>

3.3.3. Mise en relief : premier plan et arrière-plan

	Premier plan	Arrière-plan
Récit	<i>Wayyiqtol</i>	PNS PNC <i>weqatal</i>
Discours	<i>(x –) qatal</i> <i>x – yiqtol</i> indicatif PNS	<i>waw – PNS</i> <i>waw – PNC</i>

3.4. Quelques observations

Ici, quelques remarques de compréhension seront peut-être utiles. Nous les ferons à propos des formes verbales de l'hébreu biblique.

1. En hébreu biblique, le récit proprement dit ne commence ni avec le *qatal* ni avec le *weqatal*. Le *wayyiqtol*, qui est le temps non-marqué (degré zéro), reste sa seule forme verbale. Le *qatal* apparaît dans les constructions suivantes : (*waw* –) *x* – *qatal* initial et (*waw* –) *x* – *qatal* non initial. A vrai dire, la construction initiale qui n'est pas de degré zéro ne commence pas le récit. En effet, elle reprend, par rapport au temps du texte, une circonstance antérieure. Le début du récit se fera voir au passage spécifique de ce temps de l'arrière-plan à celui du premier plan (*wayyiqtol* narratif). Quant à la construction non initiale, elle apparaît pour donner une précision par rapport à l'action principale⁶⁶. En revanche, le *yiqtol* est la forme verbale fondamentale du discours. A la différence du récit qui n'admet que le *wayyiqtol* en première position, le discours peut présenter une diversité de formes verbales à la première place⁶⁷.

2. Niccacci ne perçoit pas les métaphores temporelles en hébreu biblique⁶⁸. Cette observation qui n'est pas émise de manière catégorique mérite toute notre considération, et Niccacci peut bien avoir raison. Si les transitions hétérogènes qui ne participent pas à la textualité des textes sont rares dans des langues qui présentent un nombre élevé de formes verbales, elles doivent davantage l'être en hébreu biblique où le nombre de formes verbales est beaucoup plus limité. Toutefois, nous estimons que le constat relevé par Niccacci porte sur l'une des orientations métaphoriques décrites par Weinrich, notamment celle concernant les temps directement intéressés et utilisés comme signaux démarcatifs⁶⁹. Ce phénomène a rapport aux temps proprement dits, il ne va pas plus au-delà.

Mais par l'hypothèse, nous considérons qu'en hébreu biblique les métaphores temporelles peuvent être perceptibles au second niveau, qui a rapport à la nuance. En effet, le langage de la nuance permet de considérer les transitions temporelles dans un contexte plus large. Autrement dit, les temps étant modifiés par l'entourage, il peut arriver qu'ils se déportent vers une nouvelle fonction textuelle liée à leur emploi métaphorique⁷⁰. Certes, nous n'avons pas à transposer ce qui est dit des langues modernes à l'hébreu biblique. Cependant, nous nous appuyons sur le fait que certains phénomènes sont identiques au genre humain. En ce sens, l'hypothèse émise trouve toute sa valeur. Seulement, il va falloir qu'Is 36-39 nous permette de l'illustrer en certains endroits de nos analyses. Au cas contraire, elle sera irrecevable.

3. Dans son étude, Niccacci ne s'intéresse pas aux transitions homogènes (\leftrightarrow). Il trouve qu'elles sont moins nombreuses en hébreu biblique alors qu'elles présentent une fréquence beaucoup plus élevée dans les langues modernes. Dans le récit, on les trouve dans les chaînes narratives de *wayyiqtol* et dans le commentaire, dans les chaînes discursives de *weqatal*, de formes volitives et d'impératifs. Cela étant, il porte son

⁶⁶ A. Niccacci, *Sintaxis...*, p. 40.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 104.

⁶⁹ Cf. A. Weinrich, *Le Temps*, p. 228.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 232.

attention sur les transitions hétérogènes (→). Selon lui, celles-ci posent plus de problèmes d'interprétation que les transitions homogènes⁷¹. Nous respecterons donc ce choix méthodologique dans l'étude d'Is 36-39.

4. LE TEXTE

4.1. Forme et présentation

Le texte choisiTM⁷², sous sa forme finale écrite (selon les principes de la *Literarkritik* et *Redaktionsgeschichte*)⁷³, comporte un dispositif graphique caractérisé par sa division actuelle en chapitres et versets, individualisé par toutes sortes de titres et de sous-titres dans nos éditions en langues modernes. Nous affirmons, à l'instar de Greimas, que ce critère organisationnel du discours qu'on aimerait considérer comme quasi naturel ne possède « qu'un caractère indicatif, c'est-à-dire facultatif et non-nécessaire »⁷⁴.

En effet, le texte biblique, à l'instar de tous les autres textes antiques, était à l'origine dépourvu de marques externes de composition. Les indices externes de structuration sont, si l'on s'en tient à cette certitude, des marques évidentes de l'intervention directe des critiques littéraires. Ainsi en est-il de la division actuelle des livres bibliques en chapitres et versets. La division en chapitres qui est l'œuvre d'Etienne Langton remonte aux premières années du 13^e siècle après Jésus-Christ, et celle des chapitres en versets ne fut introduite qu'en 1551 par Robert Estienne⁷⁵. Et parce que le texte original ne possède pas de titres, nous n'oserions pas nous inspirer de ceux de nos éditions modernes ni en proposer à notre tour comme critères de structuration d'Is 36-39. Seules les propres marques de composition du récit seront retenues au cours de notre essai de lecture. Ces observations ne veulent pas dire que nous voulons renoncer aux divisions en chapitres et versets. Nous reconnaissons

⁷¹ A. Niccacci, *Sintaxis...*, p. 104.

⁷² D'après la quatrième édition de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (BHS) qui est le document le plus souvent utilisé par les exégètes et commentateurs de l'Ancien Testament. Ce document est basé sur un manuscrit, le codex de *Leningrad B 19^a*, dont la valeur réside dans l'activité grammaticale développée par les savants juifs (massorètes) en Tibériade aux 9^e et 10^e siècles après Jésus-Christ. La plupart des traductions en langues modernes sont faites sur la base de cette édition de la Bible hébraïque. Le manuscrit de Leningrad B 19^a est aussi appelé *Firkovisch* (F), qui est le nom de la collection dans laquelle il se trouve inséré dans le musée de Petersburg. Lire Th. Römer – J. D. Macchi, *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 7.

⁷³ La critique littéraire part du texte actuel qu'il redistribue dans ses sources écrites ; la critique rédactionnelle retrace la genèse du texte dans les différents stades de son évolution.

⁷⁴ A. J. Greimas, *Maupassant. La sémiotique du texte : exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976, p. 19.

⁷⁵ La plus ancienne capitulation des livres bibliques est celle du *Vaticanus* (B). Elle date du 4^e siècle après Jésus-Christ. Lire B. M. Metzger, *The Text of the New Testament. Its transmission, Corruption, and Restoration*, New Cork and London, Oxford University Press, 1964, p. 22; R. Meynet, *L'analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible*, Paris, Cerf, 1989, note 1, p. 177.

qu'elles ont été établies en fonction d'une certaine organisation sémantique et syntaxique. Cependant, nous leur accorderons une valeur relative, non pas absolue.

4.2. Structuration

4.2.1. *Les signes linguistiques*

Les signes linguistiques, avons-nous vu, sont engagés dans une double structure : paradigmatic et syntagmatic⁷⁶. Comme sous-système de la syntaxe, la grammaire appartient à la structure paradigmatic. Elle résulte d'un travail de « mise en fiches » des textes, car elle étudie les signes d'un point de vue purement historique. En revanche, la syntaxe nous conduit dans une perspective méthodologique qui étudie les signes de la langue d'après leur valeur positionnelle dans les textes.

Nous tiendrons compte de toutes les deux dimensions. Nous ferons recours aux catégories de la grammaire du texte, notamment à celles de la syntaxe, à laquelle nous annexerons la morphologie. Ces catégories ont l'avantage de refléter la segmentation effective du texte et de ses parties. Car, comme tout texte ancien, l'hébreu biblique se présente à nous tel un monument qui regorge bien des mystères à déchiffrer. Il se sert d'un nombre limité de symboles, mais pour un sens beaucoup plus large. L'exemple typique est l'emploi de la conjonction *waw*, qui est une « cheville ouvrière »⁷⁷ de la phrase hébraïque. Et par là, l'effort qui nous est imposé de penser la trajectoire qu'elle imprime à toute unité linguistique dans laquelle elle apparaît. Les écarts et les différences suggérés dans nos langues modernes entre deux ou plusieurs signes sont souvent condensés ici en un seul. Les problèmes de ce genre sont multiples et nos interprétations seront incorrectes ou approximatives aussi longtemps que nous n'aurions pas compris la fonction syntaxique de ce symbole au cours du procès de communication.

4.2.2. *Les critères de structuration*

Selon Niccacci, le critère fondamental à prendre en compte lorsqu'il s'agit de diviser le texte en propositions simples reste la présence d'un verbe fini. Certes, les doutes peuvent surgir à propos des constructions *ʔāšer* + verbe fini. En principe, ces constructions équivalent à un complément d'objet, un participe ou un adjectif. Mais Niccacci leur donne le statut de proposition complète lorsqu'elles se trouvent dans des phrases complexes, où généralement elles sont mises en rapport avec le substantif qui les précède⁷⁸. Il n'y a pas que ces critères. Niccacci en mentionne d'autres, qui doivent

⁷⁶ Si, du point de vue grammatical, on peut dire que les phrases sont isolées les unes des autres, il conviendrait en même temps de reconnaître que du point de vue syntaxique elles sont en position de subordination, le texte allant de 36,1 à 39,8.

⁷⁷ L'expression est de P. Joüon.

⁷⁸ A. Niccacci, *Sintaxis...* « Appendice », § 1, pp. 179-180

également être pris en compte et qui, en général, sont référés à des structures qui ne présentent pas des formes verbales finies. Il s'agit des constructions syntaxiques *casus pendens*, de toutes les constructions nominales ou adverbiales qui fonctionnent comme premier membre d'une phrase composée (protase-apodose) ainsi que des mots ou expressions qui, du point de vue grammatical, sont considérés comme des unités de sens. A toutes ces constructions, Niccacci leur accorde le statut de phrase⁷⁹.

Ces critères adoptés pour la division du texte en propositions ou phrases simples ne sont pas absolus ; ils peuvent être sujets à discussion. Cependant, il convient de signaler que le fait de les avoir exploités nous a permis d'avoir un peu plus de lumière sur des questions structurelles et sémantiques longtemps restées sans réponse dans l'étude d'Is 36-39.

4.3. Précisions terminologiques

Il convient de préciser, avant analyse, quelques notions ou concepts syntaxiques qui apparaîtront le plus souvent dans le texte :

- « *Phrase bimembre / période / phrase complexe ou phrase composée* » : il s'agit d'une construction syntaxique référée à la phrase contenant deux membres (protase-apodose). Elle est appelée en espagnole « *oración bimembre* », en italien « *schema sintattico a due membri* » et en anglais « *Two-elements syntactic construction* »⁸⁰.

- La *protase* et l'*apodose* sont des catégories de la rhétorique classique qui, pour un lecteur du français, s'inscrivent le plus souvent dans le cadre des phrases complexes de forme conditionnelle. Apodose, qui vient du grec *apodosis* : restitution, est la proposition principale. Elle suit la subordonnée (protase, du grec *protasis* : ce qui est mis avant)⁸¹. Les exégètes les emploient dans un sens plus large, notamment dans le cadre d'une phrase à deux membres. Lorsqu'il s'est produit un arrêt dans le mouvement de la pensée exprimée dans le premier membre (protase), le second (apodose) reprend vivement le cours de la pensée. Cela se fait le plus souvent à l'aide d'un *waw* (qui peut aussi manquer) appelé *waw* d'apodose, de reprise, ou encore de raccord⁸².

- *Casus pendens* : il s'agit d'une construction syntaxique (nom ou pronom) placée en tête d'une phrase, comme élément extra-positionnel. Etant en position d'indépendance, cet élément se trouve repris dans la proposition qui suit au moyen d'un

⁷⁹ *Ibid.*, § 1, p. 180. En certains endroits, par exemple en Is 36,26, on pourrait penser que la segmentation est excessive vu le nombre insignifiant de termes formant une proposition. Mais, il s'agira là d'une structuration qui respecte ces critères dont l'objectif porte sur la saisie de la syntaxe et de la sémantique.

⁸⁰ A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 96, note 4, p. 118.

⁸¹ Lire J.-N. Aletti, M. Gilbert, J.-L. Ska, S. de Vulpillières, *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris, Cerf, 2005, pp. 113.122. Ils proposent un exemple (p. 113) : « Chaque fois qu'il vient [protase], nous allons au théâtre [apodose] ».

⁸² A. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut biblique Pontifical, 1947, § 176, pp. 529-532 ; A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 96, p.118.

pronom personnel relais ou pronom de référence. De cette manière, l'équivalent nominal du début est comme suspendu ; d'où l'appellation de « *casus pendens* »⁸³.

- « *Qatal de rapport* » : il s'agit d'un *qatal* qui reprend dans le discours une information déjà donnée au moyen d'un *wayyiqtol* narratif (récit) ou un fait supposé connu de l'interlocuteur. Il est une forme de degré zéro de la communication. Il peut venir en tête de la phrase ou être précédé d'un élément nominal ou d'une particule (x – *qatal*)⁸⁴.

- Les deux catégories linguistiques « *forme verbale* » et « *construction grammaticale* » sont des cas suffisamment typiques relevant du statut syntaxique de la proposition hébraïque. Une forme verbale est un morphème grammatical simple (verbe fini) qui occupe la première position dans la phrase (proposition verbale), notamment le *wayyiqtol* narratif, le *qatal* de rapport et le *yiqtol* discursif. En revanche, une construction grammaticale peut être un syntagme nominal ou adverbial (« x ») ; si elle contient une forme verbale finie, celle-ci est précédée de cet élément « x » placé dès lors en tête de la phrase. Deux types de propositions nominales sont donc possibles : proposition nominale complexe (*waw* – x – *Qatal*, *waw* – x – *Yiqtol*) et proposition Nominale Simple⁸⁵.

4.4. Disposition

Nous présenterons le texte en propositions grammaticales ou phrases simples⁸⁶. Cette option ne nie pas l'objectif de cette partie, qui consiste à étudier la problématique du temps au niveau du texte (structure syntagmatique), non de la phrase. Au contraire, elle impose au texte un ordre qui a l'avantage de valoriser chacune des parties du texte, si petite soit-elle, dans l'économie de l'analyse.

Chaque ligne typographiée représentera une phrase. Au cas où la phrase est longue au point d'occuper la ligne suivante, la numérotation continue des versets en chiffres et lettres dans la traduction française servira de repère.

On l'aura remarqué : nous utilisons les termes « phrase » et « proposition » pour désigner une même réalité linguistique. Nous supposons que cela ne suscitera aucun malentendu au cours de nos analyses. Notre langage sera assez clair toutes les fois que le besoin de distinction se fera sentir tout au long de nos développements.

Des indices formels repérables permettent de distinguer les différents niveaux structurels d'Is 36-39 qui est fortement pénétré de discours directs. Cette disposition a le

⁸³ P. Joüon, *Grammaire...*, § 156a, p. 477.

⁸⁴ A. Niccacci, *Sintaxis...*, §§ 22-24, pp. 45-47.

⁸⁵ *Ibid.*, § 131, p. 150.

⁸⁶ C'est aussi ce qu'a fait l'exégète-sémioticien J. Delorme, *Au risque de la parole. Lire les évangiles*, Paris, Seuil, 1991, pp. 163-173. Il a structuré le texte du *Magnificat* (Luc 1,46-55) en présentant une proposition grammaticale par ligne. Il faut reconnaître que cette pratique n'est pas encore courante dans des études de sémiotique biblique.

mérite de rendre plus intelligibles aussi bien la lecture que l'analyse. Nous distinguerons trois niveaux⁸⁷ :

- Le niveau 1, plus tiré à notre droite, sera consacré à la ligne principale du récit (*wayyiqtol*). Le symbole ↑ indiquera les constructions de l'arrière-plan, c'est-à-dire celles qui dépendent d'un *wayyiqtol* narratif précédent ;

- Le niveau 2, un peu moins tiré à droite que le premier, comprendra le commentaire ou la ligne secondaire du récit. En Is 36-39, ce niveau est beaucoup moins représenté que le premier et le troisième. On le trouvera en Is 38,1a.9 ; 39,1a. Etant donné sa valeur syntaxique, nous avons préféré le marquer par des encadrements, ce qui permet aussi de le distinguer de deux autres ;

- Enfin le niveau 3, encore moins tiré que le second, comprendra les discours en style direct.

En proposant ainsi un aperçu de la forme, nous aurons distingué et regroupé les signes linguistiques d'Is 36-39. Et puisque le travail porte sur la problématique du temps, et donc sur la grammaire du texte, nous avons préféré faire suivre le texte hébreu massorétique de notre proposition de traduction en langue française⁸⁸. Cette disposition aidera le lecteur à suivre sans trop de peine les débats menés autour de la syntaxe et de la sémantique d'Is 36-39.

⁸⁷ Nous nous inspirons de la disposition formelle du texte de Jos 1-5 par A. Niccacci, *Sintaxis...*, pp. 184-226.

⁸⁸ La traduction allie fidélité au texte hébreu massorétique et intelligibilité syntaxique. Nous voudrions dire que si elle vise à la littéralité par rapport à l'hébreu massorétique, nous avons en même temps tenu compte du fait que les mots forment des unités plus larges qui sont les propositions ou les phrases. A la différence du texte hébreu, le texte français porte des signes de ponctuation (point, point d'interrogation, virgule, exclamation, deux points pour introduire un discours...). Ils relèvent des critères syntaxiques et sémantiques.

CHAPITRE V

ISAIE 36

1. DIVISION EN PROPOSITIONS

וַיְהִי בְּאַרְבַּע־עָשָׂר שָׁנָה לְמַלְכֻתְ חִזְקִיָּהוּ	(1a) Or ¹ (il advint que) en l’an quatorze du règne d’Ezékias,
↑ עָלָה סִנְחַר־יָב מֶלֶךְ־אַשּׁוּר עַל כָּל־עָרֵי יְהוּדָה הַבְּצֻרוֹת	(1b) Sennachérib, le roi d’Ashour, monta contre (sur) toutes les villes fortifiées de Juda
וַיִּחַפְּשֵׁם:	(1c) et il s’empara d’elles (s’en empara).
וַיִּשְׁלַח מֶלֶךְ־אַשּׁוּר אֶת־רַב־שָׁקָה מֶלֶכִּישׁ יְרוּשָׁלַיִם אֶל־הַמֶּלֶךְ חִזְקִיָּהוּ בְּחֵיל כָּבֵד	(2a) Le roi d’Ashour envoya le <i>rav-shaqeh</i> de Lakhish à Jérusalem auprès d’Ezékias avec une armée importante.
וַיַּעֲמֵד בְּתַעֲלַת הַבְּרֵכָה הָעֲלִיּוֹנָה בְּמִסְלַת שְׂדֵה כּוֹבֵס:	(2b) Il se tint dans le canal du bassin supérieur, (dans) sur le chemin du champ du foulon.
וַיֵּצֵא אֵלָיו אֱלִיָּאִים בֶּן־חִלְקִיָּהוּ אֲשֶׁר עַל־הַבַּיִת וְשִׁבְנָא הַסֹּפֵר וַיּוֹאֵחַ בֶּן־אַסָּף הַמְּזִכִּיר:	(3) Sortit (sortirent) vers lui Eliâqîm, fils d’Hilqiâhou, qui est sur le palais, Shevna le secrétaire et Joah, fils d’Asaph, le notaire.
וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם רַב־שָׁקָה	(4a) <i>Le rav-shaqeh</i> dit vers eux :
אָמְרוּ־נָא אֶל־חִזְקִיָּהוּ	(4b) Dites vers (à) Ezékias :
כֹּה־אָמַר הַגָּדוֹל מֶלֶךְ אַשּׁוּר	(4c) Ainsi dit le grand roi, le roi d’Ashour :
מָה הַבְּטָחוֹן הַזֶּה	(4d) Quelle est cette confiance ?

¹ L’adverbe reflète dans la traduction la fonction syntaxique du *wayəhi*, fonction qui consiste à établir un lien logique entre Is 36-39 et Is 1-35.

אֲשֶׁר בְּטַחַתְּ	(4e) parce que tu crois,
אֲמַרְתִּי	(5a) Je dis :
אֲדַבֵּר בְּרִשְׁפֹתַיִם עֲצָה וּנְבוּרָה לְמַלְחָמָה	(5b) simple parole de lèvres, il faut conseil et force pour faire la guerre
עַתָּה עַל־מִי בְטַחַתְּ	(5c) Par conséquent, sur qui te fies-tu,
כִּי מָרַדְתָּ בִּי	(5d) parce que tu t'es révolté contre moi ? (Que tu t'aies révolté contre moi ?)
הִנֵּה בְטַחַתְּ עַל־מִשְׁעַנְתֵּי הַקֶּנֶה הַרְצוּץ הַזֶּה עַל־מִצְרַיִם	(6a) Voici : tu te fies sur le soutien de ce roseau brisé, sur l'Égypte
אֲשֶׁר יִסְמְךָ אִישׁ עָלָיו	(6b) quiconque s'appuie (futur) sur lui
וְזָבַב בְּכַפּוֹ	(6c) eh bien, il lui prend (futur) la main
וַיִּנְקְבֵהָ	(6d) la lui perce (futur)
כֵּן פָּרַעְהַ מֶלֶךְ־מִצְרַיִם לְכָל־הַבְּטָחִים עָלָיו	(6e) Ainsi est Pharaon, roi d'Égypte, pour tous ceux qui se fient sur lui.
וְכִי־תֹאמַר אֵלַי	(7a) Et parce que tu diras vers moi :
אֵלֵי אֱלֹהֵינוּ אֱלֹהֵינוּ בְטַחְנוּ	(7b) En Yhwh notre Dieu nous croyons.
הַלֹּוא־הוּא	(7c) N'est-ce pas lui
אֲשֶׁר הִסִּיר חֲזַקְיָהוּ אֶת־בְּמֹתָיו וְאֶת־מִזְבְּחֹתָיו	(7d) dont Ezékiel détruisit ses hauts lieux et ses autels
יֹאמַר לְיְהוּדָה וּלְיְרוּשָׁלַם	(7e) lorsqu'il avait dit à Juda et à Jérusalem :
לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ הַזֶּה תִשְׁתַּחֲוּוּ	(7f) devant cet autel vous devez vous prosterner ?
וְעַתָּה הִתְעַרְבֵנּוּ אֶת־אֲדָנִי	(8a) Et par conséquent, négocie avec mon

הַמֶּלֶךְ אֲשׁוּר	maître le roi d'Ashour
וְאַתָּנָה לִּי אֲלָפִים סוּסִים	(8b) pour que je te donne deux mille chevaux
אִם-תּוּכַל לָתֵת לִי רֹכְבִים עֲלֵיהֶם	(8c) si tu peux te procurer (te donner) des monteurs (cavaliers) sur eux
וְאִיךָ תָשִׁיב אֶת פְּנֵי פֶתַח אֶחָד עַבְדֵי אֲדֹנָי הַקְטָנִים	(9a) Sinon, comment pourras-tu briser la face du simple gouverneur des serviteurs de mon maître
וּתְבַטַּח לִי עַל-מִצְרַיִם לָרֶכֶב וּלְפָרָשִׁים	(9b) étant donné que tu te fies, pour ce qui te concerne (quant à toi), sur l'Égypte pour des chars et des chevaux ?
וְעַתָּה	(10a) Et maintenant
הַמִּבְלָעֲדֵנִי יְהוָה עָלִיתִי עַל-הָאָרֶץ הַזֹּאת לְהַשְׁחִיתָהּ	(10b) Est-ce sans la volonté de Yhwh que je suis monté vers ce pays pour le détruire ?
יְהוָה אָמַר אֵלַי	(10c) Yhwh a dit vers moi :
עֲלֵה אֶל-הָאָרֶץ הַזֹּאת	(10d) Monte vers ce pays
וְהַשְׁחִיתָהּ	(10e) et détruis-le.
וַיֹּאמְרוּ אֵלֵיהֶם וְשִׁבְנָא וַיֹּאחַז אֶל-רַב-שָׁקָה	(11a) Eliâqîm, Shevna et Joah dirent vers le <i>rav-shaqeh</i> :
דַּבֵּר-נָא אֶל-עַבְדֶּיךָ אֲרָמִית	(11b) De grâce, parle vers tes serviteurs araméen
כִּי שָׁמָעִים אֲנַחְנוּ	(11c) parce que nous l'entendons.
וְאַל-תִּדְבַר אֵלֵינוּ יְהוּדִית בְּאָזְנֵי הָעָם אֲשֶׁר עַל-הַחוֹמָה	(11d) Ne parle pas vers nous judéen dans les oreilles du peuple qui est sur la muraille.
וַיֹּאמֶר רַב-שָׁקָה	(12a) Le <i>rav-shaqeh</i> dit :

- הָאֵל אֲדַנְךָ וְאֵלֶיךָ שְׁלַחְנִי אֲדַנִּי
לְדַבֵּר אֶת־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה
- (12b) Est-ce vers ton maître et vers toi
que mon maître m'a envoyé pour parler
ces paroles (ces choses) ?
- הֲלֹא עַל־הָאֲנָשִׁים הַיֹּשְׁבִים
עַל־תְּחוּמָהּ לֵאכֹל אֶת־(תְּרֵאִיהֶם)
[צוֹאֲתָם] וְלִשְׁתּוֹת אֶת־(שִׁינֵיהֶם)
[מִימֵי] [רְגִלֵיהֶם] עִמָּכֶם
- (12c) N'est-ce pas contre les hommes
assis sur la muraille (condamnés à) pour
manger leurs excréments et boire leur
urine avec vous ?
- וַיַּעֲמֵד רַב־שָׁקָה
- (13a) Le *rav-shaqeh* se tint debout,
- וַיִּקְרָא בְּקוֹל־גָּדוֹל יְהוּדִית
- (13b) il cria d'une voix forte en judéen
- וַיֹּאמֶר
- (13c) il dit :
- שְׁמַעוּ אֶת־דְּבָרֵי הַמֶּלֶךְ
הַגָּדוֹל מֶלֶךְ אַשּׁוּר
- (13d) Ecoutez les paroles du grand roi, le
roi d'Ashour.
- כֹּה אָמַר הַמֶּלֶךְ
- (14a) Ainsi dit le roi :
- אַל־יִשָּׂא לָכֶם חֲזֻקָהּ
- (14b) Qu'Ezékias ne vous trompe pas,
- כִּי לֹא־יִוָּכַל לְהַצִּיל אֶתְכֶם
- (14c) sinon, il ne pourra vous délivrer.
- וְאַל־יִבְטַח אֶתְכֶם חֲזֻקָהּ
אֶל־יְהוָה לֵאמֹר
- (15a) Qu'Ezékias ne vous persuade pas de
croire vers Yhwh pour dire :
- הַצִּל יִצְלֵנוּ יְהוָה
- (15b) Certainement Yhwh nous délivrera,
- לֹא תִנָּתֵן הָעִיר הַזֹּאת
בְּיַד מֶלֶךְ אַשּׁוּר
- (15c) cette ville ne sera pas donnée dans
la main du roi d'Ashour.
- אַל־תִּשְׁמְעוּ אֶל־חֲזֻקָהּ
- (16a) N'écoutez pas vers Ezékias,
- כִּי כֹה אָמַר הַמֶּלֶךְ אַשּׁוּר
- (16b) car ainsi dit le roi d'Ashour :
- עֲשׂוּ־אִתִּי בְרָכָה
- (16c) faites avec moi la bénédiction
- וּצְאוּ אֵלַי
- (16d) et sortez vers moi

וְאִכְלוּ אִישׁ־גַּפְנוֹ וְאִישׁ תְּאֵנָתוֹ

(16e) afin que vous mangiez chacun sa vigne et chacun son figuier

וּשְׁתוּ אִישׁ מִיַּבְוֵרוֹ

(16f) et que vous buviez chacun l'eau de son puits.

עַד־בֹּאִי

A mon arrivée,

וְלִקְחֹתִי אִתְּכֶם אֶל־אֶרֶץ כְּאֶרְצְכֶם
אֶרֶץ דָּגָן וְתִירוֹשׁ אֶרֶץ
לֶחֶם וּכְרָמִים

(17b) eh bien, je vous emmènerai vers un pays comme le vôtre, un pays de blé et de vin nouveau, un pays de pain et de vignobles.

פְּנִיטִית אִתְּכֶם חִזְקֶיהוּ לֵאמֹר

(18a) Qu'Ezékias ne vous incite pas pour dire :

יְהוָה יַצִּילֵנוּ

(18b) Yhwh nous délivrera.

הַהֲצִילוּ אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם אִישׁ
אֶת־אֶרְצוֹ מִיַּד מֶלֶךְ אַשּׁוּר

(18c) Les dieux des nations ont-ils chacun délivré son pays de la main de la main du roi d'Ashour ?

אֵיזָה אֱלֹהֵי חַמַּת וְאַרְפָּד

(19a) Où sont les dieux d'Hamath et d'Aram ?

אֵיזָה אֱלֹהֵי סְפַרְוַיִם

(19b) Où sont les dieux de Sepharvaim ?

וְכִי־הֲצִילוּ אֶת־שַׁמְרוֹן מִיַּדִּי

(19c) Et quand ont-ils délivré Samarie de ma main ?

מִי

(20a) Qui ?

בְּכָל־אֱלֹהֵי הָאָרְצוֹת הָאֵלֶּה

(20b) Parmi tous les dieux de ces nations,

אֲשֶׁר־הֲצִילוּ אֶת־אֶרְצָם מִיַּדִּי

(20c) lesquels ont délivré leurs territoires de ma main

כִּי־יַצִּיל יְהוָה אֶת־יְרוּשָׁלַם מִיַּדִּי

(20d) pour que Yhwh parvienne à délivrer Jérusalem de ma main ?

וַיִּחַרְשׁוּ (21a) Ils gardèrent le silence.

וְלֹא־עָנוּ אֵתוֹ דְבָר (21b) Ils ne lui répondirent parole (rien),

↑ כִּי־מִצְוַת הַמֶּלֶךְ הָיָא לֵאמֹר (21c) car l'ordre du roi lui disait (était disant) :

לֹא תַעֲנֶהוּ (21d) Vous ne répondrez pas.

וַיָּבֹא אֱלִיאֲקִים בֶּן־חִלְקִיָּהוּ אֲשֶׁר־עַל־הַבַּיִת (22a) Eliâqîm, fils d'Hilqiâhou, qui est sur
וְשִׁבְנָא הַסּוֹפֵר וַיּוֹאֵחַ בֶּן־אַסָּף הַמְזֻכָּר le palais, Shevna le secrétaire et Joah, fils
אֶל־חִזְקִיָּהוּ קְרוּעֵי בְגָדִים d'Asaph, le notaire, rentrèrent auprès
d'Ezékias les vêtements déchirés.

וַיַּגִּידוּ לוֹ אֵת דְּבָרָיו רַב־שָׁקָה: (22b) Ils lui rapportèrent les paroles du
rav-shaqeh.

2. COMMENTAIRE SYNTAXIQUE

Is 36,1-2

Ces deux premiers versets du récit semblent constituer l'introduction de la première séquence (Is 36-37). Le v. 1 peut-être mis en rapport avec Is 37,38, le dernier verset d'Is 37. Les deux versets constituent une sorte d'inclusion pour les deux chapitres. De part et d'autre on retrouve en tête le même signal syntaxique, *wayəhi*, mais aussi le même sujet grammatical en mouvement spatial (36,1a ; 37,38a), Sennachérib/il :

v. 36,1a :

« Il advint (*wayəhi*) que... Sennachérib... monta contre toutes les villes fortifiées de Juda... »

v. 37,38a :

« Il advint (*wayəhi*) qu'il se prosternait dans la maison de Nisrock, son dieu ».

Quant au v. 2, il indique, dans la structure d'ensemble d'Is 36-37, le début de la première ambassade de Sennachérib auprès d'Ezékias. Il est à mettre en rapport avec Is 37,8a (*wayyiqtol* narratif), qui introduit la fin de la première ambassade. En Is 36,2, le *rav-shaqeh* est envoyé par son maître, tandis qu'en Is 37,8a il retourne rejoindre ce

dernier. Comme Is 36,1 et Is 37,38, ils font, eux aussi, une sorte d'inclusion pour la première partie d'Is 36-37 :

v. 36,2 :

« Le roi d'Ashour envoya (*wayyiqtol* narratif) le *rav-shaqeh*... »

v. 37,8 :

« Le *rav-shaqeh* retourna (*wayyiqtol* narratif) ... »

36,1

Le morphème *wayəhî* est le premier signal syntaxique émis par Is 36-39. L'enjeu de son emploi porte précisément sur l'orientation du discours, car il reflète l'attitude de locution. En effet, employé au début du texte, le morphème *wayəhî* mobilise la mémoire du lecteur, auquel il transmet un signal bien spécifique : « Is 36-39 est un récit ». De sa part, dans une situation de ce genre, le lecteur sait que le morphème *wayəhî* n'est pas n'importe quel signe, mais qu'il appartient à la catégorie de signes macro-syntaxiques par excellence de la technique narrative.

On serait peut-être tenté de parler ici d'un début absolu, mais il n'en est pas le cas. Car, placé au début du texte, le morphème *wayəhî* est à mettre en relation avec ce qui précède, mais aussi avec ce qui suit. Cela revient à dire que son statut littéraire se manifeste sur deux fronts qui s'impliquent mutuellement : a) un niveau inférieur, qui est celui de la proposition (Is 36,1a). A ce niveau, le morphème est pris en charge par la grammaire ; et b) un niveau supérieur, qui est celui du texte, ou l'unité narrative (Is 36-39). Ici, la fonction littéraire du morphème dépend de relations entre les différents signes linguistiques qui tissent Is 1-36.

Au niveau inférieur, le morphème *wayəhî* ne joue aucun rôle au sein de la phrase simple qu'il introduit. D'ailleurs, on aura observé qu'il n'en modifie pas la structure syntaxique. Cependant, s'il apparaît dans ce bout de phrase, il n'y fonctionne pas comme un signal quelconque. Signe macro-syntaxique, il a une fonction liée à l'ensemble du v. 36,1 qui est une phrase complexe. La syntaxe permet de préciser les parties de ce verset :

- La circonstance temporelle : introduite par le morphème *wayəhî*, elle est exprimée au moyen d'une préposition et d'un syntagme nominal (36,1a). Elle est employée avec valeur de protase ;
- L'action principale comprend deux propositions (Is 36,1b et Is 36,1c) employées avec valeur d'apodose. La deuxième proposition (36,1c) est coordonnée à la première (36,1b). La syntaxe permet de préciser le rapport temporel entre elles : le *qatal* décrit une action unique dans le passé (36,1b), tandis que le *wayyiqtol* (36,1c), contrairement à ce qu'on pourrait penser, n'est pas narratif mais consécutif. Il n'a pas de valeur temporelle propre : c'est le *qatal* précédent, dont il est une marque de récurrence, qui indique sa valeur temporelle.

Au niveau supérieur, le morphème *wayəhî* valorise et affiche tout le fragment textuel² qu'il introduit grâce à sa fonction macro-syntaxique de signe conjonctif de coordination. Sans lui, Is 36-39 serait un bout de texte quelconque, n'accusant aucun lien syntaxique avec la ligne narrative principale d'Is 1-35. En effet, en introduisant la circonstance temporelle qui apparaît devant l'action principale, *wayəhî* la rend verbale car si elle était restée « nominale », elle serait déconnectée du mécanisme fondamental (point zéro) de la ligne principale du récit (1-35).

Is 36-39 n'est donc pas un récit isolé mais un fragment de texte posé en lien logique et syntaxique avec ce qui le précède. C'est que, lorsqu'on commence à le lire, on le relie volontiers à ce qui est antérieur, déjà là. C'est à cela qu'invite en réalité le morphème *wayəhî*. Il relie la circonstance temporelle « En l'an quatorze du règne d'Ezéchias »³ à la ligne principale du récit⁴, interrompue par le narrateur pour introduire des informations secondaires (commentaire). Le texte serait donc parti d'un temps de premier plan aux temps de l'arrière-plan, puis de ces derniers aux temps de premier plan. De ce point de vue, il n'est pas sans intérêt d'observer ces transitions, car seul le contexte se révèle nécessaire à l'analyse.

En effet, dans le contexte du livre d'Is 1-39 le morphème *wayəhî* reprend littérairement le thème des conquêtes militaires assyriennes racontées en Is 20. Au premier verset de ce chapitre, la circonstance temporelle (protase, v. 1a) qui introduit le récit est exprimée au moyen de la construction syntaxique « préposition + substantif (année) ». L'action principale (apodose, v. 1bc) est exprimée au moyen de deux *wayyiqtol*⁵. Le v. 2a est une construction de l'arrière-plan en ce sens qu'il met en valeur la circonstance initiale (v. 1a). Il conviendrait d'observer que, du point de vue de la structure, ce verset présente le même schéma que le v. 1a (préposition *bet* + substantif). Mais on verra bien que contrairement à 36,1a qui est une circonstance temporelle, Is 20,2a est, du fait de sa fonction, une proposition nominale complexe (x + *qatal*)⁶. Au v. 3 apparaît un autre *wayyiqtol* ; il est narratif⁷. De l'énonciation à l'énoncé, la transition va d'une forme narrative à des formes discursives, elle est donc hétérogène (→). En effet, le *wayəhî* qui est un temps narratif introduit une parole de Yhwh (Is 20,3-6), puis suit une section d'oracles prophétiques, qui s'étendent sur plusieurs pages (Is 21-35). Il y a, de ce fait, interruption de la ligne narrative principale.

² Il s'agit d'un fragment composé de quatre chapitres (Is 36-39).

³ Ce complément de temps indique principalement une date ponctuelle (la quatorzième année est différenciée des autres années), mais aussi une durée (l'année pouvant être découpée en mois et jours...).

⁴ La prise en compte de cet indice syntaxique met en place deux tableaux qui manifestent l'une des possibilités de structuration du livre d'Isaïe. Deux *wayəhî*, le premier en Is 7 et le second en Is 36 introduisent de manière parallèle les événements racontés dans le livre. Ils renvoient à deux temporalités : l'une référée Achaz (Is 7) et l'autre à Ezéchias (Is 36). Les chapitres Is 1-6 serviraient de prologue.

⁵ v. 1a « En l'an que le *tharthan* vint à Ashdod, lorsqu'il fut envoyé par Sargon, roi d'Ashour »,

v. 1b « (eh bien) il fit la guerre contre Ashdod »

v. 1c « et la prit ».

⁶ v. 2a « Ce fut en ce temps que Yhwh parla par Isaïe, fils d'Amos, disant : »

⁷ v. 3a « Yhwh dit : »

Du coup, en Is 36,1, le morphème macro-syntaxique *wayəhî* reprend le thème de la crise, qu'il signale comme un élément fondamental du récit. De cette manière, on saisit le cheminement de la pensée de l'auteur, car la circonstance temporelle d'Is 36,1 devient pour lui le lieu de départ d'une exploration théologique pour donner réponse à l'inquiétude des habitants du littoral⁸. Il ne le fait pas de n'importe quelle manière, car pour revenir à la ligne narrative interrompue par la chaîne d'oracles, il détache Is 36-39 en vue de donner au lecteur davantage d'information. D'où alors la présence de *wayəhî*, qui manifeste ainsi son impact de signal d'articulation macro-syntaxique⁹. D'ailleurs, c'est en s'appuyant sur cette notation temporelle que le narrateur introduit chacune des trois actions principales qui rythment le récit (36,1b; 38,1a; 39,1a). En ce sens, on s'aperçoit qu'Is 36-39 n'est pas une unité mineure, mais l'un des grands ensembles littéraires qui composent Is 1-66.

Précisons enfin que toutes ces réflexions menées trouvent leur explication dans la nature même du *wayəhî* qui est un *wayyiqtol* de seconde position, ou encore une forme de *wayyiqtol* consécutif, non narratif, privé de valeur temporelle propre mais assumant celle du contexte où il est placé comme l'un des traits de situation de communication.

36,2

Du point de vue de la mise en relief, ces versets présentent une suite de propositions verbales sans relief narratif, situées sur la ligne principale du récit au moyen d'accumulation de *wayyiqtol* narratifs. Cette présentation donne au récit un aspect succinct et rapide.

Il convient de remarquer la précision du langage au v. 2b : après le *wayyiqtol* narratif, deux compléments apposés entre eux précisent le lieu où se tient le *rav-shaqeh* : « dans le canal..., sur le chemin ». Le *rav-shaqeh* est envoyé par son maître de Lakish¹⁰ vers Jérusalem auprès d'Ezékias. Cependant, la position spatiale qu'il occupe, et qui est différente de l'espace vers lequel son maître l'a envoyé, n'est pas à reléguer à

⁸ En effet, suite à la terrible menace de Sargon, roi d'Assyrie, qui vient d'imposer sa loi sur Kush et Egypte, les habitants de la région se retrouvent démunis de leurs derniers espoirs. Seuls face à leur destin, perplexes et inquiets, ils ont besoin d'appui, de quelqu'un qui puisse les rassurer face à la montée en puissance de l'Assyrie. Leurs paroles dévoilent l'immensité de ce désarroi : « Les voici donc, ceux vers qui nous regardions pour nous réfugier chez eux, y trouver du secours et être délivrés du roi d'Assyrie. Et nous, comment nous échapper ? » (Is 20,6).

⁹ Au sujet de cette fonction structurelle qui revient à certains morphèmes, fonction qui consiste à indiquer les articulations macrosyntaxiques du récit, lire, par exemple, H. Weinrich, *Le Temps*, pp. 274.276.

¹⁰ Selon les résultats des fouilles archéologiques de I. Finkelstein – N. A. Silberman, *La Bible dévoilée...*, pp. 388-389, Lakish était une cité située dans la région la plus fertile du royaume de Juda, un facteur qui avait contribué à en faire un grand centre administratif et la ville la plus importante du royaume après Jérusalem la capitale. Les deux archéologues se sont notamment inspirés du texte parallèle de 2R 18,14.17 ; 19,8 qui fait également allusion au rôle central que joua Lakish lors des événements de 701 av. J. C., ainsi que d'une illustration assyrienne sur un bas-relief qui décorait le palais de Sennachérib à Ninive, au Nord de l'Irak actuel, et découverte en 1840.

l'arrière-plan du récit. D'ailleurs, cette nouvelle position est en rapport avec le sujet lui-même, ici combiné avec le *wayyiqtol* narratif qui le met en évidence.

En Is 36,2a, le sens du syntagme *bəḥēl kābēd* (« avec une armée importante ») est beaucoup discuté par des nombreux commentateurs. Et ce qui n'a pas ici éclairé les choses, c'est son emploi en 1R 10,2 où la traduction n'est pas « avec une armée importante » mais « avec de très grandes richesses ». L'écart sémantique est manifeste entre les deux textes. Mais il convient de signaler que l'expression n'est pas posée de manière identique dans l'un et l'autre livre. Dans le texte du second livre des Rois, elle est accompagnée d'une suite auxiliaire qui lui apporte une information plus ou moins précise : « des chameaux chargés d'aromates, d'or en grande quantité et de pierres précieuses ». L'expression (*bəḥēl kābēd*) est de ce fait mise en relation sémantique avec la suite de la phrase. Tel n'est pas le cas pour Is 36,2a où elle est employée seule, sans avoir la moindre expansion à sa suite. Dès lors, si l'on considère ce verset du livre d'Isaïe par rapport au texte parallèle de 1R que nous venons d'expliquer, l'enjeu porte sur ce que signifie au juste l'expression *bəḥēl kābēd*. S'agirait-il d'une « vraie armée » comme le pensent L. L. Honor et G. Brunet entre autres¹¹, d'une « simple escorte militaire » d'après H. Haag¹² et H. Wildberger¹³, d'une escorte militaire dont l'objectif serait d'influencer le déroulement des négociations¹⁴, ou plutôt d'une suite imposante (« *fuerte destacamento* ») selon la traduction biblique de L. Alonso-Schökel¹⁵ ?

On voit bien que certaines de ces tentatives ne procèdent pas seulement du désir de traduire mais aussi de l'effort d'interpréter. Or l'interprétation elle-même semble tenir au fait de l'histoire, une orientation qui ne constitue pas d'aide appréciable pour la clarté ou la finesse de l'expression dans le contexte où elle se présente. Notre objectif est tout différent. Il est de nature syntaxique. Pour comprendre le sens de l'expression,

¹¹ L. L. Honor, *Sennacherib's Invasion of Palestine*, N. Y., Cup, 1926, p. 167; G. Brunet, *Essai sur l'Isaie de l'histoire...*, p. 207. Cités par F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, p. 395.

¹² H. Haag, « La campagne de Sennachérib contre Jérusalem en 701 », dans *RB*, LVIII, 1951, p. 355. Pour lui, cette escorte militaire sensée protéger le *rav-shaqeh* et d'autres personnages de l'état major du camp assyrien ne suppose ni attaque ni siège, mais elle a pour mission d'engager les pourparlers.

¹³ Wildberger, *Jesaja*. 3..., p. 1396.

¹⁴ F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, p. 395. De toutes les façons, nous trouvons impossible de trancher en faveur de l'une ou de l'autre position. Ne pas reconnaître la présence d'une armée assyrienne dans les environs de Jérusalem où se trouvait le *rav-shaqeh* laisse une inquiétude qui ferait certainement problème si nous considérons le texte sous d'autres formes de lecture. En effet, les v. 13a-b feraient écho à 1b-c pour introduire la tentative d'une nouvelle conquête du territoire. Seulement, cette action renouvelée ne s'exerce pas au moyen d'une prise d'armes mais d'une parole déclarée et donnée à entendre comme promesse faite au roi Ezékias et au peuple assis sur la muraille. Ce dernier, parce qu'assis sur les murailles de Jérusalem est, selon la spatialité du texte, supérieur au *rav-shaqeh*, qui se voit obligé de se tenir debout afin de lui parler. En ce sens, ne serait-il pas possible d'envisager la présence d'une armée dont le rôle devient difficile à dire dans la suite du texte, d'autant plus que la position spatiale du peuple lui impose des limites ? Et s'il faut reconnaître que le gros de l'effectif militaire est resté avec le roi à Lakish, ne serait-il pas envisageable qu'une armée se divise en deux ou plusieurs troupes pour combattre sur plusieurs fronts ?

¹⁵ L. Alonso-Schökel, *Biblia del peregrino. Antiguo Testamento. Poesía. Edición de estudio*. T. II, Bilbao-Estella, Mensajero-Ega-Verbo Divino, 1997, p.121.

nous éviterons de la lire dans l'histoire, car là n'est pas l'enjeu du problème. Nous la considérerons en elle-même, comme un tout, sans chercher à la rendre en fonction d'éléments psychologiques que l'on a de l'histoire du texte.

Employée dans un double contexte du premier livre des Rois et du livre d'Isaïe, l'expression *bəḥēl kābēd* ne demande pas à être rendue de façon marquée. On devra peut-être la traduire de façon uniforme, les circonstances dans lesquelles elle est employée pouvant en décider autrement. En effet, ces circonstances apportent un complément d'informations nécessaires pouvant distinguer un emploi de l'autre, en dire un peu plus, en préciser ou en restreindre le sens. D'après nous, cela serait la meilleure manière de procéder si l'on veut apprécier la valeur de l'expression et se reconnaître soi-même disposé à dialoguer avec le texte jusque dans ses plus simples détails.

Des notations qui précèdent, il s'ensuit que la situation, dans l'expression *bəḥēl kābēd*, est à étudier dans la relation entre deux mots : le second terme, qui est un adjectif, est mis en relation avec le premier. En ce sens, il est supposé que l'adjectif exerce un effet sur la signification de l'assemblage. Que le substantif précédé de préposition soit traduit par « suite » ou par un autre mot sémantiquement différent de celui-ci, il reste évident que le contingent est en lui-même important et que l'assertion porte sur le fait d'avoir accompagné le *rav-shaqeh* dans le cas du livre d'Isaïe, et la reine de Saba dans le cas du premier livre des rois. Et comme nous l'avons dit, en Is 36,2a, le syntagme est employé de manière laconique, sans suite du point de vue de la syntaxe. Mais du fait de l'emploi du substantif *rav-shaqeh*, qui est un terme du registre militaire, c'est donc toute une compréhension de la fonction qui se donne à lire et que l'on suivra tout au long des discours adressés aux hommes de Juda.

Is 36,3-22

L'unité de l'ensemble est rendue manifeste par l'inclusion des v. 3 et 22 :

v. 3 :

« Sortit (sortirent) vers lui Eliâqîm, fils d'Hilqiâhou, qui est sur le palais, Shevna le secrétaire et Joah, fils d'Asaph, le notaire » ;

v. 22 :

« Rentra (rentrèrent) Eliâqîm, fils d'Hilqiâhou, qui est sur le palais, Shevna le secrétaire et Joah, fils d'Asaph, le notaire, vers d'Ezékias les vêtements déchirés. Ils lui rapportèrent les paroles du *rav-shaqeh* ».

Les deux discours du *rav-shaqeh* forment également des unités bien manifestes :

Discours à l'intention d'Ezékias :

(a) Au sujet de la confiance en Egypte (36,6)

(b) Au sujet de la confiance en Yhwh (36,7)

(c) Proposition d'alliance avec le roi d'Ashour (36,8)

(a') Au sujet de la confiance en Egypte (36,9)

(b') Au sujet de la confiance en Yhwh / Destruction de cette confiance car lui-même est mandaté par Yhwh (36,10).

Discours à « vous », c'est-à-dire aux hommes assis sur les murailles :

(a) Qu'Ezéchias ne vous abuse pas ! (36,14)

(b) Yhwh nous délivrera (36,15b)

(c) Cette ville ne tombera pas entre les mains du roi d'Assyrie (36,15c)

(d) Paroles d'alliance: faites la paix avec moi... (36,16-17)

(a') Qu'Ezéchias ne vous abuse pas ! (36,18a)

(b') Yhwh nous délivrera (36,18b)

(c') Les dieux ont-ils délivré... Yhwh délivre Jérusalem de ma main ? (36,20).

Bref, les procédures de structuration donnent le tableau suivant :

- Inclusion (36,3, Récit)
 - Discours (36,4-10)
 - Transition (36,11-12)
 - Discours (36,13-20)
- Inclusion (36,22, Récit à partir de 36,21).

36,3

En 36,3, il est utile d'observer la différence entre la forme verbale qui est un *wayyiqtol* de troisième personne du singulier et l'expansion sémantique du sujet en un nexus nominal (Eliâqîm, Shevna et Joah)¹⁶ : « Et sortit (סָרַח) vers lui Eliâqîm, fils de Hilqiâhou, qui est maître sur le palais, Shevna le secrétaire, et Joah, fils d'Asaph, le notaire ». Nous ne corrigeons pas le texte. Sans ignorer la grammaire qui impose ses règles au détail de la mise en forme, nous préférons maintenir le verbe à la troisième personne du singulier alors que le sujet est au pluriel. Notre point de vue est sémiotique : les trois notables de Juda sont présentés comme un seul homme. D'ailleurs, il semble rejoindre celui pourtant littéraire de Maria Gorea-Autexier pour qui les « (...) changements entre singulier et pluriel se traduisent dans le procédé de la syllepse qui, dans la Bible hébraïque, relève non de l'incorrection syntaxique, mais d'une volonté de souligner qu'il y a une cohésion de groupe compact, en même temps qu'une pluralité

¹⁶ Même construction syntaxique en Is 36,11a.22a.

d'action »¹⁷. Il s'écarte de celui de D. Janthial qui pense que le singulier est mis en rapport avec Eliâqîm, premier personnage à être nommé dans une suite de trois, et conséquemment posé comme personnage principal de la délégation de Juda au cours des négociations avec l'ambassade assyrienne. Cette raison est loin de justifier la grammaire du texte. D'ailleurs, même à la simple lecture de celui-ci, on ne voit nulle part Eliâqîm prendre la parole au nom de deux autres notables. Son nom est simplement accompagné de sa fonction (il est maître du palais), autant que Shevna est secrétaire et Joah notaire. Mais en interprétant la figure d'Eliâqîm en ce sens, c'est-à-dire en lui donnant une valeur qui ne relève pas du texte, Janthial cherche à adapter la lecture à l'objectif principal de sa recherche, objectif qui porte sur « le motif de la maison », comme le prouve la traduction qu'il propose de ce verset¹⁸.

36,4b-5

Le discours commence par des formes purement discursives. Le *qatal* אָמַר (Is 36,4b)¹⁹ précède l'expression כִּדְאָמַר (x-*qatal*, Is 36,4c) qui est une formule typique du messager, bien connue dans la littérature antique, aussi bien profane que biblique.

D'après Bernard Renaud, la formule d'envoi du messenger renvoie à un mode particulier de parler. Ce mode est d'abord celui d'une communication orale dont l'objectif consiste à transmettre le message à une époque où l'écriture était réservée à des spécialistes, pour des documents à caractère solennel. Ensuite, il est celui d'une prise en charge de responsabilité de transmission du message par son porteur²⁰. Cette manière de communiquer s'exerce essentiellement en deux temps : le message est

¹⁷ M. Gorea-Autexier, « Signes et oracles messianiques dans le Proto-Ésaïe », dans A. Lemaire, *Prophètes et Rois : Bible et Proche-Orient* (LD Hors série), Paris, Cerf, 2001, note 2, p. 231.

¹⁸ D. Janthial, *L'oracle...*, p. 232, traduit 36,3 ainsi : « Et sortit vers lui Eliaqim, fils de Hilqiyahou (responsable) sur la maison et Shebna le scribe et Yoah, fils d'Asaph l'archiviste » suivant en cela l'interprétation de O. Petit, « Un parcours... », p. 4, qui pense qu'Eliaqim fait partie du groupe de notables envoyés du fait de son appartenance à la maison du roi en sa qualité de fils de l'un des serviteurs d'Ezékias. Pareille interprétation ne reflète pas la syntaxe du texte.

¹⁹ On aura remarqué que l'impératif est accompagné de la particule « nā³ », qu'on ne traduit pas assez souvent. Il convient cependant de signaler que cette particule exerce une forte contrainte sémantique sur la forme verbale en raison de la tension qui caractérise la situation de communication. Dans cette description, elle peut avoir un sens dépréciatif ou aussi d'ajout énergétique (« allez dire à Ezékias »). Cf. P. Joüon, *Grammaire...*, § 114m, pp. 311-312.

²⁰ Dans ses réflexions sur la problématique de transmission du message dans l'Antiquité, L. Alonso écrit : « en una cultura sin teléfono, telégrafo ni aviones, el mensajero desempeña un oficio importantísimo. Si su oficio consiste simplemente en transportar y entregar cartas escritas, le basta ser buen jinete. Muchas veces el mensajero tenía que dar el mensaje en voz alta, aprendido de memoria, porque el escrito era sólo un control: para ello le bastaba la técnica de memorizar. Pero no faltaba el mensajero de categoría, que recibía el asunto para exponerlo y desarrollarlo según las circunstancias. Este mensajero era una especie de embajador con amplios poderes. En nuestra cultura subsisten el enviado especial, el embajador, con instrucciones precisas y libertad de adaptación al momento. Son mediadores que informan sobre la voluntad del que los envía, pero no decimos que las palabras del embajador sean palabras de su presidente. » L. Alonso-Schöekel, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Madrid, Cristiandad, tercer edición, 1986, p. 72.

d'abord reçu pour être ensuite transmis. Le destinataire délègue autorité sur sa parole à celui qu'il envoie, donc au messager qui, à son tour, se présente auprès du destinataire comme présence même de celui au nom duquel il parle. C'est parce qu'il est investi par la parole du destinataire (« tu diras », « vous direz ») que le messager peut proclamer solennellement : « ainsi parle... »²¹. Au moyen de cette formule, le messager introduit les paroles reçues, qu'il peut rythmer ou orner à sa manière. En disant : « Tu diras », le texte implique un « je », un acteur de parole qui s'adresse à un « tu ».

En Is 36,4-10, la racine *bṯh*²² (forme verbale ou substantif) constitue le maître-mot du discours du *rav-shaqeh* aux hauts fonctionnaires de Juda²³. En Is 36,4d-5a, le texte est souvent mal traduit²⁴, faute notamment de n'avoir pas saisi la fonction du relatif *āšer* de 36,4e²⁵. La traduction que nous avons proposée sur l'ensemble des deux versets (36,4de) a des appuis syntaxiques qui permettent de saisir plus clairement la pensée exprimée²⁶. En effet, le relatif *āšer* ne fonctionne pas ici comme sujet, une valeur qui le rapprocherait davantage du pronom relatif des langues classiques et modernes. Dans le contexte de la phrase, il est employé de la même manière qu'un

²¹ Cf. B. Renaud, *La théophanie du Sinai. Ex 19-24. Exégèse et théologie*, « Cahiers de la Revue Biblique 30 », Paris, J. Gabalda et Cie, 1991, pp. 144-145.

²² La relation d'altérité exprimée en hébreu par la racine *bṯh* sera différemment traduite en français. Cette option tient à la différence des particules qui accompagnent le terme. Retenons d'abord que ces particules lui donnent la valeur d'une figure spatiale d'« un mouvement vers », d'« une demeure » ou d'« un appui sur ». Mais nous voudrions insister sur les nuances formelles de la syntaxe, car elles nous permettront d'observer les écarts sémantiques entre les différents signes du texte. Nous avons observé que toutes les fois que la circonstance est « Egypte »/« Pharaon » (36,5c.6a.f.9b), la racine se construit avec la particule « sur ». En revanche, lorsqu'il est question de Yhwh la particule qui accompagne la racine est « en/vers » (36,7b.15a) ou aussi la construction « *asher* + dans » (36,10c). Dans le premier cas, nous proposons de traduire la racine par « se fier », « s'appuyer », « compter » et dans le second, par « croire ». La forme nominale de 36,4d est absolue. Les traductions courantes mettent « confiance », mais nous proposons de conserver « foi », car c'est bien cela ce que le texte veut dire.

²³ Elle y revient sept fois (36,4de.5b.6af.7b.9b).

²⁴ Pour F. G. Gonçalves, *L'expédition...*, p. 398, employé de façon absolue, le verbe *bṯh* a le sens de « se sentir en sécurité », « être tranquille », « serein », « sans souci », « insouciant ». Le sujet qui est très confiant, tranquille, se croit, à tort ou à raison, à l'abri du danger. Ainsi en est-il aussi en Jg 18,7.10.27 ; Is 12,2 ; 32,9.10.11 ; Jér 12,5 ; Ps 27,3 ; Job 6,20 ; 11,18 ; 60,23 ; Prov 11,15 ; 14,16 ; 28,1 ; Voir F. Hubert, *Jahwe, Juda und die anderen Völker beim Propheten Jesaja* « BZAW 137 », Berlin-New-York, 1976, pp. 130-143 et 145-147, cité par F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, p. 169.

²⁵ Dans le TM, l'emploi du qatal *bāṭāḥtā* est absolu. Le verbe n'est accompagné d'aucune circonstance. En revanche, certaines traductions reflètent le sens du passage en IQs^a, où la forme verbale est suivie du pronom personnel *bw* dont l'antécédent est *habbiṭṭāḥōn* (la confiance). Ainsi la BJ et la TOB : « Quelle est cette confiance sur laquelle tu te reposes ? » ou J. Ferry, *Isaïe...*, p. 68 : « Quelle est cette confiance en laquelle tu te fies ? » ou encore L. Alonso-Schökel, *Biblia del peregrino...*, p. 122 : « En qué fundas tu confianza » (« En quoi fonde-tu ta confiance ? »). F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, p. 398, s'éloigne du sens de IQs^a. Il traduit : « Qu'est-ce que c'est, cette confiance que tu as ? ».

²⁶ « Eh bien (dis-moi) quelle est (donc) cette foi, toi qui (parce que tu) crois ? ». Les mots entre parenthèses reflètent dans la traduction la logique syntaxique de l'apodose dans le contexte de la phrase.

accusatif adverbial ; il équivaut à une conjonction avec le sens de « parce que »²⁷, que l'on peut ou ne pas rendre dans la traduction.

De cette analyse, on peut déduire qu'Is 36,4e constitue une phrase composée (protase-apodose). Les deux propositions sont reliées entre elles, mais dans un ordre inverse, auquel on n'est pas très souvent habitué. La construction *šer* + *qatal* (*bāšāhtā* Is 36,4e) qui vient en deuxième position constitue la protase, tandis qu'Is 36,4d qui est une proposition nominale simple (pronom interrogatif + syntagme nominal) est employé comme forme d'apodose. Cette étude syntaxique d'Is 36,4e s'avère capitale du point de vue contextuel : elle éclaire la suite du texte, notamment 36,5a qui se comprend tel quel sans nécessité d'être corrigé²⁸.

En Is 36,5bd, la particule *attāh* est argumentative. Elle introduit la conséquence des paroles précédentes du *rav-shaqeh* qu'elle exprime au moyen de deux propositions. La première, qui est du schéma x - *qatal* (36,5b), met en tête l'élément nominal *al-mî* (« sur qui »). Il y a de ce fait un effet d'emphase, c'est-à-dire de mise en relief de l'élément nominal. En 36,5c, la conjonction *kî* est explicative. Le *qatal* qu'elle régit met en place la situation socio-politique d'Ezékias, qui s'est révolté contre Sennachérib. Au niveau formel, la disposition des compléments en 36,5b et 36,5c donne lieu à un chiasme (particule / – circonstance – verbe vs particule / – verbe – circonstance) :

עַתָּה עַל־מִי בְטַחַתְּ (36,5b)

כִּי מָרַדְתָּ בִּי (36,5c)

Ce chiasme souligne la question cruciale du choix opéré par Ezékias. En effet, il s'est révolté contre celui sur qui il aurait pu (et dû ?) s'appuyer.

36,6

La particule *hinnēh* placée au début d'Is 36,6a introduit un fait important par rapport au moment présent de la communication. Ce fait est référé au comportement d'Ezékias, que le discours développe en deux moments : la confiance en Egypte (v. 6), puis la foi en Yhwh (v.7). Placé en vis-à-vis du *rav-shaqeh*, Ezékias a donc placé sa foi et sa confiance ailleurs, et non en Sennachérib le roi d'Ashour. Mais du point de vue de la linguistique textuelle, cet argument développé par le *rav-shaqeh* vise à préparer le

²⁷ P. Joüon, *Grammaire...*, § 170e, p. 522 parle du sens causal faible. Il donne l'exemple de Gn 42,21 : « (nous) qui avons vu » = « parce que nous avons vu » ; Lire A. Niccacci, *Sintaxis...*, p. 198 ; P. Joüon - T. Muraoka, *A Grammar...*, p. 599, § 170e.

²⁸ Par exemple, certaines des éditions les plus usuelles, la TOB et la BJ, mettent la deuxième personne (*'āmārtā*) à la place de la première (*'āmārtî*). Elles reflètent le sens de la LXX qui, à son tour, doit s'être inspirée de 2R 18,20TM. Cette tendance tend à renforcer l'hypothèse d'antériorité du texte d'Isaïe par rapport à celui des Rois. Isaïe qui est une leçon difficile aurait été corrigée par 2R.

point central de son discours, en l'occurrence la proposition de demande d'alliance qui sera faite à Ezékias en Is 36,8a : « Et par conséquent, négocie avec mon maître le roi d'Ashour », 36,8a.

D'après le *rav-shaqeh*, le fait de ne pas mettre sa confiance en Sennachérib constitue un danger réel aussi bien pour Ezékias que pour les habitants de Juda et Jérusalem. Dans le contexte du v. 6, ce danger est à lire dans l'emploi du syntagme nominal « roseau brisé », ici utilisé métaphoriquement pour indiquer la faiblesse de l'Égypte.

Du point de vue grammatical, nous observons, comme en 36,2b, une certaine précision dans la manière de parler : deux compléments apposés entre eux accompagnent le *qatal* *bāṭāḥtā* (36,6a) ; le premier précise le sujet sur lequel s'appuie Ezékias, le second l'identifie. Is 36,6b (construction syntaxique *āšer* + *yiqtol*) est une proposition relative. Employé comme forme de protase, il contient un sens hypothétique. Ezékias peut bien compter sur l'Égypte, mais le *rav-shaqeh* lui montre qu'il ne peut pas prétendre bénéficier d'un traitement différent de celui que recevraient les autres nations. Le Pharaon se comporte de la même manière pour tous.

En 36,6c-d, les deux *weqatal* coordonnés (formes inverties) continuent le *yiqtol* indicatif précédent qui marque une action future (36,6b) ; le second est atemporel ou successif. Les deux sont employés comme formes d'apodose.

En Is 36,6e-f, le *rav-shaqeh* conclut son raisonnement sur l'Égypte. Is 36,6e qui est une proposition nominale simple (particule adverbale + syntagme nominal) est *casus pendens* (protase). Il indique le thème traité en 36,6a-d : il a rapport au vrai statut d'Égypte en qui Ezékias a placé sa confiance. Mais au lieu de mettre cette construction en commencement de phrase, le narrateur a jugé bon s'en servir pour conclure sa pensée. Le substantif « Pharaon le roi d'Égypte » est repris dans l'apodose (36,6f) au moyen du pronom personnel postposé à l'adverbe (*ʿālāyw*). Observons que la structure de ce verset est marquée par une inclusion dont le centre est occupé par les actions de l'Égypte (cc') :

- (a) Regarde : tu te fies sur le soutien de ce roseau brisé, sur l'Égypte (36,6a)
- (b) quiconque (lequel homme) s'appuiera sur lui (36,6b)
- (c) eh bien, il lui prendra la main (36,6c)
- (c') puis, la percera (36,6d)
- (a') Ainsi est Pharaon le roi d'Égypte (36,6e)
- (b') pour tous ceux qui se fient à (sur) lui (36,6f).

36,7

En 36,7a, la particule *kī* et la conjonction *waw* précèdent un *yiqtol* indicatif. La perspective du discours est donc future. En effet, le *rav-shaqeh* réfute une éventuelle prise de parole d'Ezékias : « Et parce que tu diras vers moi ».

Is 37,7b est une proposition nominale complexe (construction d'emphase, x - *qatal*). Il met en valeur la circonstance « en Yhwh notre Dieu » qui précède le verbe fini. Dans ce verset, le *rav-shaqeh* qui continue son discours sur la thématique de la foi fait de « Yhwh » le centre autour duquel s'assemblerait faussement la communauté du « nous ». Comme en 36,4de, la disposition chiasique des compléments tend à souligner le contraste entre Yhwh et Sennachérib, l'élément mis en valeur qui précède le verbe fini :

כִּי־תֹאמַר אֱלֹהִי (36,7a)

 אֱלֹהֵי־יְהוָה אֱלֹהֵינוּ בְּטַחָנוּ (36,7b)

Is 37,7c est *casus pendens*, et donc employé comme forme de protase. L'apodose comprend trois propositions : 36,7d-f. L'élément nominal (*casus pendens*) de 36,7c est repris au moyen d'un pronom de référence en 36,7d où *hēsîr*, qui est un *qatal* rétrospectif (*ʔāšer* + *qatal*), indique une action antérieure à l'affirmation de 36,7c et, de ce fait, se traduit par le plus-que-parfait : « N'est-ce pas lui dont Ezékias avait détruit ses hauts lieux et ses autels... ». Le *wayyiqtol* de 36,7e (*wayyōʿmer*) est consécutif. Il n'a pas de temporalité propre : c'est la forme verbale précédente (le *qatal* rétrospectif de 36,7d) qui lui donne sa valeur temporelle. Dans le contexte de son emploi, il exprime une nuance d'instantanéité : « lorsqu'il avait dit à Juda et à Jérusalem ». En 36,7f, un accusatif adverbial précède le *yiqtol* injonctif (non volitif, employé avec nuance virtuelle de devoir) pour exprimer l'emphase : « devant cet autel, vous devez vous prosterner ».

36,8

En 36,8a, *wəʿattāh* introduit un ordre (impératif, 36,8a) en lien avec l'argument développé précédemment. Observons les transitions temporelles. Elles sont hétérogènes : impératif (36,8a) → *weʿeqtelâ* (36,8b) → *ʔim* + *yiqtol*. Le *weʿeqtelâ* de 36,8b est une forme coordonnée mais non indépendante du point de vue de la parataxe syntaxique. Comme l'impératif qui le précède (36,8a), il exprime une action volitive mais avec nuance de finalité. En revanche, la construction *ʔim* + *yiqtol* exprime une nuance modale (pouvoir). Elle n'est pas volitive. Elle l'aurait été si la forme volitive qui la précède, en l'occurrence le *weʿeqtelâ* de 36,8b, était directe mais elle est indirecte²⁹.

36,9

Le *wayyiqtol* (deuxième personne) en 36,9b peut paraître étrange, surtout qu'il suit une proposition nominale complexe (*waw* - x - *yiqtol*, 36,9a) employée pour

²⁹ Cf. A. Niccacci, *Sintaxis...*, §§ 55-56, pp. 73-77; §§ 61-64, pp. 83-89.

exprimer le futur. Disons d'emblée qu'il n'est pas indicatif. Car si l'auteur avait voulu exprimer la perspective future du discours, il se serait servi du *weqatal* (forme invertie), qui est normalement la forme successive de la construction initiale (*waw* –) *x* – *yiqtol*, et non du *wayyiqtol* que l'on pourrait facilement assimiler ici au *weyiqtol* qui est une forme volitive directe³⁰.

A en croire Niccacci, le *yiqtol* indicatif se distingue du *yiqtol* jussif par le fait qu'il n'occupe jamais la première position dans la phrase mais la deuxième³¹. Cette différence temporelle, qui résulte du contraste entre « position avant » et « position après », n'obéit pas au hasard des choses. En effet, tout est soumis à un certain principe d'ordre. S'appuyant sur des textes différents³², Niccacci note la différence entre le *yiqtol* indicatif, qui n'occupe pas la première position dans la phrase simple, et le *yiqtol* jussif (volitif) qui, normalement, vient en première position. Faisant suite à cette problématique, il discute le cas dans lequel une construction (*waw*) – *x* – *yiqtol* est jussive bien qu'elle ne vienne pas en tête de la phrase. Cette possibilité existe dans la mesure où la construction (*waw* –) *x* – *yiqtol* apparaît après l'une des trois formes volitives directes attestées en hébreu biblique (cohortatif, impératif et jussif), ou encore lorsqu'elle précède un *weyiqtol* qui, dans la langue classique, est une forme volitive³³. Ce fait est évident lorsque les formes verbales sont des personnes différentes, et est moins clair lorsqu'elles sont de la même personne comme dans le cas présent de notre analyse.

Nous l'aurons constaté. L'analyse syntaxique précédente ne nous permet pas de donner à la construction *waw* – *x* – *yiqtol* (36,9a) une valeur jussive, pas plus qu'à la forme *wayyiqtol* (36,9b) une fonction prospective. Evidemment, dans cette dernière forme il y a moins l'idée de succession pour qu'on lui donne la valeur temporelle de la forme verbale qui précède. Son emploi dépend plutôt du contexte dans lequel il se trouve. En effet, le *waw* qui le précède pourrait avoir une valeur explicative³⁴. Quant au *yiqtol* (*tāšīb*) de 36,9a, on peut retenir qu'il est indicatif. Il met en valeur le mode d'action dans la stratégie de combat (*wə'ēk*) : « Sinon, comment pourrais-tu briser la face d'un simple dirigeant des serviteurs de mon maître ... ».

36,10

En Is 36,10a, la particule *we^cattā^h*³⁵ est une brève indication de temps. Elle est employée comme forme de protase. Is 36,10b est une proposition nominale complexe (*x*

³⁰ *Ibid.*, § 55, p. 74.

³¹ *Ibid.*

³² Jos 1, 16- 17 ; Dt 10,20; Nb 6,24ss ; Ex 5,9 ; Rt 3,13

³³ Niccacci, *Sintaxis*..., § 55, p. 76.

³⁴ Voir P. Joüon, § 118j, p. 323.

³⁵ La particule *we^cattā^h* qui se réfère au niveau de la communication surprend par sa triple récurrence en ce bout de chaîne discursive (5b,8a et 10a). Au lieu d'être seulement un simple indicateur de deixis revêtu de valeur argumentativo-temporelle, elle pourrait aussi être un élément relationnel organisateur du

– *qatal*). Il y a alors un effet d'emphase de l'élément nominal « x », en l'occurrence la volonté de Yhwh. Is 36,10c, qui est une autre indication de temps, est également employé comme forme de protase. Il rappelle un fait antérieur : « Yhwh avait dit vers moi ». L'apodose comprend deux propositions verbales : Is 36,10c et Is 36,10d. La transition temporelle est homogène : impératif ↔ *we*-impératif. Les deux formes verbales sont de même personne grammaticale, la deuxième du singulier. Du coup, à la différence d'Is 36,9, la situation est ici claire : le second impératif est coordonné au premier.

36,11

D'un point de vue grammatical, Is 36,11b-d présente la distribution temporelle suivante : impératif (36,11b) [→ proposition nominale simple (conjonction + participe, 36,11c)] → *wəʔal + yiqtol təḏabbēr* (36,11d) qui est un correspondant négatif du *yiqtol* jussif. En 36,11d, la particule conjonctive *kî* introduit la raison de la demande des notables de Juda : « parce que nous l'entendons ». Reste alors à justifier la fonction jussive que nous avons attribuée à la forme verbale de 36,11d.

En effet, dans son manuel d'initiation à l'hébreu biblique, Thomas O. Lambdin distingue deux formes de négation de l'impératif. L'une avec *ʔal + yiqtol*, utilisée pour des ordres immédiats et spécifiques, et l'autre avec *lōʔ + yiqtol*, employée pour des ordres permanents, non spécifiques³⁶. Il y a peut-être bien, derrière cette distinction, une théorie à laquelle on ne refuserait pas de souscrire. Mais il faudra surtout se rendre compte que Lambdin a insisté sur des exemples plutôt que sur l'argumentation. Selon nous, cette description reste formelle, d'autant plus qu'elle ne conduit pas à une théorie spécifique dans le cadre d'une étude linguistique des temps. Cependant, elle devient plus intelligible si l'on cesse de porter l'attention principalement vers la paradigmatique.

Selon Niccacci, l'un des critères communément admis dans l'étude des deux formes demeure la distinction entre *lōʔ + yiqtol* de forme longue utilisée pour la fonction indicative et *ʔal + yiqtol* de forme brève employée pour la fonction jussive³⁷. Même à ce niveau, estime-t-il, il est tout aussi impossible de décider *a priori* car les deux formes verbales ne présentent pas souvent de distinction morphologique.

Cependant, la position du verbe en hébreu étant un phénomène exclusivement syntaxique, Niccacci laisse enfin place à sa perspective méthodologique : la

discours. Toutefois, cet indice que nous considérons comme un des éléments organisateurs de la séquence, reste en revanche inopérant d'autant plus que notre objectif ne pas de procéder à une segmentation du texte en divisions mineures sur la base des critères littéraires et exégétiques.

³⁶ Thomas O. Lambdin, *Introducción...*, § 102, p. 113.

³⁷ W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik*, I-III, St. Ottilien 1978-1980, (I), pp. 99-101 pour la distinction entre forme longue et brève ; (II), p. 172 pour les constructions négatives, cité par A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 55, p. 73. Mais P. Joüon, *Grammaire...*, § 114i, p. 310, établit clairement la différence en s'appuyant sur la valeur des particules négatives, ce qui paraît déjà intéressant.

« linguistique textuelle ». Pour cela, il propose donc quitter le niveau de la forme des mots pour penser des critères de type linguistique. Etablis par rapport à l'axe du discours, ces critères permettent d'illustrer des riches possibilités pouvant aider à comprendre ce phénomène si complexe dans l'étude des textes bibliques. Il en propose deux (nous les avons déjà évoqués au moment de l'analyse d'Is 36,9) : la position du *yiqtol* dans la phrase d'une part, sa relation avec une forme volitive précédente d'autre part³⁸. Suivant ces critères, on observe que si la forme *wə'al + yiqtol* n'occupe pas la première position dans la phrase, elle est cependant précédée d'une forme volitive directe, en l'occurrence l'impératif de 36,11b. La fonction volitive attribuée à Is 36,11d est donc liée au procès de la communication (sens de l'impératif qui vient en tête de la phrase)³⁹.

36,12

Is 36,12b qui est du schéma x – *qatal* de 36,12b n'est pas une construction d'emphase. La forme verbale qui l'accompagne est un *qatal* de rapport ou du récit oral⁴⁰. Ce *qatal* reprend la description historique donnée en 36,2a (*wayyiqtol* narratif) : « il (le roi d'Assyrie) envoya ». De ce fait, Is 36,12b n'est pas une proposition nominale complexe mais verbale. Même si le verbe est repoussé par l'élément « x », il est une forme du premier plan en ceci qu'il peut remplacer le *qatal* initial.

Is 36,12c est une proposition nominale simple (x - participe + article). Il donne des précisions sur le sujet qui fait l'action : «...les hommes assis sur la muraille ». La particule interrogative placée en tête introduit un contraste, mais avec des nuances de renforcement⁴¹.

³⁸ Cf. A. Niccacci, *Sintaxis...*, §§ 55-56, pp. 73-77; § 64, p. 88.

³⁹ Si la forme coordonnée n'était pas de même personne que l'impératif qui la précède, elle serait de ce fait en situation de dépendance (non coordonnée), et du même coup équivaldrait à une proposition finale.

⁴⁰ A propos du *qatal* du « récit oral » que nous avons aussi appelé discursif ou de rapport en 36,7b, Polotsky en donne une illustration des plus éloquentes. Il cite deux extraits bibliques : 2Sm 12,26-27 et 1R 16,9-10.16. Dans ces textes, il fait remarquer comment un même événement est raconté d'abord au moyen d'un *wayyiqtol* puis d'un *qatal*. Dans le texte narratif, l'événement est raconté au moyen d'un *wayyiqtol* alors que dans le commentaire, après les verbes « dire », « raconter », « entendre », le narrateur reprend le même fait en se servant de la forme *qatal*. Cette contraposition entre les deux temps est un des lieux syntaxiques au moyen desquels peut être décrite la différence entre le *wayyiqtol* narratif et le *qatal* discursif. En effet, ce *qatal* qui peut souvent être évincé par des mots fonctionnels antéposés (une particule adverbiale, un sujet ou un complément...) occupe parfois la première position dans la phrase simple, situation qui n'arrive pas dans la narration où la forme verbale caractéristique reste le *wayyiqtol*. Cf. H. J. Polotsky, "A note on the Sequential Verb-Form in Ramesside Egyptian and in Biblical Hebrew", in Israel-Groll (ed.), *Pharaonic Egypt*, 1985, cité par Niccacci, A., *Sintaxis...*, §§ 22-23, p. 45-46.

⁴¹ Voir P. Joüon, *Grammaire...*, § 164d; M. L. Brown, «“Is It Not?” or “Indeed!”: HL in Northwest Semitic», dans *Maarav* 4 (1987) 2001-219. Cité par R. Meynet – P. Bovati, *Le livre du prophète Amos*, Paris, Cerf, 1194, note 3, p. 188.

36,13-15

Après les deux formules d'introduction du discours (propositions verbales, 36,13d.14a) la transition entre 36,14b et 36,15a se présente comme suit : $\text{ʔal} + \text{yiqtol}$ jussif (36,14b) [$\rightarrow (kî) lōʔ + \text{yiqtol}$ indicatif (36,14c)] $\rightarrow wəʔal + \text{yiqtol}$ jussif (36,15a) [$\rightarrow x - \text{qatal}$ (36,15b) $\rightarrow lōʔ + \text{yiqtol}$ indicatif (36,15c)]. Du point de vue grammatical, la proposition 36,15a est coordonnée à 36,14b. Le *waw* serait employé pour exprimer l'idée de progression dans le développement de la pensée⁴². En 36,14c, la particule *kî* est employée après une particule négative. Elle a une valeur adversative⁴³ : « Qu'Ezéchias ne vous abuse pas. *Autrement/sinon* il ne pourra vous délivrer ».

Is 36,15b est une proposition nominale complexe ($x - \text{yiqtol}$). L'infinitif absolu placé devant le verbe fini est employé adverbialement⁴⁴. Du point de vue de la mise en relief, ce verset exprime le premier plan, il n'est donc pas une construction d'emphase. Autrement dit, Is 36,15b est une proposition indépendante aussi bien du point de vue grammatical que du point de vue syntaxique. Ce statut est dû au fait de sa position au sein de l'unité discursive où il vient en tête d'une proposition introduite par un *verbum dicendi*. En hébreu, la seule manière d'exprimer le futur simple au commencement d'un discours reste précisément l'emploi de cette construction ($x - \text{yiqtol}$), qui n'est pas emphatique mais de premier plan⁴⁵.

36,16-17

La forme $\text{ʔal} + \text{yiqtol}$ de 36,16a vient en tête de la phrase. Cette position indique clairement que le *yiqtol* n'est pas indicatif mais jussif⁴⁶. En 36,16b, la particule *kî* introduit une parole du roi Sennachérib qui invite les hommes assis sur la muraille à une nouvelle situation politique et sociale (16c-17). Is 36,16c-f est une séquence des formes volitives. Les transitions temporelles sont homogènes : impératif (36,16c) $\leftrightarrow \hat{u} -$

⁴² Ici, observons que le texte emploie tous les deux correspondants négatifs du *yiqtol* mais pour des fonctions différentes.

⁴³ Certaines traductions ont accordé à la particule conjonctive *kî* une valeur causale. On peut lire dans la TOB et dans d'autres versions en langues modernes : « Qu'Ezéchias ne vous abuse pas, *car* il ne peut vous délivrer ». Cette valeur accordée à la particule confère à la phrase un rapport hypotaxique entre les deux propositions. Malheureusement la syntaxe ne nous permet pas d'analyser le correspondant négatif du *yiqtol* indicatif (36,14c) comme proposition dépendante du *yiqtol* jussif de 14b. Employée après la négation de 14b, la particule *kî* exprime ici une valeur adversative. Cf. P. Joüon, *Grammaire...*, § 172c, p. 526.

⁴⁴ « Effectivement », « certainement ».

⁴⁵ Voir A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 167, p. 170.

⁴⁶ *Ibid.*, § 55.1, p. 73. Nous pouvons continuer à observer que l'approche diachronique de Lambdin sur les deux formes de négation ne nous donne aucune indication claire par rapport à leur fonction. Comme négation de l'impératif, ces formes ne supposeraient aucune différence majeure. Pourtant, si, par exemple, nous nous conformons aux critères de Richter, la forme longue se traduirait par la deuxième personne de l'indicatif future (ordre) et seule la forme brève exprimerait les nuances volitives de l'impératif.

impératif (36,16d) ↔ *we* - impératif (36,16e) ↔ *û* - impératif (36,16f). Le pronom personnel sujet est identique (deuxième personne) pour toutes les quatre formes. Cette distribution de la personne grammaticale rend la situation linguistique moins claire, les critères syntaxiques ne nous permettant pas de décider si les formes verbales coordonnées sont consécutives ou finales. A ce niveau, les critères sémantiques peuvent aider à déterminer le sens de la phrase. Ils montrent que la construction de la phrase tend vers un but, une finalité. Les deux premiers impératifs (36,16c-d) sont des ordres explicites formulés pour faire bouger les hommes (assis sur la muraille) d'abord de leur foi, « en Yhwh notre Dieu », puis du motif de leur sécurité, « cette ville » (qui ne tombera pas). En revanche, les deux derniers (36,16ef) qui portent sur des actions tournées vers l'avenir (pas futur simple mais volitif) expriment la finalité⁴⁷. Que les quatre impératifs se suivent sans changement de personne grammaticale, leurs valeurs respectent néanmoins l'asynchronisme de la perspective de locution.

Le syntagme nominal de 36,17a (préposition + infinitif construit) est une brève indication de temps (protase). La proposition verbale (*w^eqatalî*) de 36,17b est employée comme forme d'apodose⁴⁸: « *Au temps de ma venue (lorsque je serai venu)⁴⁹, (eh bien) je vous emmènerai⁵⁰ à un pays comme le vôtre, un pays de blé et de vin nouveau, un pays de pain et de vignobles* ».

Il faudra nous demander pourquoi les signaux syntaxiques du discours du *rav-shaqeh* sont ainsi distribués. En effet, nous l'avons déjà évoqué, Sennachérib veut établir une relation d'alliance avec Juda. Cependant, pour atteindre cet objectif, il se voit dans un premier temps obligé de saper les bases de la vie sociale et politique de Juda. Comme il apparaît dans la tradition biblique (voir notamment les livres de la Genèse et de l'Exode), Yhwh avait promis à son peuple un beau pays. Et voilà que ce peuple, déjà installé dans ledit pays, est condamné à boire son urine et à se nourrir de ses excréments. Yhwh n'a donc pas accompli sa parole. Sennachérib se présente maintenant en sauveur, car ce que Yhwh n'a pas pu faire pour son peuple, lui, il promet de l'accomplir. Tel est le projet qu'il a conçu et qu'il expose au peuple de Juda par son envoyé interposé. Il veut donc séduire et convaincre les hommes assis sur la muraille. Cependant pour les hommes de Juda, l'objet de leur espérance n'est pas dans le futur évoqué par Sennachérib ; ils le vivent maintenant, dans leur foi en Yhwh, et la notation spatiale (« sortez vers moi ») semble avoir pour fonction d'indiquer que cette foi se vit et s'incarne en un lieu précis, Jérusalem.

⁴⁷ A propos des formes de 36,16e-f, P. Joüon, *Grammaire...*, § 114p, p. 312, parle de futur avec nuance énergique. Toutefois, la différence entre ce futur à nuance énergique et le futur simple n'apparaît pas dans la traduction qu'il propose : « Ainsi *vous mangerez* chacun de sa vigne et son figuier, de même que *vous buverez* chacun de l'eau de son puits ». L'information est anticipée chez lui, alors que toutes les formes marquent le point zéro de communication. Ce qui compte pour l'émissaire assyrien, c'est le présent même de la situation de communication.

⁴⁸ Voir A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 103, p. 124.

⁴⁹ L'infinitif construit régi par une préposition est l'équivalent d'un temps fini avec une conjonction. Lire P. Joüon, *Grammaire...*, § 124k, pp. 361-362.

⁵⁰ Le *weqatal* prend la valeur temporelle de la proposition nominale simple qui le précède.

36,18-20

Is 36,18a emploie *pen* + *yiqtol* jussif (proposition négative)⁵¹. Is 36,18b qui est du schéma x – *yiqtol* indicatif n'est pas emphatique : il vient après un *verbum dicendi* (36,18a), ce qui met en place une structure identique à celle analysée en Is 36,15a-b. Nous reconnaissons là, en passant, l'une des observations littéraires qui peut aider à comprendre la syntaxe et le sens de l'unité discursive :

- (a) Qu'Ezékias ne vous persuade pas de croire en Yhwh pour dire : (36,15a)
 (b) Certainement nous délivrera Yhwh (36,15b).

- (a') Qu'Ezékias ne vous incite pas pour dire : (36,18a)
 (b') Yhwh nous délivrera (36,18b).

Le *qatal* de 36,18c est précédé d'une particule interrogative. Il exprime la perspective passée du discours. Les deux propositions nominales simples qui suivent (36,19a-b) indiquent le niveau de la communication par rapport au présent. La conjonction *kî* de 36,19c qui introduit le *qatal* rétrospectif est emphatique. Sa valeur est temporelle : « *et quand* ».

Is 36,20a est une proposition elliptique. Il ne contient qu'un mot, en l'occurrence une particule interrogative. Certains exégètes pourraient ne pas être d'accord avec nous quant à cette division. Car la lecture laisse entrevoir que le pronom interrogatif vient en tête d'une seule proposition qui, selon notre structuration du texte, comprendrait les v. 20a-c (« Qui parmi tous les dieux de ces nations [lesquels] ont délivré leurs territoires de ma main? »). Si cette traduction est bonne, il convient cependant d'observer qu'elle ne respecte pas la syntaxe du texte. Car le relatif *āšer* (rendu par « auxquels » dans notre proposition de traduction) qui apparaît au début du v. 20c n'y trouve pas de place. Mais en séparant le v. 20a du v. 20b, on parvient néanmoins à justifier la syntaxe de tout le v. 20. En ce sens, Is 36,20b (proposition nominale simple) est *casus pendens*. Il indique le thème qui va être développé, thème ayant rapport à la puissance des dieux des nations. Il est repris dans la suite du texte au moyen d'une proposition relative (*āšer* + *qatal*) employée comme forme de protase (36,20c). En Is 36,20b, la particule *kî* est employée avec un *yiqtol* indicatif. Elle peut se traduire de diverses manières, mais vu le contexte de son emploi, nous préférons lui accorder une valeur temporelle : « *Quand* Yhwh délivrera-t-il Jérusalem de ma main ? ».

36,21-22

En Is 36,21a, le texte reprend le fil narratif principal au moyen du *wayyiqtol* et de son correspondant négatif *wəlq̄ʔ* + *qatal*. Is 36,21c (proposition nominale simple)

⁵¹ Thomas O. Lambdin, *Introducción...*, § 125, p. 115.

exprime l'arrière-plan du récit. Il interrompt la chaîne des formes temporelles narratives pour donner la raison juridique du silence observé par le peuple (« car l'ordre du roi [lui] disait). Cette interruption n'a pas d'impact majeur sur le déroulement du récit, car la proposition dépend directement de la forme narrative précédente (*wəlō̄*² + *qatal*). D'ailleurs, le texte reprend la ligne principale du récit aussitôt après en Is 36,22.

3. BILAN DE L'EXEGESE

Le *wayəhî* qui introduit Is 36 est un premier indice syntaxique codifié qu'il y a des raisons pour considérer Is 36 comme un récit.

Le texte (Is 36) est compact. Il se développe au moyen d'une série de *wayyiqtol* narratifs interrompus seulement par des discours (36,4c-10 ; 36,11b-d ; 36,12b-c ; 36,13d-20). Autrement dit, toute l'information transmise au lecteur est racontée, car elle occupe le premier plan du point de vue de la mise en relief.

Du point de vue syntaxique, il n'y a pas de coupure entre les chapitres 36 et 37. Nous verrons qu'Is 37 continue la ligne narrative principale d'Is 36. D'ailleurs, il conviendrait d'observer qu'il commence de la même manière qu'Is 36. Comme Is 36, il met en tête le morphème *wayəhî*, qui est un indice macro-syntaxique d'union.

CHAPITRE VI

ISAIE 37

1. DIVISION EN PROPOSITIONS

- וַיְהִי כַשְׂמַעַת הַמֶּלֶךְ עִזְקִיָּהוּ (1a) Et aussitôt que le roi Ezékias eut entendu,
- וַיִּקְרַע אֶת־בְּגָדָיו (1b) Il déchira ses vêtements,
- וַיִּתְכַסּ בַּשָּׂק (1c) Il se couvrit (dans) le sac
- וַיָּבֵא בֵּית יְהוָה: (1d) et il alla à la maison de Yhwh.
- וַיִּשְׁלַח אֶת־אֱלִיאִקִּים אֲשֶׁר־עַל־הַבַּיִת וְאֵת שֶׁבְנָא
הַסּוֹפֵר וְאֵת זִקְנֵי הַכֹּהֲנִים מְתַכַּסִּים בַּשָּׂקִים
אֶל־יִשְׁעֵיהֶוּ בֶן־אָמוֹן הַנָּבִיא: (2) Il envoya Eliâqîm qui est sur le palais,
Shevna le secrétaire et le grand prêtre
couverts dans les sacs auprès d'Isaïe, fils
d'Amos, le prophète.
- וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו (3a) Ils dirent vers lui :
- כֹּה אָמַר עִזְקִיָּהוּ (3b) Ainsi dit Ezékias :
- יוֹם־צָרָה וְתוֹכַחַתָּה וְנֹאצָּה הַיּוֹם הַזֶּה (3c) Jour de détresse, de châtement et de
honte, ce jour,
- כִּי בָאוּ בָנִים עַד־מִשְׁבַּר (3d) car les enfants sont arrivés jusqu'à la
sortie,
- וְכַח אֵין לִלְדָה (3e) entre-temps (mais) il n'y a pas de
force pour enfanter.
- אוּלַי יִשְׁמַע יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
אֵת דְּבָרֵי רַב־שָׁאֵה (4a) Peut-être Yhwh ton Dieu écoutera-t-
il les paroles du *rav-shaqeh*
- אֲשֶׁר שְׁלָחוּ מֶלֶךְ־אֲשׁוּר אֲדָנָיו
לְחַרְף אֱלֹהִים חַיִּים (4b) que le roi d'Ashour son maître a
envoyé pour insulter le Dieu vivant

- וְהוֹלִיכִי בְּדִבְרֵי־יְהוָה
 אֲשֶׁר שָׁמַעַתְּ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ
 וְנִשְׂאֵת תְּפִלָּה בְּעַד הַשְּׂאֲרִית
 הַנִּמְצָאָה
- וַיָּבֹאוּ עֲבָדֵי הַמֶּלֶךְ חִזְקִיָּהוּ אֶל־יִשְׁעִיָּהוּ
 וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם יִשְׁעִיָּהוּ
 כֹּה תֹאמְרוּן אֶל־אֲדֹנֵיכֶם
 כֹּה אָמַר יְהוָה
 אֶל־תִּירָא מִפְּנֵי הַדְּבָרִים
 אֲשֶׁר שָׁמַעַתְּ
 אֲשֶׁר נִדְּפוּ נְעָרֵי מֶלֶךְ־אַשּׁוּר אוֹתִי
 הִנְנִי נֹתֵן בּוֹ רוּחַ
 וְשָׁמַע שְׂמוּעָה
 וְשָׁב אֶל־אֶרְצוֹ
 וְהִפְלֵתִיו בְּחַרְבַּי בְּאֶרְצוֹ
 וַיָּשֶׁב רַב־שָׁקָה
 וַיִּמְצָא אֶת־מֶלֶךְ אַשּׁוּר נֹלְחָם עַל־לִבְנָה
- (4c) Ainsi il reprouvera les paroles
 (4d) qu'il a entendues Yhwh ton Dieu
 (4e) et tu élèveras une prière en faveur
 du reste qui subsiste.
 (5) Les serviteurs du roi Ezékias arrivèrent
 auprès d'Isaïe.
 (6a) Isaïe dit vers eux :
 (6b) Ainsi vous direz vers votre maître :
 (6c) Ainsi dit Yhwh :
 (6d) N'aies pas peur à cause (de devant)
 des paroles
 (6e) que tu as entendues
 (6f) lorsque les jeunes gens du roi
 d'Ashour m'ont insulté.
 (7a) Voici que je vais mettre en lui un
 esprit,
 (7b) il entendra une nouvelle,
 (7c) il retournera vers son pays
 (7d) et je le ferai tomber par l'épée dans
 son pays.
 (8a) Le *rav-shaqeh* retourna,
 (8b) il rencontra le roi d'Ashour
 combattant contre Livnah,

- ↑ כִּי שָׁמַע (8c) car il avait entendu
- ↑ כִּי נָסַע מִלַּכִּישׁ: (8d) qu'il était parti de Lakîsh.
- ↑ וַיִּשְׁמַע עַל־תִּרְחָקָה מֶלֶךְ־כּוּשׁ לֵאמֹר (9a) En effet, il avait entendu dire au sujet de Tirhaqah, roi de Kûsh :
- יָצָא לְהִלָּחֵם אֵתְךָ (9b) il est sorti combattre contre toi.
- וַיִּשְׁמַע (9c) Quand il eut entendu,
- וַיִּשְׁלַח מַלְאָכִים אֶל־חִזְקִיָּהוּ לֵאמֹר: (9d) il envoya des messagers auprès d'Ezékias disant :
- כֹּה תֹאמְרוּן אֶל־חִזְקִיָּהוּ
מֶלֶךְ־יְהוּדָה לֵאמֹר (10a) Ainsi vous direz vers Ezékias le roi de Juda en disant :
- אַל־יִשְׁאַף אֱלֹהֶיךָ (10b) Ne te trompe pas ton Dieu
- אֲשֶׁר אַתָּה בּוֹטָח בּוֹ לֵאמֹר (10c) en qui toi tu crois disant :
- לֹא תִנָּתֵן יְרוּשָׁלַם בְּיַד מֶלֶךְ אַשּׁוּר (10d) Jérusalem ne sera pas donnée dans la main du roi d'Ashour.
- הִנֵּה אַתָּה שָׁמַעְתָּ (11a) Voici : toi tu as entendu
- אֲשֶׁר עָשׂוּ מְלָכֵי אַשּׁוּר
לְכָל־הָאָרְצוֹת לְהַחֲרִימָם (11b) que les rois d'Ashour ont dominé (ont fait à) tous les pays pour les détruire ;
- וְאַתָּה תִּנְצָל (11c) et toi tu seras délivré ?
- הֲהִצִּילוּ אוֹתָם (12a) Les ont-ils délivrés
- אֱלֹהֵי הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִשְׁחִיתוּ אֲבוֹתַי (12b) les dieux des nations que mes pères ont détruits ?
- אֶת־גּוֹזָן וְאֶת־חֲרָן וְרֶסֶף
וּבְנֵי־עֵדֵן אֲשֶׁר בְּחֶלְשָׁר (12c) Gozan, Haran, Reseph, et les fils d'Eden qui sont à (dans) Telassar ?
- אַיֵּה מֶלֶךְ־חַמָּת (13a) Où est le roi d'Amath ?

- וּמֶלֶךְ אַרְפָּד (13b) Et le roi d’Aram ?
- וּמֶלֶךְ לְעִיר סִפְרַוַּיִם הַנֶּעַ וְעֵנָה (13c) Et le roi de la ville de Sepharvaim, de Hena et de Iwwah ?
- וַיִּקַּח חֲזַקְיָהוּ אֶת־הַסְּפָרִים מִיַּד הַמַּלְאָכִים (14a) Ezékias prit les lettres de la main des messagers,
- וַיִּקְרָאָהוּ (14b) il la (les) lit,
- וַיַּעַל בֵּית יְהוָה (14c) puis il monta à la maison de Yhwh.
- וַיִּפְרֹשֶׁהוּ חֲזַקְיָהוּ לִפְנֵי יְהוָה: (14d) Ezékias la déploya en présence de Yhwh.
- וַיִּתְפַּלֵּל חֲזַקְיָהוּ אֶל־יְהוָה לֵאמֹר: (15a) Ezékias pria vers Yhwh en disant :
- יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל
יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים (16a) Yhwh Tsabaoth Dieu d’Israël assis sur les chérubins,
- אַתָּה־הוּא הָאֱלֹהִים לְבַדְּךָ
לְכָל מַמְלָכוֹת הָאָרֶץ (16b) seul toi es Dieu pour tous les royaumes de la terre,
- אַתָּה עָשִׂיתָ אֶת־הַשָּׁמַיִם
וְאֶת־הָאָרֶץ (16c) toi tu as fait le ciel et la terre.
- הִטָּה יְהוָה אָזְנוֹךָ (17a) Tends Yhwh (ton) l’oreille
- וּשְׁמָע (17b) et écoute.
- פָּקַח יְהוָה עֵינֶיךָ (17c) Ouvre Yhwh (tes) les yeux
- וּרְאֵה (17d) et vois.
- וּשְׁמָע אֵת כָּל־דְּבָרַי סִנְחַרְיִב (17e) Ecoute toutes les paroles de Sennachérib
- אֲשֶׁר שָׁלַח לְחַרְףֵי אֱלֹהִים חַיִּי (17f) qui a envoyé pour insulter le Dieu vivant.

אִמָּנָם יְהוָה הַחֲרִיבוּ מַלְכֵי אַשּׁוּר אֶת־כָּל־הָאֲרָצוֹת וְאֶת־אֲרָצָם	(18) Certainement Yhwh, les rois d’Ashour ont ravagé tous les pays ainsi que leurs terres ¹
וְנָתַן אֶת־אֱלֹהֵיהֶם בְּאֵשׁ	(19a) et ont donné leurs dieux au (dans le) feu,
כִּי לֹא אֱלֹהִים הֵמָּה	(19b) car ils n’étaient pas des dieux
כִּי אִם־מַעֲשֵׂה יַד־אָדָם עֵץ וָאֶבֶן	(19c) mais ouvrage des mains humaines, bois et pierre
וַיַּאֲבֹדוּם	(19d) et ils les ont détruits.
וְעַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ הוֹשִׁיעֵנוּ מִיָּדוֹ	(20a) Et maintenant Yhwh notre Dieu sauve-nous de sa main
וַיִּדְעוּ כָּל־מַמְלָכוֹת הָאָרֶץ	(20b) pour que tous les royaumes de la terre sachent
כִּי־אַתָּה יְהוָה לְבַדְּךָ	(20c) que seul toi tu es Yhwh.
וַיִּשְׁלַח יִשְׁעִיָּהוּ בֶן־אָמוֹן אֶל־חִזְקִיָּהוּ לֵאמֹר	(21a) Isaïe fils d’Amos envoya auprès d’Ezékias pour dire :
כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל	(21b) Ainsi dit Yhwh le Dieu d’Israël :
אֲשֶׁר הִתְפַּלַּלְתָּ אֵלַי אֶל־סִנְחֶרִיב מֶלֶךְ אַשּׁוּר	(21c) Parce que tu as prié (c’est toi qui as prié) vers moi au sujet de Sennachérib le roi d’Ashour,
זֶה הַדָּבָר	(22a) Eh bien, celle-ci est la parole
אֲשֶׁר־דִּבֶּר יְהוָה עָלָיו	(22b) que Yhwh a parlée (prononcée) contre lui :
בְּזֶה לָךְ	(22c) Elle te méprise,

¹ Nous avons traduit le même mot hébreu אָרֶץ par « pays » et « terre ». Nous donneront ultérieurement les raisons de cette option de traduction lors de notre commentaire sur ledit verset.

לְעֵנָה לֵךְ בְּתוֹלַת בֵּת־צִיּוֹן	(22d) elle se moque de toi la vierge, la fille de Sion.
אַחֲרֶיךָ רֵאשׁ הַנִּיעָה בֵּת יְרוּשָׁלַם	(22e) Derrière toi, elle hoche la tête, la fille de Jérusalem.
אֶת־מִי חָרַפְתָּ	(23a) Qui as-tu insulté
וְגִדַפְתָּ	(23b) et outragé ?
וְעַל־מִי הִרְיִמוּתָה קוֹל	(23c) Contre qui as-tu élevé la voix
וַתִּשָּׂא מְרוֹם עֵינֶיךָ	(23d) et levé haut tes yeux ?
אֶל־קִדְוֹשׁ יִשְׂרָאֵל	(23e) Vers le Saint d'Israël.
בְּיַד עֲבָדֶיךָ חָרַפְתָּ אֲדֹנָי	(24a) Par la main de tes serviteurs, tu as insulté Adonai,
וַתֹּאמֶר	(24b) car tu as dit :
בְּרַב רִכְבִּי אָנִי עָלִיתִי מְרוֹם הַרִים יִרְפְּתִי לְבַגְנוֹן	(24c) Avec mes nombreux chars, moi je suis monté au sommet des montagnes, aux retraites inaccessibles du Liban
וְאַכְרַת קִנְמַת אֲרָזָיו מִבְּחַר בְּרִשְׁוֹ	(24d) afin de couper la futaie de ses cèdres, le meilleur de ses cyprès
וְאָבֹא מְרוֹם קִצּוֹ יַעַר כְּרִמְלֹו	(24e) et d'atteindre son plus haut sommet, son parc forestier.
אָנִי קָרַעַתִּי	(25a) Moi j'ai creusé
וְשָׁתִיתִי מַיִם	(25b) et j'ai bu des eaux
וְאַחֲרַב בְּכַף־פַּעֲמֵי כָּל יְאֵרֵי מִצְרַיִם	(25c) afin d'assécher avec la plante de mes pieds tous les canaux d'Égypte.
הֲלוֹא־שָׁמַעַתָּ	(26a) N'avais-tu pas entendu ?

לְמַרְחֹק	(26b) Il y a longtemps,
אוֹתָהּ עָשִׂיתִי	(26c) cela j'ai fait.
מִיָּמֵי קֶדֶם	(26d) Depuis les jours reculés,
וַיִּצְרַתֶּיהָ	(26e) je l'ai préparé (formé).
עַתָּה	(26f) Maintenant,
הַבֹּאֲתִיהָ	(26g) je le réalise
וְתִהְיֶה לְהַשְׁאֹת גְּלִים נְצִים עָרִים בְּצָרוֹת	(26h) afin que tu parviennes à réduire en tas de ruines les villes fortifiées.
וַיִּשְׁבִּיחֶן קִצְרֵיהֶן	(27a) Et puisque leurs habitants sont impuissants (sont courts de main),
חֲתוּ	(27b) elles ² ont été secouées,
וּבִשּׁוּ	(27c) confondues
הָיוּ עֵשֶׂב שָׂדֵה וַיִּרְק רֹשָׁא הַצִּיר גִּנּוֹת וַשְׂדֵמָה לְפָנָי קָמָה	(27d) devenues herbe de champ et verdure de gazon, paille de toits et de champ (devant) sous le vent d'Est.
וּשְׁבַחְתָּ	(28a) Quand tu t'assois,
וַצֵּאתָ	(28b) quand tu sors
וּבֹאָהּ	(28c) et quand tu rentres,
יָדַעְתִּי	(28d) je le sais,
וְאֵת הַתְּרַנֵּנָה אֵלַי	(28e) et même quand tu t'excites (soulèves) vers moi.
יַעַן הַתְּרַנֵּנָה אֵלַי	(29a) Parce que tu t'es agité vers moi

² Le pronom « elles » renvoie aux villes.

וּשְׁאֲנִנָּה עָלֶיהָ בְּאָזְנֵי	(29b) alors que ta fureur est déjà montée dans mes oreilles,
וּשְׂמִתִּי חֲחוּי בְּאַפִּיךָ	(29c) je mettrai mon anneau à ton nez
וּמְתִנִּי בְּשִׁפְתֶיךָ	(29d) et un mors dans tes lèvres
וְהֵשִׁיבְתִיךָ בְּדֶרֶךְ אֲשֶׁר-בָּאתָ בָּהּ	(29e) et je te ramènerai sur (dans) le chemin par (dans) lequel tu es venu.
וְזֶה-לְךָ הָאוֹת	(30a) Entre-temps, celui-ci est pour toi le signe :
אֲכֹל הַשָּׁנָה סְפִיחַ	(30b) Mangez cette année le regain ;
וּבִשְׁנָה הַשְּׁנִית שְׂחִיס	(30c) et l'année suivante le grain de jachères.
וּבִשְׁנָה הַשְּׁלִישִׁית	(30d) Mais pendant la troisième année,
זָרְעוּ	(30e) semez
וּקְצְרוּ	(30f) et moissonnez,
וּנְטְעוּ כַרְמִים	(30g) plantez des vignes
(וְאֲכֹלוּ) [וְאֲכֹלוּ] פְּרִיָם	(30h) et mangez-en leur fruit.
וַיִּסְפָּה פְּלִיטָת בֵּית-יְהוּדָה הַנִּשְׁאָרָה שָׁרֵשׁ לַמַּטֵּה	(31a) Ainsi le rescapé de la maison de Juda, le survivant, poussera des racines en bas
וַעֲשֶׂה פְּרִי לְמַעַלָּה	(31b) et fera (donnera) un fruit en haut,
כִּי מִירוּשָׁלַם תֵּצֵא שְׂאֵרִית	(32a) car de Jérusalem sortira un reste
וּפְלִיטָה מִתֵּר צִיּוֹן	(32b) et un rescapé (sortira) du mont Sion
קִנְיַת יְהוָה צְבָאוֹת תַּעֲשֶׂה-זֹאת	(32c) L'ardeur de Yhwh Tsabaoth fera ceci.

- לְכֹן כִּה־אָמַר יְהוָה אֶל־מֶלֶךְ אַשּׁוּר
(33a) Pour cela, ainsi dit Yhwh vers le roi d’Ashour :
- לֹא יָבֹא אֶל־הָעִיר הַזֹּאת
(33b) Il ne viendra pas vers cette ville,
- וְלֹא־יִזְרֶה שָׁם חֵץ
(33c) il ne tirera pas de flèche là-bas,
- וְלֹא־יִקְדָּמֶנָּה מִגֹּן
(33d) il ne l’affrontera pas au bouclier
- וְלֹא־יִשְׁפֹּךְ עָלֶיהָ סִלְלָה
(33e) et il n’élèvera pas sur elle un remblai.
- בְּדַרְךָ אֲשֶׁר־בָּא
(34a) Le chemin par (dans) lequel il est venu,
- בָּהּ יָשׁוּב
(34b) En lui, il retournera
- וְאֶל־הָעִיר הַזֹּאת לֹא יָבֹא
(34c) et dans cette ville, il n’entrera pas,
- נְאֻם־יְהוָה
(34d) oracle de Yhwh.
- וְנִגַּדְתִּי עַל־הָעִיר הַזֹּאת
(35a) Je défendrai cette ville
- לְהוֹשִׁיעָהּ לְמַעֲנֵי וְלִמְעַן דָּוִד עַבְדִּי
(35b) à cause de moi et à cause de David mon serviteur.
- וַיֵּצֵא מֵלֶאֱדָן יְהוָה
(36a) Sortit le messager de Yhwh
- וַיַּכֶּה בְּמַחֲנֵה אַשּׁוּר מֵאַהּ וּשְׁמֹנִים וַחֲמִשָּׁה אָלֶף
(36b) et il frappa dans le camp d’Ashour cent quatre-vingt-cinq mille.
- וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֶּקֶר
(36c) Ils se levèrent tôt, c’est-à-dire le matin
- ↑ וְהָיָה כָּלֶם פְּגָרִים מֵתִים: (36d) et voici : ils étaient tous des cadavres, des morts.
- וַיִּסַּע
(37a) Il décampa
- וַיֵּלֶךְ
(37b) et s’en alla.

- וַיָּשָׁב סִנְחַרְיִב מֶלֶךְ־אַשּׁוּר (37) Il retourna Sennachérib le roi d'Ashour
- וַיָּשָׁב בְּנֵינֻוּהַ: (37d) et habita à (dans) Ninive.
- וַיְהִי הוּא מִשְׁתַּחֲוֶה בַּיֵּת נִסְרוֹךְ אֱלֹהָיו (38a) Une fois, alors qu'il se prosternait (Advint lui se prosternant) dans la maison de Nisrok son dieu,
- ↑ וַאֲדַרְמֶלֶךְ וְשָׂרְצֵר בְּנָיו הִכּוּ בַחֶרֶב (38b) Adrammelek et Sarezzer, ses fils, le frappèrent de l'épée,
- ↑ וְהָמָּה נִמְלְטוּ אֶרֶץ אַרְרָט (38c) puis (eux) ils s'échappèrent au pays d'Ararath
- ↑ וַיִּמְלֹךְ אֶסְרַחְדֹּן בְּנֵו תַחְתָּיו: (38d) et régna Esarhaddon, son fils, à sa place.

2. COMMENTAIRE SYNTAXIQUE

L'unité du chapitre est rendue manifeste par l'inclusion des v. 1 et 37. Le morphème *wayəhi* et les espaces divins qui apparaissent aussi bien au début (v. 1) qu'à la fin (v. 37) font une sorte d'inclusion pour l'ensemble du chapitre :

v. 37,1 :

« Aussitôt (*wayəhi*) que le roi Ezékias eut entendu (il advint que lorsque le roi Ezékias eut entendu), il déchira ses vêtements (...) et il alla à la maison de Yhwh ».

v. 37,38 :

« Une fois (*wayəhi*), alors qu'il se prosternait (advint lui se prosternant) dans la maison de Nisrock son dieu, Adrammelek et Sarezzer, ses fils, le frappèrent de l'épée, et régna Esarhaddon, son fils, à sa place ».

Il importe de noter que les sujets verbaux des circonstances temporelles sont différents : Ezékias en 37,1a et « il/Sennachérib » en 37,38a. Ils sont cependant semblables en Is 36,1 et Is 37,38. Ces deux versets étant parallèles, avons-nous vu, ils font une sorte d'inclusion pour l'ensemble Is 36-37. Du coup, Is 37,1a qui a un sujet grammatical différent occupe le centre de la structure :

Is 36,1 : Sennachérib monte contre les villes de Juda et s'en empare

Is 37,1 : Entendre d'Ezékias et les effets de cet entendre

Is 37,38 : Sennachérib au temple de son dieu

Ce bref schéma révèle que Sennachérib, roi d'Ashour, est opposé à Ezékias, roi de Juda. Sennachérib est présenté dans un contexte de guerre, car au début il monte « contre toutes les villes fortifiées de Juda », puis s'en empare, et à la fin il passe au fil de l'épée de ses propres enfants alors qu'il est dans la maison de son dieu. En revanche, Ezékias est présenté dans un contexte d'écoute. En effet, ayant entendu une parole de guerre, il adopte une attitude d'homme de foi. On peut dès lors dire que l'auteur aurait structuré l'ensemble *Is 36-37* de façon à porter l'accent sur cette attitude du roi de Juda.

Is 37,1-2

37,1

Le morphème *wayəhî* qui est le premier mot d'*Is 37* introduit la circonstance temporelle « *Aussitôt que* le roi Ezéchias eut entendu... » (37,1a) qu'il relie à la ligne narrative principale d'*Is 36*. Il serait important de noter que la succession exprimée par la circonstance est immédiate. Elle est due au fait de l'emploi de la préposition *kî* + infinitif³. L'action principale (apodose) est, quant à elle, exprimée au moyen de trois propositions verbales (*wayyiqtol* 37,1b-d) employées pour des actions uniques du passé⁴.

³ Les conjonctions temporelles *kaf* et *bet* n'ont pas la même signification. Elles s'emploient toutes deux avec l'infinitif absolu. *Kaf* indique la succession immédiate (« *aussitôt que* ») de deux actions dans le temps. En revanche, *bet* exprime généralement la simultanéité de l'action (« *quand* »). La plupart des bibles en langues modernes n'ont pas respecté cette différence. La TOB (édition intégrale de 1998) écrit : « *Quand* le roi Ezékias les eut entendus »; la Bible de Jérusalem traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, éditions du Cerf, 1998 met « A ce récit ». Il n'y a ici aucune expression de rapport logique entre la fin d'*Is 36* et le début d'*Is 37* ; L. Alonso-Schökel, *Biblia del peregrino*, Bilbao, Mensajero, 2001, traduit de la même manière que la TOB : « *Cuando el rey Ezequías oyó esto* », même traduction dans *The Holy Bible* dans sa nouvelle version standardisée, Iowa Falls, 1989 : « When King Hezekiah heard it ». Les bibles qui traduisent par « quand » donnent à la succession entre les deux moments une allure très indéterminée, ce qui renverrait par exemple au temps raconté. Au contraire, si nous considérons le temps intérieur au récit, nous observons que l'orateur n'insinue aucune pause descriptive entre 36,22 (fin d'*Is 36*) et 37,1 (début d'*Is 37*). La conjonction *kaf* ramasse le temps qu'elle économise pour préciser la rapidité de l'action. Pour cette discussion autour des conjonctions *bet* et *kaf*, lire P. Joüon, *Grammaire...*, § 166 i-m, pp. 510-511; A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 32, p. 53.

⁴ Voir A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 28, p. 52.

37,2

Selon le contexte (critères sémantiques), le *wayyiqtol* de 36,2a peut avoir la valeur de progression dans le temps : « *Aussi/de même, il envoya...* ».

Is 37,3-7

Observons les rapports structurels entre la demande du roi et la réponse du prophète (37,3-7). Et finalement, toute la construction est centrée sur le v. 4d, qui est une demande pour une prière :

Demande :

- (a) Ceux-ci lui dirent (37,3a)
- (b) Ainsi parle Ezéchias (37,3b)
- (c) Ce jour est un jour d'angoisse... (37,3c)
- (d) Puisse Yhwh ton Dieu entendre les paroles (37,4a)
- (e) ... a envoyé insulter le Dieu vivant (37,4b)
- (f) Puisse Yhwh ton Dieu punir les paroles qu'il a entendues (37,4c)

(g) Adresse une prière en faveur du reste qui subsiste encore (37,4d)

Réponse :

- (a') Vous direz à votre maître (37,6b)
- (b') Ainsi parle Yhwh (37,6c)
- (c') N'aie pas peur (37,6d)
- (d') Des paroles que tu as entendues (37,6e)
- (e') ... m'ont insulté (37,6f)
- (f') Je le ferai tomber par l'épée (37,7)

37,3

En 36,3b, le *nomen regens* ne porte pas d'article, et s'il faut lui en donner un, celui-ci ne peut-être qu'indéfini : « *un jour de* ». Le texte assurera le relais de ce signe par un autre, qui révélera que l'indétermination précédente annonçait une information à venir. Ceci arrive à la fin de la proposition, où la présence de l'article défini dans l'entourage du substantif et du démonstratif fournit des déterminations nécessaires à la compréhension du *nomen regens*, et *ipso facto* du *nomen rectum* (les trois génitifs coordonnés). « Jour », d'abord indéterminé, devient « ce jour », avec une détermination temporelle et spatiale contenue dans le démonstratif. Du coup, confronté au texte, le lecteur comprend que le jour dont parle Ezéchias est un jour différent, unique, c'est-à-dire non semblable aux autres jours, car il est un jour si terrible et si étrange qu'il brouille toute l'existence du peuple de Juda et de Jérusalem.

En 36,3d, la conjonction *kî* introduit un *qatal* rétrospectif (perspective passée de la communication). Is 36,3e qui est une proposition nominale simple précédée de *waw* constitue l'arrière-fond de la proposition précédente. Elle est employée pour exprimer une action simultanée⁵. A la fin de ce verset, la préposition *lə* + infinitif *lēdāh* est employée pour indiquer l'impossibilité d'une action⁶.

37,4

Le *yiqtol* de 37,4a est indicatif. La particule *ʔūlay* qui le précède lui donnerait le sens d'un dessein modeste (expression d'espérance). Autrement dit, la forme temporelle ne compte pas en elle-même, mais trouve du sens dans sa relation au signe linguistique précédent. Manifestement, de la proposition nominale simple (dont la fonction est d'exprimer le présent) de 37,3e au *yiqtol* (37,4a), la transition est hétérogène mais de premier degré. Du degré zéro de la perspective de locution on passe à l'information anticipée. Mais la particule *ʔūlay* vient accentuer l'écart entre les deux formes, car la nuance qu'elle introduit transforme la relation entre les deux temps en une transition hétérogène de deuxième degré ou métaphore temporelle. Si cette particule n'existait pas, la transition aurait été de premier degré, non de deuxième.

En effet, il convient d'observer que le morphème *ʔūlay* influe sur la forme temporelle qu'il précède et par rapport à laquelle il devient un élément indispensable. Ainsi posé, il transforme la phrase, qui prend le sens d'une prière. Lorsqu'Ezékias, au cours de son adresse à Eliâqîm, Shevna et le grand prêtre, s'écarte des formes du degré zéro pour introduire un temps prospectif précédé d'une particule à valeur restrictive, c'est qu'il reconnaît ses limites, comme si rien de ce qu'il dit ne dépendait de lui mais de Yhwh. Cette fonction, avons-nous souligné ci-dessus, ne revient pas directement à la forme temporelle, mais comme le dit Weinrich, « à la production, aux conditions décrites, d'une métaphore dans un texte »⁷. La fonction du *yiqtol* dans ce large contexte n'est pas d'annoncer le futur. Car, combiné avec la particule *ʔūlay*, ce *yiqtol* relève d'un emploi métaphorique, c'est-à-dire « se déporte vers un sens inattendu »⁸. On peut le rendre soit par le futur présent, soit par le conditionnel. Dans les deux cas, la nuance du discours, c'est-à-dire la fonction métaphorique, ne s'efface pas, elle reste marquée. Autrement dit, l'emploi de cette structure (*ʔūlay* + *yiqtol* indicatif) est un signal que le narrateur ne poursuit pas un changement de perspective temporelle, mais cherche à suggérer à son lecteur un certain mode d'accueil des paroles d'Ezékias. On observe donc que dans certains cas, c'est le contexte qui compte, et non la forme temporelle isolée de son contexte d'emploi⁹.

⁵ *Ibid.*, § 51, pp.71-73.

⁶ P. Joüon & T. Muraoka, *Grammar...*, § 1241, p. 406.

⁷ H. Weinrich, *Le Temps*, p. 232.

⁸ L'expression est de Weinrich, *Le Temps*, p. 232.

⁹ Si de manière générale les langues connaissent ce type de métaphore temporelle qui sert à exprimer une attitude de modestie, de respect, de réserve ou d'invalidation du discours, l'hébreu biblique peut aussi

En 37,4b.d, deux relatifs (²*šer*) précèdent les *qatal* rétrospectifs. Ils modifient respectivement les substantifs « *rav-shaqeh* » : «...que son maître le roi d'Assyrie a envoyé *pour* insulter le Dieu vivant », et « les paroles » : «...que Yhwh ton Dieu a entendues ». En 4b, la préposition *lə* + infinitif construit est employée avec une valeur forte pour marquer la finalité de l'action accomplie contre Yhwh par le roi d'Ashour.

Les deux *weqatal* qui viennent en tête des propositions 37,4c.e sont des formes inverties. Ils continuent la valeur temporelle du *yiqtol* indicatif initial (37,4a) : « Ainsi il reproverait les paroles » (37,4c) et « tu élèverais une prière en faveur du reste qui subsiste¹⁰ » (37,4e).

37,5-7

En 37,6d, la particule ²*al* nie un *yiqtol* volitif. En 37,6e-f apparaissent les constructions ²*šer* + *qatal*. Les deux *qatal* sont rétrospectifs. Le premier ²*šer* modifie « les paroles » : « ...que tu as entendues » ; le deuxième introduit un *qatal* rétrospectif qui peut avoir une valeur temporelle (« lorsque »). De cette manière, Is 37,6f devient syntaxiquement uni à 37,6e. Comme en Is 37,4a et 37,4b, les paroles dont il est question en Is 37,6de et Is 37,6f ne sont pas de simples paroles mais des insultes. Nous avons déjà relevé cette structure parallèle dans le schéma d'ensemble présenté ci-dessus. Nous la reprenons ici pour plus de clarté :

Ezékias à Isaïe :

- (a) Puisse Yhwh ton Dieu entendre les paroles du *rav-shaqeh* (37,4a)
- (b) que son maître (...) a envoyé pour insulter le Dieu vivant (37,4b)

Isaïe à Ezékias :

- (a') N'aies pas peur des paroles que tu as entendues (37,6de)
- (b') lorsque les sujets du roi d'Ashour m'ont insulté (37,6f).

Is 37,7a est une proposition nominale simple (*hinnē^h* + pronom postposé + participe). Employé comme forme de protase, ce verset n'indique pas le présent mais le futur : « *voici : je vais mettre en lui un esprit* ». Les trois *weqatal* (apodoses) qui suivent (37,7b-d) sont des formes inverties. Ils continuent la perspective future de la communication de la même manière qu'ils le feraient après une construction initiale x - *yiqtol* (futur simple) que l'on n'a pas explicitement dans cette phrase, mais que le

l'exprimer à sa manière. Cependant, étant donné sa plus grande rareté, voire son inexistence en hébreu biblique, Niccacci ne s'en occupe pas dans son étude.

¹⁰ Dans le contexte de la Bible, le mot « reste » désigne généralement les survivants d'une catastrophe ou d'une attaque (voir par exemple Am 5,15). Le *rav-shaqeh* ayant blasphémé, ses paroles auraient certainement provoqué des dégâts au sein du peuple de Yhwh. Si l'attaque doit avoir été violente, la destruction, elle, n'a pas été totale, car il y a un reste qui n'a pas abandonné sa foi en Yhwh.

contexte postérieur (la présence des trois *weqatal*) octroie à la proposition nominale simple¹¹.

Is 37,8-38

Au retour du *rav-shaqeh* en Is 37,8a correspond la sortie du messager de Yhwh en Is 37,36a :

v. 8a :

« retourna le *rav-shaqeh* »

v. 35a :

« sortit le messager de Yhwh ».

37,8-9ab

Les propositions 37,8c-9b sont un commentaire du narrateur qui explique la situation sociale du retour du *rav-shaqeh*. Du point de la mise en relief, elles constituent l'arrière-fond du *wayyiqtol* de 37,8b. Les deux *qatal* introduits par *kî* sont rétrospectifs, et sont donc à rendre par le plus-que-parfait. La fonction syntaxique du premier *kî* (37,8c) est explicative. Le second *kî* (37,8d) introduit une proposition d'objet direct. Le *wayyiqtol* qui apparaît en 37,9a n'est pas narratif mais consécutif. Il prend la valeur temporelle du *qatal* rétrospectif précédent (37,8c) : « En effet (car), il avait entendu (dire) au sujet de Thirhaqah¹², roi de Kûsh, qu'il était parti de Lakish »¹³.

37,9cd-10

Is 37,9c-d est une phrase composée (protase-apodose). La protase, Is 37,9c, est une proposition temporelle, et Is 37,9d constitue l'apodose. Le *wayyiqtol* de 37,9c a une valeur relationnelle. Employé en lien avec ce qui précède, sa fonction ne s'arrête pas au cadre de la phrase simple. En effet, il ramène au premier plan Is 37,9a dont l'information est renvoyée à l'arrière-plan du discours :

¹¹ Dans le discours, la proposition nominale simple indique le présent. Mais lorsque son insertion dans le texte est clairement définie à partir du contexte, elle peut alors prendre une valeur temporelle distincte du présent (perspective passée ou future). Voir A. Niccacci, *Sintaxis...*, note 54, p. 200.

¹² Pour J. Vermeylen, « Hypothèses sur l'origine d'Isaïe 36-39 », dans J. Van Ruiten & M. Vervenne (eds.), *Studies in the Book of Isaiah*, « BETL CXXXII », Leuven University Press, 1997, p. 113, le déplacement de Sennachérib pour assiéger Libna n'a pas de sens dans ce contexte d'annonce d'une offensive égyptienne. Voir aussi P. Auvray, *Isaïe 1-39*, Paris, Gabalda, 1972, p. 307. Les enjeux seront différents, car nous nous intéresserons au lieu du déplacement et à l'effet de la rencontre. Observons que le texte ne parle pas directement du siège de Libna mais du combat qui s'y déroule.

¹³ Au sujet de cette valeur temporelle B. K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990, § 33.2a, p. 547, écrivent : “If the explanatory situation in fact occurred prior to the leading one, it will be necessary to translate wayyqtl by a pluperfect”.

- Arrière-plan, Is 37,9a : « En effet, *il avait entendu dire* au sujet de Tirhaqah, roi de Kûsh : [9b] ».
- Premier plan (*wayyiqtol narratif*), Is 37,9c : « *Quand il eut entendu* ».

De cette manière, le narrateur évite toute coupure dans le cours du récit.

Is 37,10b et Is 36,14b sont parallèles. Dans les deux cas, la particule négative *ʔal* nie un *yiqtol* jussif. En 37,10c, le relatif *ʔăšer* qui introduit la proposition nominale est explicité au moyen d'une préposition avec pronom rétrospectif. Il modifie le substantif « ton Dieu » : « en qui tu crois » et joue le rôle de complément d'objet (accusatif).

Du point de vue syntaxique, Is 37,10d reprend 36,15c. La structure est la même : correspondant négatif du *yiqtol* indicatif + sujet + complément. Il y a en plus reprise de termes, à quelques différences près :

Is 37,10d : « Jérusalem ne sera pas livrée dans la main du roi d'Ashour » et
Is 36,15c : « Cette ville ne sera pas livrée dans la main du roi d'Ashour ».

37,11

Is 37,11a qui est une proposition nominale complexe (x – *qatal*) met en valeur l'élément nominal « toi » placé devant le verbe fini. En 37,11b, le relatif *ʔăšer* substantive toute la proposition qu'il convertit en complément d'objet direct de la construction précédente (37,11a, « voici : tu as entendu ») : « le fait que les rois d'Ashour (ont fait) ont dominé tous les pays pour les détruire ». Le *waw* de 37,11c exprimerait l'opposition par rapport à la proposition précédente. Cet écart est introduit dans le cours du discours au moyen d'une interrogation formelle remarquable en plus par le seul ton ascendant de la voix : « ... *Et (mais) toi, tu seras délivré ?* »¹⁴.

37,12-13

La structure syntaxique est inversée en 37,12a-b. Is 37,12b qui est *casus pendens* (protase) vient après l'apodose (37,12a) dans laquelle il est sujet du *qatal*¹⁵. La nominalisation verbale que produit le relatif *ʔăšer* en 37,12b (*ʔăšer* + *qatal*) équivaut à un adjectif qui modifie le complément « *les dieux des nations* » : « ... *que mes pères ont détruits ?* ».

Les v. 12c-d précisent l'objet de 37,12a. En 37,12c, la particule *ʔet* précède les deux premiers termes dans une énumération au nominatif. Des exemples similaires sont donnés en Nb 3,26 où *ʔet* est devant les deux derniers termes plus longs, en Jos 17,11

¹⁴ Le *h* interrogatif est d'ordinaire omis après un *waw* introduisant une opposition. Cf. Joüon, *Grammaire...*, § 161a, p. 495.

¹⁵ Voir A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 125, p. 138.

où l'on trouve la particule au début du groupe des quatre *yōšbē*, et enfin en Néh 9,34 où la particule est placée devant le premier terme. Les trois cas évoqués en illustration traitent d'une énumération au nominatif et semblent prouver que la particule est destinée à mettre le nom en relief, à l'analogie du *ʔeʔ* qui met l'objet en valeur¹⁶.

37,14-15

Is 37,14-15 reprend la ligne principale du récit. Le premier *wayyiqtol*, en Is 37,14a, indique le changement d'attitude de locution, du monde commenté (message oral de Sennachérib) au monde raconté. Le dernier, en Is 37,15a, introduit la prière d'Ezékias. Les faits sont ainsi présentés sans arrière-plan. En ne quittant pratiquement pas le premier plan, le narrateur enjambe circonstances et déterminations, condense le temps et ramasse les événements en un bref résumé.

37,16-20

Is 37,16a et Is 37,16b sont deux propositions nominales simples employées pour exprimer le présent. En 37,16a, le participe *yōšēb* qui détermine *yhwh* (*ʔādōnāy*) *šəbāʔōʔ ʔēlōhē yisrāʔēl* est sans article. Il n'est pas épithète mais prédicat. Is 37,16c qui est une proposition nominale complexe (x - *qatal*) met en valeur le pronom personnel sujet « toi » qui précède le verbe fini et dont la valeur sémantique équivaut aux deux propositions nominales simples de 37,16a-b.

En Is 37,17, les transitions temporelles sont les suivantes : impératif ↔ *wu*-impératif (37,17a-b) ↔ impératif ↔ *wû*-impératif (37,17c-d) ↔ *wû*-impératif → *ʔāšer* + *qatal* rétrospectif (37,17e-f). Les quatre premières transitions (37,17a-d) constituent une séquence des formes volitives. La dernière transition (37,17e-f) modifie, au moyen du relatif *ʔāšer*, le substantif « Sennachérib » : « *qui a envoyé pour insulter le Dieu vivant* ».

Is 37,18 qui est une proposition nominale complexe (x – *qatal*) met en relief l'adverbe *ʔomnām* (élément nominal x) : « *Certainement Yhwh, les rois d'Assyrie ont détruit toutes les nations ainsi que leur terres* ». On aura observé que nous avons traduit par « pays/nations » et « terre » le même mot hébreu אֲרָץ. En effet, dans son emploi en hébreu biblique, אֲרָץ définit le pays en tant que réalité politique. Il est ainsi différent de אֲדָמָה qui signifie « terre » ou « sol »¹⁷. Cependant, sa traduction pose problème, car il est employé deux fois dans une même proposition et dans un espace très court séparé seulement par une simple conjonction. En outre, dans nos langues modernes, reprendre

¹⁶ P. Joüon, *Grammaire...*, § 125j, p. 370 ; Voir aussi B. K. Waltke - O'Connor, M., *An Introduction...*, 1990, § 10.3.2a, p. 182.

¹⁷ En Gn 12,1 Yhwh demande à Abraham de quitter sa terre, c'est-à-dire son pays (אֲרָץ). Deux versets plus tard, en Gn 12,3, il lui dit qu'il bénirait tous les clans de la terre, c'est-à-dire du sol (אֲדָמָה), ou mieux, dans le contexte de notre vie moderne, de l'univers.

le même terme deux fois de suite rend la phrase lourde, voire intelligible. Pour cela, nous estimons que le narrateur aurait voulu, par le double emploi, parler des pays détruits du point de vue de leur complexité, c'est-à-dire comme entités politiques (administration) et comme circonscriptions physiques et géographiques. Certes, aucun des mots traduits ne renvoient à אֲדָמָה. Cependant, nous avons simplement interprété אֲדָמָה dans un contexte particulier, celui notamment de son emploi.

L'infinifitif absolu de 37,19a continue la forme *qatal* de 37,18. Le *waw* qui le précède peut avoir la valeur d'une simple conjonction de coordination (*et*) ou d'un *et* (*puis*), qu'on peut qualifier d'adverbe de la consécution narrative ou discursive¹⁸. En 37,19b-c, les deux *kî* introduisent deux propositions nominales simples. Le premier est explicatif : il nie la thèse contraire, celle de l'acte sacrificiel dont sont victimes les dieux des nations détruites par les rois d'Ashour « et ont donné leurs dieux au (dans le) feu » (Is 37,19a) ; le second est adversatif (*sinon, mais*)¹⁹ : il est employé après la négation de 37,19b. Il importe de noter que l'existence des dieux des nations n'est pas considérée en elle-même, mais en relation au faire de l'homme. En 37,19d apparaît un *wayyiqtol* : « *et ils les ont détruits* ». Il n'est pas narratif mais consécutif : il prend la valeur temporelle de la proposition nominale simple de 37,19a.

En 37,20a, la particule *wəʿattāh* introduit la conclusion de la prière d'Ezékias. Cette conclusion est exprimée au moyen de trois propositions : les deux premières (37,20a-b) présentent une séquence volitive : x - impératif (20a) → *weyiqtol* (20b). Le *weyiqtol* exprime la finalité : « Par conséquent, Yhwh notre Dieu sauve-nous de sa main *afin que* tous les royaumes de ta terre sachent... ». En 37,20c, la conjonction *kî* introduit une proposition d'objet direct « *que* seul toi est Yhwh ».

Du point de vue de la structure, les v. 16 et 20 font une inclusion pour l'ensemble du passage. En effet, la prière d'Ezékias contre Sennachérib est encadrée par la thématique de la grandeur de Yhwh. Observons la structure parallèle des deux versets :

- (a) Yhwh Tsabaoth Dieu d'Israël assis sur les chérubins (37,16a)
- (b) seul toi est Dieu pour tous les royaumes de la terre (37,16b)
- (c) toi tu as fait le ciel et la terre (37,16c).

- (a') Et maintenant Yhwh notre Dieu délivre-nous de sa main (37,20a)
- (b') pour que tous les royaumes de la terre sachent (37,20b)
- (c') que seul toi tu es Yhwh (37,20c).

Cette perspective, qui est structurale, a ses propres mérites : elle montre avec éclat comment l'étude syntaxique projette sa lumière sur les différentes facettes du texte comme pour répondre à une autre question, celle de l'unité littéraire du texte.

¹⁸ Lire P. Joüon, *Grammaire...*, § 123x, pp. 356-358. Voir aussi H. Weinrich, *Le Temps*, pp. 276-277.

¹⁹ P. Joüon, *Grammaire...*, § 172c, p. 526.

37,21-23

Dominique Barthélemy note que 37,21b offre une *lectio difficilior*. Cette difficulté est due à la présence du relatif *ʾāšer* qui vient en tête de 37,21c²⁰ (*ʾāšer + qatal*) et qui est supposé modifier son antécédent, « Yhwh Dieu d'Israël ». Cependant, dès lors qu'on admet cette hypothèse, il se pose la question de la cohérence interne du texte. En effet, le pronom personnel de reprise n'est pas de troisième personne mais de première. A la troisième personne, il se réfère à Yhwh tandis qu'à la première il renvoie au prophète Isaïe. Or dans le contexte des écrits bibliques et de la confession de foi d'Israël, la prière ne peut être adressée qu'à Yhwh, jamais à un humain. Du coup, la question qu'il importe de se poser est la suivante : comment expliquer que le roi ait adressé sa prière au prophète et non à Yhwh ? Et si l'on arrivait à balayer cette question d'un revers de la main comme pour marquer l'impossibilité d'une prière adressée au prophète, la première des solutions qui peuvent surgir à l'esprit consisterait à corriger le texte. Et c'est ce que certains exégètes ont fait.

En effet, la correction du texte montre bien que les commentateurs ont pris à cœur la question exégétique posée par Is 37,21. Cependant, il importe de reconnaître qu'ils ont eu du mal à se laisser guider par le texte lui-même. Car, au cours de leurs analyses ils ont tiré de ce verset plusieurs propositions de lecture sans jamais parvenir à une solution durable. Barthélemy et son comité ont parcouru quelques études. D'une part, ils citent Vogel, Lowth et certains exégètes récents qui, en référence au texte parallèle de 2R 19,20, ont proposé l'insertion de *šāmāʿtī* après le relatif. Ainsi peut-on lire dans NEB: "*I have heard your prayer to me concerning Sennacherib king of Assyria*". D'autre part, ils citent Marti, Ehrlich et Wildberger qui proposent la correction de la première personne par la troisième, leçon d'ailleurs attestée par l'un des témoins anciens, 1Q-a²¹. Cette tendance est concrétisée par exemple dans la TOB où la traduction est : « *Ainsi parle le Seigneur Dieu d'Israël, auquel tu as adressé ta prière au sujet de Sennachérib, roi d'Assyrie* ».

Au terme de la discussion, Dominique Barthélemy et son comité ne corrigent pas le texte. Ils trouvent préférable la leçon du TM qui par ailleurs jouit de l'appui de la Vulgate et du Targum. Et pour ce qui est de l'analyse du texte, ils estiment que le relatif ne modifie pas le substantif « Yhwh Dieu d'Israël », mais se rattache au verset qui suit. Ainsi, se fondant sur cette analyse ils proposent l'option de traduction suivante : « (21c) *Pour ce qui est de la prière que tu m'as adressée au sujet de Sennachérib roi d'Assyrie, (22ab) ceci est la parole que le Seigneur a prononcée à son propos* »²².

Les résultats du comité semblent impressionnants, mais nous n'y souscrivons qu'en partie, car la solution proposée reste mitigée. Barthélemy et son comité traduisent

²⁰ D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament, 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Fribourg, Éditions universitaires, 1986, p. 254.

²¹ Renvoie à l'un des fragments de Qumrân du livre d'Isaïe. Il n'est pas mentionné dans le rapport du comité par son sigle habituel de 1QIs-a.

²² Cette discussion est contenue dans D. Barthélemy, *Critique textuelle...*, pp. 254-255.

sans avoir au préalable abordé l'enjeu majeur de la question, celui relatif à la syntaxe et à la logique exclusive de l'hébreu biblique.

Dans un premier temps, nous sommes du même avis que le comité pour affirmer que le relatif *ʾāšer* ne modifie pas le syntagme nominal « Yhwh Dieu d'Israël ». Employé de la même manière qu'un adjectif adverbial, ce relatif jouit d'une certaine indépendance (emploi absolu) par rapport à 37,21b²³. En ce sens, il substantive toute la proposition 37,21c qu'il introduit²⁴. Ce n'est pas la première fois que ce genre de cas arrive. Nous l'avons analysé en Is 36,4d-e. A la différence d'Is 36,4d-e, Is 37,21c est construit selon la structure syntaxique normale, non inversée (protase-apodose). Il joue donc le rôle de protase, tandis qu'Is 37,22a-b joue le rôle d'apodose. La traduction que nous proposons découle de cette analyse : « *Ainsi parle Yhwh le Dieu d'Israël :* » (37,21b). « *Parce que tu as prié vers moi (c'est toi qui as prié vers moi) au sujet de Sennachérib le roi d'Ashour* » (37,21c) « *Eh bien, celle-ci est la parole que Yhwh a parlée (prononcée) contre lui* » (37,22ab)²⁵. Observons que la structure de la phrase cadre avec l'esprit d'Is 37,15 où Ezékias prie directement vers Yhwh, alors qu'en 37,21b, Yhwh qui parle par Isaïe interposé insiste sur le sujet de l'action de la demande, Ezékias, comme pour souligner le caractère singulier et privé de la démarche du roi de Juda.

Les propositions 37,22c-d sont verbales. Elles commencent par le *qatal*, l'un des temps typiques du discours. En 37,22e, un accusatif adverbial précède l'accusatif direct et la forme verbale finie (x – *qatal*) pour des motifs d'emphase : « *Derrière toi, elle hoche la tête, la fille de Jérusalem* ».

Is 37,23 est composé de cinq propositions (37,23a-e). L'objet *et-mî* (« qui ? ») qui est mis en valeur porte sur les deux formes verbales [(*waw*) – x – *qatal*, 37,23a-b]. En Is 37,23c, la circonstance *wəʿal-mî* (« contre qui ») qui précède le *qatal* (x – *qatal*) est également mis en valeur. Le *wayyiqtol* qui apparaît en 37,23d ne devra pas nous surprendre. Il n'exige aucune correction. Il peut être assimilé à la compréhension de certains de ses emplois, comme par exemple ceux consécutifs à la forme *qatal* dans un discours narratif²⁶.

²³ La division des chapitres en versets n'est pas absolue : elle passe parfois à côté des règles de la syntaxe.

²⁴ A. Niccacci, *Sintaxis...*, pp. 180.198.

²⁵ P. Joüon, *Grammaire...*, § 170e, p. 522 évoque un exemple identique tiré de Gn 42,21 : *ʾānaḥnû ʿal-ʾāḥîḥî ʾāšer rāʾîḥî šāraṭ nāp̄šô*, littéralement : « nous sur notre frère *qui avons vu* la détresse de son âme (...) » = *c'est nous qui avons vu* la détresse de l'âme de notre frère » (c'est nous qui soulignons). Le sens est causal : « parce que nous avons vu ». Cette proposition de traduction est correcte d'autant plus que la construction relatif + forme verbale fonctionne comme un *casus pendens*. Il est surprenant de constater que certains exégètes modernes qui ont étudié des cas similaires ne se soient pas référés à Joüon. Sur l'emploi du relatif *āšer* comme équivalent de la particule conjonctive *kî*, lire A. Niccacci, *Sintaxis...*, p. 198.

²⁶ On entend par discours narratif tout texte de caractère discursif comprenant une partie narrative, comme par exemple lorsque le locuteur parle des faits historiques à partir de son propre point de vue sans chercher à en faire un récit distant et séparé du moment présent de la communication. De cette manière, les formes verbales qui prédominent dans ce type de discours sont celles de première et de deuxième personne. Il n'y a pas de discours narratifs en Is 36-39. Parmi les exemples que Niccacci donne,

37,24-25

Is 37,24a qui est du schéma *x – qatal* met en valeur le mode d'action mis en place par le roi d'Assour dans son rapport à Yhwh : « *Par tes serviteurs* tu as insulté Adonai ». En 37,24b un *wayyiqtol* (deuxième personne) introduit les paroles que Yhwh attribue à Sennachérib. Ce *wayyiqtol* n'a pas de valeur temporelle propre, il est consécutif. Du coup, il prend la valeur temporelle de la proposition nominale complexe (*x – qatal*) qui le précède (37,24a). Et dans le contexte de la phrase, il peut avoir une fonction explicative : « car tu as dit »²⁷.

L'information est distribuée différemment en Is 37,24c-e et 37,25. Les transitions temporelles sont les suivantes : *x – qatalî* (37,24c) → *we'eqtelâ* (37,24d) ↔ *we'eqtelâ* (37,24e) ; *x – qatalî* (37,25a) → *weqatalî* (37,25b) → *we'eqtelâ* (37,25c). Il importe d'observer que les *weyiqtol* (*we'eqtelâ*) de 37,24d (transition homogène) et 37,25c (transition hétérogène) ne viennent pas après des formes volitives directes mais après des constructions initiales *x - qatal*. Pourtant, dans notre texte, nous les avons traduits par des propositions finales (valeur volitive)²⁸. Cette option de traduction se justifie du fait que dans la langue classique le *weyiqtol* est une forme volitive indirecte²⁹.

De même, le *weqatal* (*weqatalî*) de 37,25b n'est pas une forme invertie mais de continuation. En effet, il continue la construction emphatique précédente (*x – qatalî*) qui exprime le passé³⁰. Si l'auteur avait voulu exprimer la perspective future du

mentionnons le texte de Jgs 11,12-28 qu'il analyse du point de vue de la syntaxe. Lire A. Niccacci, *Sintaxis...*, §§ 74-76, pp.94-99.

²⁷ Voir P. Joüon, *Grammaire...*, § 118j, p. 323.

²⁸ La TOB respecte la syntaxe en 37,24c-e où l'on voit que les temps sont répartis différemment : « Avec la multitude de mes chars, je suis monté au sommet des montagnes, aux retraites inaccessibles du Liban, **pour couper** la futaie de ses cèdres, les plus beaux de ses cyprès, et **atteindre** son plus haut refuge, son parc forestier ». En revanche, la perspective de locution est au passé dans tout le v. 25 : « J'ai creusé et j'ai bu des eaux, **j'ai asséché**, sous la plante de mes pieds, tous les canaux d'Égypte » (C'est nous qui soulignons). La différence est notable entre 37,24c-e et 37,25. Pourtant, elle n'apparaît pas à la lecture du texte hébreu. A la différence de la TOB, la BJ, une autre traduction qui jouit de la plus large diffusion, semble ne rien savoir de cette syntaxe. Tout est mis au passé.

²⁹ Contrairement à P. Joüon, *Grammaire...*, § 116, pp. 314-319, qui entend par forme volitive indirecte les trois modes directs, en l'occurrence le cohortatif, le jussif et l'impératif, lorsqu'ils sont employés avec un *waw* de finalité ou de consécution et non pas avec un *waw* de coordination. Joüon ne limite pas ces valeurs aux seuls modes volitifs indirects. Il les reconnaît également au *weqatalî* (§ 119i-m, pp. 329-331). Cependant, le fait d'avoir affirmé que « la nuance précise ne ressort que du contexte » (§ 116a, p. 314) ne semble pour autant éclairer le problème sinon semer la confusion. En revanche, pour A. Niccacci, *Sintaxis...*, §§ 61-63, pp. 83-87, même si les formes volitives indirectes sont précédées de *waw* (*we'eqtelâ*, *ûqetol*, *weyiqtol*), elles demeurent des formes normales (longues) de l'inaccompli et non des formes brèves connues sous les dénominations de cohortatif, impératif et jussif. En outre, les formes *weqatal* et *weyiqtol* alternées après une forme volitive directe n'ont pas la même valeur : le *weqatal* exprime la conséquence (futur simple) tandis que le *weyiqtol* exprime la finalité.

³⁰ Voir A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 158, p. 167. Il s'agit des cas exceptionnels. Les exemples donnés appartiennent au récit et non pas au discours.

discours, il aurait fait précéder ce *weqatal* d'une construction $x - yiqtol$ ou d'une forme volitive. Ce qui n'est pourtant pas le cas dans ce verset.

37,26-29

Après le *qatal* rétrospectif de 37,26a, suivent trois phrases bimembres (37,26b-c ; 37,26c-d ; 37,26e-d). Les propositions 37,26b-e (protases) sont de brèves indications de temps. L'apodose est constituée de quatre propositions verbales : Is 37,26c-h³¹. Avec les trois indications temporelles, on s'aperçoit que le point le plus reculé de l'horizon historique du projet établi par Yhwh (37,26b-e) rejoint la perspective élargie du temps dans le présent de sa réalisation (37,26f-g).

Is 37,27a (protase) est du schéma *waw* – proposition nominale. Il équivaut à la construction conjonction + *yiqtol*. L'apodose comprend les trois propositions verbales (37,27b-d) dont le sujet n'est pas « leurs habitants » (37,27a) mais « les villes fortifiées » (37,26h).

Les quatre propositions nominales simples de 37,28a-c.e (*waw* + infinitif construit + suffixe pronominal postposé + accusatif adverbial pour 28c) sont de brèves indications de temps (protases). Les infinitifs construits équivalent à des temps finis + conjonction³². Ces temps finis (*weqatal*) seraient à déduire de la présence des trois *qatal* précédents (37,27b-d). La proposition verbale de 37,28d constitue l'apodose.

Is 37,29 est également une phrase bimembre³³. La protase est constituée de propositions 37,29a.b. Is 37,29a (proposition nominale simple) est une protase causale. Is 37,29b qui est du schéma *waw* – $x - qatal$ exprime une circonstance antérieure : « *Parce que tu t'es agité vers moi alors que ta fureur est déjà montée dans mes oreilles...* »³⁴. Les versets 37,29c-e constituent l'apodose. Les deux *weqatal* des versets 29c et 29e sont des formes inverties (futur simple). Certes, ils ne viennent pas après un *yiqtol* indicatif ($x - yiqtol$, futur simple), mais leur valeur temporelle tient au seul fait de leur présence dans le second membre (apodose) de la phrase³⁵.

³¹ *Ibid.*, § 103, p. 124.

³² D'après P. Joüon, *Grammaire...*, § 124f, p. 360, ces constructions ont un caractère verbal car les pronoms, sujets des actions, sont au nominatif. Il ajoute qu'elles peuvent avoir un caractère nominal. Selon cette hypothèse, les sujets des actions ne seraient pas au nominatif mais au génitif. La syntaxe permet d'exclure cette deuxième possibilité : la valeur temporelle accordée aux propositions invite à choisir la première hypothèse.

³³ Cf. A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 101, p. 122.

³⁴ D. Barthélemy et son comité traduisent : « *Parce que tu trembles de rage contre moi (et que ... je mettrai mon croc à ta narine)*, Cf. D. Barthélemy, *Critique textuelle...*, p. 260. Cette proposition de traduction fait justice aux règles de la syntaxe.

³⁵ Lire A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 158, p. 165.

37,30-32

Is 37,30a est une proposition nominale simple précédée de *waw*. Elle décrit une action concomitante, qui différencie la parole prononcée contre Sennachérib (37,22a-b) et le signe donné à Ezékiel (37,30a) : « entre-temps, celle-ci est pour toi le signe »³⁶.

Is 37,30b-g indique des ordres à suivre. L'infinifit absolu qui vient au début de 37,30b équivaut à un temps fini, précisément l'impératif³⁷. Il régit deux substantifs à l'accusatif, l'un en 30b et l'autre en 30c, et revêt les mêmes effets que les trois impératifs coordonnés de 30e-g.

Les versets 37,30d-30h sont une phrase bimembre. La protase (préposition + substantifs, 37,30d) est une brève indication de temps : « *Mais pendant la troisième année...* ». L'apodose comprend les propositions verbales (impératifs, 37,30e-g) et la proposition nominale simple (*waw* – infinitif + substantif, 37,30h). L'infinifit absolu qui fait partie de la proposition nominale est présenté dans le TM comme un *ketib*. Autrement dit, il est recommandé de l'abandonner au profit du *qeré*, qui est un impératif. Cependant, nous estimons que le *ketib* est bon et même préférable. La raison de ce choix est d'ordre littéraire. En effet, placé à la fin du verset, cet infinitif (*ketib*) - qui n'est pas un mot nouveau - est le même que celui du début du signe en 37,30b. Disposés ainsi de part et d'autre, les deux infinitifs forment le cadre à l'intérieur duquel se développe ce petit corps discursif (ils constituent donc une nette inclusion littéraire). Si nous avons dit que le premier équivaut à un impératif, il importe de noter que le dernier n'a pas de valeur temporelle propre : il prend celle des trois impératifs qui le précèdent (37,30e-g). Et quant au *waw* qui lui est antéposé, il peut avoir la valeur d'une simple conjonction *et* (*puis*) de succession³⁸.

Deux *weqatal* apparaissent en Is 37,31a-b. Ils seraient employés pour exprimer la conclusion³⁹. Autrement dit, ils n'indiquent pas la perspective passée du discours mais future. En Is 37,32a, la conjonction *kî* introduit une proposition nominale complexe (x – *yiqtol* indicatif). Il y a là un effet de mise en emphase de l'accusatif adverbial « *de Jérusalem* ». Ici, il convient d'observer que l'intention du narrateur n'est pas de changer de perspective de locution au sein de la conclusion, mais de mettre en valeur l'un des éléments de la pensée. S'il avait mis un autre *weqatal* en 37,32a (donc immédiatement après les deux précédents), on pouvait déduire que le discours continue la perspective future de la communication, et du coup il n'y aurait pas eu de mise en relief. Et puisque l'intention est de mettre en valeur l'un des éléments de la pensée exprimée, il n'a pas d'autre choix que d'éviter le *qatal* et la construction x – *qatal* qui marquent l'axe passé du discours, et de se servir de la construction x – *yiqtol* indicatif qui est une construction d'emphase pour une action future.

³⁶ Voir la règle dans *Ibid.*, § 87, p. 108.

³⁷ P. Joüon, *Grammaire...*, § 123u, p. 356. Pour Lambdin, les raisons pour lesquelles l'infinifit absolu vient en tête de phrase ne sont pas claires. Voir O. Lambdin, *Introducción...*, § 129, p. 160.

³⁸ Lire P. Joüon, *Grammaire...*, § 123x, p. 357.

³⁹ A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 118, p. 133; § 156, p. 164.

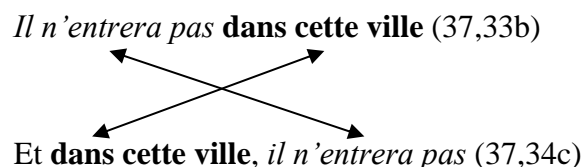
37,33-35

La formule du messager (37,33a) annonce une conclusion composée d'une série de mesures en 37,33b-e où la particule *lōʿ* (*wəlōʿ*) nie quatre *yiqtol* indicatifs (intransitifs). Ces formes verbales décrivent des actions interdites à Sennachérib par rapport à l'espace « cette ville ».

La structure des versets 37,34-35 n'est pas très claire. On peut avoir plusieurs possibilités de lecture, mais la meilleure manière de les analyser serait d'en faire une phrase bimembre (protase-apodose), qui relie une action présente (37,34a) à des actions futures (37,34bc ; 37,35). En ce sens, Is 37,34a pourrait être analysé comme un *casus pendens* (protase). Il est repris dans la première apodose (37,34b) au moyen d'un pronom de référence postposé à la préposition *bə*. On pourrait préférer rattacher cette particule à la proposition précédente (37,34a) où elle serait dès lors en relation avec le relatif *ʾāšer* qui, en hébreu biblique, ne peut être complément d'une préposition⁴⁰. Cependant, la syntaxe nous permet d'admettre que ce relatif de 37,34a n'est pas employé avec la préposition *bə* de 37,34b, mais avec celle de 37,34a qui est antéposée au substantif « chemin ». Il importe donc de noter que nous ne considérons pas cette particule de 37,34a comme un *beth essentiae*⁴¹, mais comme un *beth* posé en relation avec le relatif qui suit.

Cette analyse nous permet d'avancer les hypothèses suivantes : les versets 37,34c et 37,35 seraient employées comme formes d'apodose. Is 37,34b présente la construction *waw – x – yiqtol* qui met en valeur l'accusatif adverbial « dans cette ville » ; Is 37,35a est une forme invertie (*weqatal*) employée pour continuer la perspective future précédente (*waw – x – yiqtol*, 37,34c). Is 37,35b est une proposition nominale simple. Il communique des précisions sur l'action divine par rapport à « cette ville » dont l'entrée est interdite à Sennachérib. La particule *לֹא־יָבִיֵן* le confirme. Dans le cadre d'une parole adressée à Ezékias, la relation de Yhwh à David est unique, car elle est soulignée au moment même où la vie de la nation est menacée. En effet, David n'est pas n'importe qui : il est *עַבְדִּי* (mon serviteur). Du coup, c'est s'appuyant sur cette relation que Yhwh peut prendre position en faveur de Jérusalem, la ville de David.

Observons l'inversion dans l'ordre des mots ou chiasme entre 37,33b et 37,34c :



⁴⁰ Thomas O. Lambdin, *Introducción...*, § 70, p. 62.

⁴¹ Employé comme exposant du prédicat, le *beth essentiae* fait partie de l'essence de la chose dont on parle. Il demeure particulièrement important même si apparemment il ne modifie pas le sens du mot. Cf. P. Joüon, *Grammaire...*, § 133c, p. 404.

Cette inversion souligne la différence entre le désir de Sennachérib, qui est de s'emparer de la ville, et le statut de « cette ville », espace placé sous la protection de Yhwh.

37,36-38

En Is 37,36d, une construction de l'arrière-plan (proposition nominale simple précédée de *waw*) interrompt la série de *wayyiqtol* narratifs (37,36a-c) pour exprimer une circonstance simultanée⁴². Le flux narratif reprend aussitôt après.

Le *wayəhî* qui vient en tête de 37,38a n'est pas un verbe plein. Il introduit la circonstance temporelle (protase) exprimée au moyen d'une proposition nominale simple : « *Une fois, pendant qu'il adorait dans la maison de Nisrok, son dieu...* ». L'apodose comprend trois propositions : deux propositions nominales complexes (*waw* – x – *qatal*, 37,38b.c) employées pour des actions uniques dans le passé : « *ses fils Adrammelek et Sarezzer le frappèrent de (avec) l'épée* » (38b) « *(eux) ils s'escarpèrent au pays d'Arafat* » (38c)⁴³ et une proposition verbale (*wayyiqtol*, Is 37,38d). Ce *wayyiqtol* n'est ni narratif ni consécutif. Du coup, on ne peut pas lui donner la valeur temporelle de la construction syntaxique précédente (*waw* – x – *qatal*, 37,38c). D'ailleurs, si le narrateur avait voulu présenter l'action comme successive, il se serait de nouveau servi de la construction précédente *waw* – x – *qatal*. Mais le passage au *wayyiqtol* donne à l'action décrite un sens différent des deux premières actions. Par rapport aux v. 37,38b-c qui décrivent des actions uniques dans le passé, Is 37,38d (« *son fils Esarhaddon régna à sa place* ») exprime une action unique du passé. Il convient donc d'observer que si les trois actions décrites en Is 38 sont présentées dans la sphère du passé, elles sont néanmoins différentes. Pourtant, cette différence n'est pas souvent soulignée dans nos langues. En effet, les fils ont assassiné leur père au moment où celui-ci se prosternait dans la maison de son dieu, puis ils ont fui. Pour le narrateur du texte, il s'agit là d'un événement inouï, jamais entendu. En revanche, si la montée de l'autre fils sur le trône est également un fait passé, il ne s'agit pas d'un événement exceptionnel, inouï, mais plutôt d'un fait unique par rapport à une action répétée.

3. BILAN DE L'EXEGESE

Is 37 continue Is 36, avons-nous dit. Le morphème *wayəhî* qui vient en tête du v. 37,1 établit le lien qui l'unit à Is 36,22, le dernier verset du chapitre 36 (« Ils [Eliâqîm, Shevna et Joah] rentrèrent auprès d'Ezékias et ils lui rapportèrent les paroles du *rav-shaqeh*). Après ce signal macro-syntaxique, on n'observe pas d'interruption majeure. Le récit continue au moyen d'une suite de *wayyiqtol* interrompus seulement par des discours. En 37,38a apparaît un nouveau *wayəhî*. A la différence de celui de 37,1, il ne reprend pas une circonstance du contexte précédent. Il relie narrativement

⁴² A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 43, p. 63.

⁴³ Lire P. Joüon, *Grammaire...*, § 112d, pp. 296-297.

l'épisode qu'il introduit (Sennachérib dans la maison de son dieu) à la circonstance du contexte précédent (le retour de Sennachérib à Ninive, 37,37). En Is 37,3e-4a, Ezékias qui parle à Isaïe par ses envoyés interposés réduit la validité de ce qu'il dit au moyen d'une métaphore temporelle, aussi appelée transition hétérogène de deuxième degré.

Contrairement aux rapports syntaxiques qui unissent Is 36 et Is 37, nous verrons qu'Is 38 ne marque pas explicitement en son début le lien syntaxique avec Is 37. La circonstance temporelle qui l'introduit n'occupe pas la ligne principale du récit mais la ligne secondaire.

CHAPITRE VII

ISAIE 38

1. DIVISION EN PROPOSITIONS

- | | |
|--|--|
| בַּיָּמִים הָהֵם | (1a) En ces jours-là, |
| תָּלָה חֲזָקָתוֹ לָמוּת | (1b) Ezékias était mortellement malade ¹ . |
| וַיָּבֹא אֵלָיו יִשְׁעִיָּהוּ בֶן-אָמוֹן הַנָּבִיא | (1c) Isaïe, fils d’Amos, le prophète, vint auprès de (vers) lui. |
| וַיֹּאמֶר אֵלָיו | (1d) Il dit vers lui : |
| כֹּה-אָמַר יְהוָה | (1e) Ainsi dit Yhwh : |
| צַו לְבֵיתְךָ | (1f) Donne des ordres à ta maison, |
| כִּי מֵת אַתָּה | (1g) car tu vas mourir, |
| וְלֹא תַחֲיֶה | (1h) et donc tu ne vivras pas. |
| וַיִּסָּב חֲזָקָתוֹ פָּנָיו אֶל-הַקִּיר | (2a) Ezékias tourna son visage vers le mur, |
| וַיִּתְפַּלֵּל אֶל-יְהוָה | (2b) et il pria vers Yhwh. |
| וַיֹּאמֶר | (3a) Il dit : |
| אָנָּה יְהוָה | (3b) Ah Yhwh ! |
| זְכֹר־נָא | (3c) Veuille bien te souvenir (Souviens-toi) |

¹ Littéralement : « était malade pour mourir » ; de manière littéraire : « était frappé d’une maladie mortelle ».

את אשר התהלכתי לפניך באמת ובלב שלם	(3d) que j'ai marché en ta présence dans la vérité et dans (avec) un cœur intègre
והטוב בעיניך עשיתי	(3e) et que le bien à (dans) tes yeux j'ai fait.
ויבך חזקתו בכי גדול	(3f) Ezékias pleura de grosses larmes (pleura intensément) ² .
ויהי דבר יהוה אל ישעיהו לאמר	(4) La parole de Yhwh fut vers Isaïe en disant :
הלוך	(5a) Va
ואמרת אל חזקתו	(5b) et [par conséquent] dis vers Ezékias :
כה אמר יהוה אלהי דוד אביך	(5c) Ainsi dit Yhwh le Dieu de David ton père :
שמעתי את תפלתך	(5d) J'ai entendu ta prière,
ראיתי את דמעותך	(5e) j'ai vu tes larmes.
הנני	(5f) Me voici.
יוסף על ימך חמש עשרה שנה	(5g) On ajoutera quinze ans à tes jours.
ומכך מלך אשור אצילך	(6a) En outre je te délivrerai de la paume de la main du roi d'Ashour,
ואת העיר הזאת	(6b) et quant à cette ville,
וננתי על העיר הזאת	(6c) je défendrai cette ville.
וזה לך האות מאת יהוה	(7a) Entre-temps, ceci est pour toi le signe de la part de Yhwh,
אשר יעשה יהוה את הדבר הזה	(7b) c'est-à-dire que Yhwh fera

² Le verbe, doublé de son substantif, marque l'intensité. En français on dirait : « Ezékias pleura toutes les larmes de son corps ou « Ezékias pleura à chaudes larmes ».

	(accomplira) cette parole
אֲשֶׁר יִרְדָּה	(7c) qu'il a parlée (prononcée) :
הֲנִנִי מְשׁוֹבֵב אֶת-צֶלֶל הַמַּעְלֹת	(8a) Me voici retourner l'ombre des marches
אֲשֶׁר יִרְדָּה בְּמַעְלֹת אָחָז	(8b) qui sont descendues (dans) sur les marches d'Achaz ³
בְּשֶׁמֶשׁ אַחֲרֵי עֶשֶׂר מַעְלֹת	(8c) c'est-à-dire le soleil vers arrière dix marches.
וַתָּשָׁב הַשֶּׁמֶשׁ עֶשֶׂר מַעְלֹת	(8d) Ainsi le soleil retourna dix marches (dans) sur les marches
↑ אֲשֶׁר יִרְדָּה	(8e) qui étaient descendues.
מִכְתָּב לְחִזְקִיָּהוּ מֶלֶךְ-יְהוּדָה	(9a) Un écrit d'Ezékias roi de Juda
בְּחֻלָּתוֹ	(9b) lorsqu'il avait été malade
וַיְחִי מִחֻלָּיו	(9c) et qu'il survécut à sa maladie.
אֲנִי אָמַרְתִּי	(10a) Moi je disais :
בְּרֵמִי יָמַי	(10b) Au milieu de mes jours,
אֵלֶכָה בְּשַׁעַר שְׂאוֹל	(10c) je dois m'en aller aux portes du Shéol,
פָּקַדְתִּי יֵתֶר שְׁנוֹתַי	(10d) je suis dépouillé du reste de mes années.
אָמַרְתִּי	(11a) Je disais :
לֹא-אֶרְאֶה יָהּ יָהּ בְּאֶרֶץ חַיִּים	(11b) Je ne verrai plus Yah, Yah au pays des vivants,

³ Il s'agirait de la position sur l'échelle d'Achaz où se lisent les chances de guérison.

לֹא-אֲבִיט אָדָם עוֹד עִם-יְיֹשְׁבֵי חֲדָל	(11c) Je ne verrai plus encore un humain parmi les habitants du monde.
דוֹרִי נִסְעָה	(12a) Ma demeure est arrachée
וְנִגְלָה מִנִּי כְּאֹהֶל רֹעֵי	(12b) et détachée de moi comme une tente de berger ⁴ ;
כְּפֹדֶתִי כְּאֶרֶג חַיִּי	(12c) comme le tisserand, j'ai enroulé ma vie.
מִדֶּלְתָּהּ יִבְצָעֵנִי	(12d) Du bout de la chaîne, il m'a coupé,
מִיּוֹם עַד-לַיְלָה	(12e) du jour à la nuit,
תִּשְׁלִימֵנִי	(12f) tu m'as achevé.
שְׁוִיתִי עַד-בֹּקֶר	(13a) Je suis cloué jusqu'au matin,
כְּאֵרִי כִּן יִשְׁבֵּר כָּל-עֲצָמוֹתַי	(13b) comme le lion, ainsi il a broyé tous mes os.
מִיּוֹם עַד-לַיְלָה	(13c) Du jour à la nuit,
תִּשְׁלִימֵנִי	(13d) tu m'as achevé.
כְּסוֹס עֲגוּר כִּן אֲצַפְצֵף	(14a) Comme l'hirondelle, ainsi j'ai crié ;
אֶהְגֶּה כִּיּוֹנָה	(14b) j'ai gémi comme la colombe.
דָּלָו עֵינַי לְמָרוֹם	(14c) Mes yeux faiblissent à regarder vers le haut.
אֲדוּנִי עֲשָׂקָה לִי	(14d) Adonai, je suis écrasé,
עֲרַבְנִי	(14e) Sois mon garant (mon libérateur) !

⁴ Dans le mot hébreu « רֹעֵי », le pronom suffixe est de première personne du singulier (« mon berger »).
La traduction proposée, « berger », relève de la correction du texte.

מַה־אֲדַבֵּר	(15a) Pourquoi parlerai-je ?
וְאָמַר־לִי	(15b) Il m'a dit :
וְהוּא עָשָׂה	(15c) C'est lui qui a fait.
אֲדַבֵּרָה כָּל־שָׁנֹתַי עַל־מַר נַפְשִׁי	(15d) Je marcherai doucement toutes mes années sur l'amertume de mon âme.
אֲדַנִּי עֲלֵיהֶם	(16a) Adonai, grâce à ces choses,
יַחֲיוּ	(16b) eh bien, ils vivent (on vit)
וְלְכֹל־בְּהֵן תִּנִּי רוּחִי	(16c) et en cela dépend entièrement la vie de mon esprit.
וְתַחֲלִימֵנִי	(16d) [Par conséquent] rends-moi sain
וְתַחֲיֵנִי	(16e) et fais-moi vivre.
הִנֵּה לְשָׁלוֹם מִרִּלְי מָר	(17a) Voici : au lieu de la paix, mon amertume était forte.
וְאַתָּה חָשַׁקְתָּ נַפְשִׁי מִשְׁחַת בְּלִי	(17b) Quant à toi, tu as aimé mon âme depuis (dans) le néant de l'abîme,
כִּי הִשְׁלַכְתָּ אַחֲרַי גֹּדֶף כָּל־חַטָּאִי	(17c) car tu as jeté loin derrière toi ⁵ tous mes péchés.
כִּי לֹא שְׂאוֹל תוֹדֶךָ	(18a) Si le shéol ne peut te rendre grâce,
מֵוֶת יתְלַלְךָ	(18b) eh bien, la mort ne peut te louer
לְאִישׁ־בְּרוֹ יוֹרְדֵי־בוֹר אֶל־אֲמִתְךָ	(18c) ni les descendants de la fosse espérer vers (compter sur) ta fidélité.

⁵ Expression idiomatique signifiant « faire fi de ». J. M. Babut, *Les expressions idiomatiques de l'hébreu biblique. Signification et Traduction. Un essai d'analyse componentielle*, « Cahiers de la Revue Biblique 33 », Paris, J. Gabalda et Cie, 1995, p. 57.

חַי חַי	(19a) Le vivant, le vivant,
הוא יִרְדֵּךְ	(19b) eh bien, lui te rend grâce.
כְּמוֹנִי הַיּוֹם	(19c) Comme moi aujourd’hui,
אָב לְבָנִים יוֹדִיעַ אֶל־אֲמִתְךָ	(19d) un père aux fils parlera vers ta fidélité.
יְהוָה לְהוֹשִׁיעֵנִי	(20a) Yhwh, pour m’avoir sauvé,
וְנִגְנַנְתִּי נִגְנָן כָּל־יְמֵי חַיֵּינוּ עַל־בַּיִת יְהוָה	(20b) eh bien, mes chansons nous jouerons tous les jours de notre vie sur (auprès de) la maison de Yhwh.
וַיֹּאמֶר יִשְׁעִיָּהוּ	(21a) Isaïe dit :
יִשְׂאוּ דְבַלַּת תְּאֵנִים	(21b) Apportez un gâteau de figes,
וַיִּמְרְחוּ עַל־הַשָּׁחַיִן	(21c) appliquez sur l’ulcère
וַיְחִי	(21d) afin qu’il vive.
וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ	(22a) Ezékias dit :
מָה אוֹת כִּי אֵעֲלֶה בַּיִת יְהוָה	(22b) Quel est le signe que je monterai à la maison de Yhwh ?

2. COMMENTAIRE SYNTAXIQUE

L’unité de la séquence apparaît dans l’inclusion des v. 1-2 (3a) et 21-22. Les quatre versets sont des prises de parole :

v. 1-2 (3a) :

- « Il/Isaïe dit vers lui/Ezékias »
- « et Ezékias pria vers Yhwh et il dit » ;

v. 21-22 :

- « Isaïe dit » ;
- « Ezékias dit ».

Is 38,1-8

38,1

Is 38 ne continue pas la ligne principale du récit, il introduit une ligne secondaire. En effet, il importe d'observer que le narrateur abandonne le thème des conquêtes militaires de Sennachérib qui a fait l'objet des chapitres 36-37 et introduit un thème nouveau, qui est la maladie mortelle d'Ezékias⁶.

Is 38,1a (*bayyāmîm hāhēm* « en ces jours-là ») est une brève indication de temps. Il est employé comme forme de protase. Il n'entre pas directement en relation avec Is 37 mais avec Is 36,1a qui marque le début d'Is 36 : « En l'an quatorze du règne d'Ezékias... » (36,1a). Etant disposés de manière parallèle, les deux versets marquent le début des séquences : Is 36,1a pour Is 36-37 (première séquence) et Is 38,1a pour Is 38 (deuxième séquence). Is 38,1b (apodose) est une proposition verbale (*qatal* + sujet). Les propositions 1gh constituent l'arrière-plan d'Is 38,1f (forme impérative) qui est une proposition verbale. La conjonction *kî* (1g) introduit une valeur causale au sein d'une proposition nominale simple, tandis que la construction successive *wālō' tîhyeh* (1h), qui est le correspondant négatif du *weqatal* (indicatif futur), a valeur de conclusion : « Donne des ordres à ta maison car tu vas mourir, et donc tu ne vivras pas ».

38,2-3

Is 38,3c est une proposition verbale⁷. La particule *'ēṭ* (3d) introduit deux propositions objets directs (3de) de la proposition verbale précédente. Le relatif *'āšer* qui substantive le *qatal* rétrospectif (38,3d-e) régit également la construction *x – qatal* de 38,3e qui met en valeur le syntagme nominal « le bien à tes yeux » placé en tête de la phrase.

⁶ L'hébreu biblique dispose de trois formes temporelles initiales narratives : 1. Un récit peut directement commencer avec *wayyiqtol* (y compris la circonstance temporelle précédée de *wayəhî*) ; 2. Il peut aussi commencer avec la construction *waw – x – qatal*. Il ne s'agit pas ici du récit proprement dit, mais à travers cette construction le narrateur récupère une information antérieure au récit qu'il va raconter (1Sm 28,3 ; Jos 2,6-8 ; Jg 11,1-3) ; 3. Enfin, on peut aussi introduire un récit au moyen d'une datation historique ou une circonstance temporelle non précédée de *wayūhî*. Lire A. Niccacci, *Sintaxis...*, §§ 26-37, pp. 49-60.

⁷ La connotation d'alliance est certainement présente dans le verbe *יָכַר*. En effet, par l'emploi de ce terme, Ezékias en appelle à la relation d'amitié qui lie Yhwh à Israël. Le contexte étant celui de l'Ancien Testament, voici quelques textes parmi les plus significatifs (c'est nous qui soulignons) : « *je me souviendrai* de mon alliance entre moi, vous et tout être vivant où qu'il soit. » (Gn 9,15) ; Lv 26,42 : « *Je me souviendrai* de mon alliance avec Jacob. Mais aussi de mon alliance avec Isaac et de mon alliance avec Abraham, *je me souviendrai*. De même, *je me souviendrai* du pays » (Lv 26,42) : « *Je me souviendrai*, pour eux (en leur faveur), de l'alliance faite avec leurs ancêtres » (Lv 26,45) ; Ez 16,60-63 : « *Je me souviendrai*, moi, de mon alliance avec toi, lorsque tu étais jeune (aux jours de ta jeunesse) » (Ez 16,60).

En 38,3f, la répétition « pleura » - « larmes » référée à Ezékias (נִבְכָּה הַזְקֵנָהוּ בְּכִי) est redondante, le verbe et le substantif étant de même racine en hébreu massorétique. Accompagnée de l'adjectif נָדוּל, elle vise à marquer l'intensité. Mais l'intensité n'est telle que parce qu'advenue au cours de la prière, qui est dite « אֶל־יְהוָה ».

38,4-6

Le morphème *wayahî* qui vient en tête du verset n'est pas un signe macro-syntaxique de la narration. Il est un *wayyiqtol* du verbe plein, et donc une proposition indépendante aussi bien du point de vue grammatical que du point de vue de la linguistique textuelle.

En Is 38,5a, l'infinitif absolu *hālōk* équivaut à une forme verbale finie, en l'occurrence l'impératif⁸. Il est une forme de protase. Le *weqatalî* de 38,5b est employé pour exprimer la conséquence ; il constitue l'apodose. Si le narrateur avait employé la forme *weyiqtol*, la nuance exprimée aurait été la finalité et non la conséquence. Si notre proposition de traduction ne fait pas explicitement ressortir cette perspective du discours pour des raisons de respect des règles grammaticales du français, néanmoins le sens de la phrase nous y invite. En 38,5d-e, les deux objets de l'action de Yhwh, notamment la prière entendue et les larmes vues, reprennent les deux actions d'Ezékias décrites dans le rapport du narrateur en 38,2b (la prière) et 38,3f (les larmes). La disposition des termes en symétrie parallèle (verbe-objet) met en valeur la place de Yhwh :

שָׁמַעְתִּי אֶת־תְּפִלָּתְךָ (38,5d)

רָאִיתִי אֶת־דְּמֵעֶיךָ (38,5e)

En effet Ezékias, malade au point de mourir, a sollicité l'aide de Yhwh. Cependant, ce dernier n'a pas seulement répondu à la prière qui lui a été adressée. Il a également vu les larmes qui ont coulé du visage d'Ezékias. Au sens métaphorique, « entendre » et « voir » signifient que Yhwh est réellement présent, et que du même coup Ezékias ne s'était pas trompé lorsqu'il a prié vers lui.

Les v. 38,5f-6 sont organisés en deux phrases bimembres, la première en 38,5f-6a et la seconde en 38,6b-c. A la première lecture, la structuration d'Is 38,5f-g en deux propositions peut susciter des doutes. Car il est possible de se demander si ces signaux linguistiques sont dotés de sens au point de leur donner le statut de proposition. En effet, Is 38,5f est constitué de la particule *hinnēh* antéposée au suffixe pronominal de première personne du singulier. Vient ensuite, en 38,5g, un *yiqtol* hiphil de troisième personne du singulier. Mais on aura remarqué que la majorité des traductions en langues modernes ne suivent pas le TM. L'interprétation qu'elles font de ces versets semble

⁸ P. Joüon, *Grammaire...*, § 123u, p. 356.

refléter les versions qui allient forme verbale et flexion de la particule *hinnēh* dans une même personne, la première⁹. Suivant cette analyse, le sujet de l'action devient « moi/Yhwh » et non « il/Isaïe » qui ressort du TM. Du coup, la personne grammaticale étant la même de part et d'autre, les deux versets ne formeraient pas deux propositions simples mais une seule.

Nous n'écartons pas cette proposition comme irrecevable, d'autant plus qu'elle correspond à l'une des orientations d'étude des textes bibliques, en l'occurrence la critique textuelle. Cependant, nous estimons qu'elle rend moins évident le dispositif de la parole de Yhwh dans son déploiement sur la scène humaine où le prophète Isaïe joue un rôle de première importance. Certes, la première personne ne peut désigner que Yhwh seul, mais dans le contexte d'Is 36-39 il peut aussi se rapporter à Isaïe. En effet, en tant que porte-parole et interprète de la volonté de Yhwh, Isaïe jouit d'un statut spécial, en ce sens qu'il est le signal par lequel l'humain, notamment Ezékias, est appelé à vivre au contact du divin. Certes si nous sommes d'avis que le texte fait difficulté, nous ne renonçons pas pour autant à sa la logique interne qui fait d'Isaïe un élément important à la construction de sa théologie. Cette perspective nous semble d'autant plus évidente que le narrateur qui raconte l'histoire nous y conduit à travers cette technique plutôt déroutante : la présence d'un humain faisant ce qui, d'ordinaire, est réservé à Yhwh. Nous verrons cela dans la troisième partie de ce travail.

De ce qui précède, nous ne trouvons aucun inconvénient à lire le passage à son état final, sans nécessité de le corriger. En effet, en distinguant la première personne de la troisième, le texte tend à manifester la situation même de communication selon que la troisième personne peut, dans le contexte du récit, renvoyer à un tiers, Isaïe, confident et interprète de Yhwh auprès du roi à qui Yhwh parle à la première personne.

C'est en nous appuyant sur cette différenciation des personnes que nous avons préféré structurer le segment en deux propositions. Et comme nous l'avons souligné ci-dessus, l'interprétation que nous proposons trouve son sens dans le cadre de la période (phrase bimembre), et non pas dans celui de la phrase simple. Ainsi Is 38,5f-6a mettrait en rapport une réalité présente à des actions futures. La particule *hinnhēh* + pronom (Is 38,5f) constituerait la protase. Certes, son usage le plus habituel, celui de prédicat d'existence (immédiateté de la situation du discours), semble de loin ne pas le prouver. Cependant, nous ne devrions pas écarter le fait pourtant évident que cette valeur peut revêtir différentes formes d'interprétations dès lors que le terme est employé dans un contexte particulier, c'est-à-dire différent de ses emplois habituels. C'est ainsi que selon le contexte d'Is 38,5f-6a, la particule *hinnēh* + pronom peut avoir la valeur d'une brève indication de temps (protase temporelle), et les versets 38,5g-38,6a peuvent être des formes d'apodose. Is 38,6a suit le schéma *waw – x – yiqtol* qui met en valeur l'élément nominal « x » : « De la paume de la main du roi d'Ashour », la main étant une métaphore pour désigner la force. Ezékias, le faible, est attaqué par Sennachérib qui se

⁹ Le *yiqtol* est remplacé le plus souvent par le participe.

dit fort. Mais le texte traduit pour Yhwh une compétence qui est aux antipodes de la force du roi d'Ashour. En effet, Yhwh délivrera Ezékias.

Dans la deuxième phrase bimembre (38,6b-c), le verset 6b - un *casus pendens* - joue le rôle de protase. Il conviendra d'observer que la particule *et*, qui indique d'ordinaire l'objet direct, est rattachée dans nos bibles à la proposition précédente (« Je te délivrerai, ainsi que cette ville, des mains du roi d'Ashour »)¹⁰. Nous ne souscrivons pas à cette structuration du texte, car la syntaxe ne nous le permet pas. Cela étant, nous estimons que la particule serait employée ici comme accusatif de limitation (« Et quant à cette ville »)¹¹. Is 38,6c (*weqatal*) qui marque la perspective future du niveau de communication constituerait l'apodose. Mais à la différence de la structure syntaxique habituelle, Is 38,6c ne reprend pas le *casus pendens* au moyen d'un pronom rétrospectif ou pronom de référence. Pour des raisons d'euphonie, on aurait préféré l'emploi du pronom, ce qui aurait rendu la phrase beaucoup plus grammaticale. Mais au lieu de nous arrêter sur cette impression qui relève de nos intuitions de lecteurs formés à l'école moderne, il serait mieux de suivre la manière dont le narrateur a disposé les éléments de son récit, ce qui serait pour nous une manière d'en maintenir le dynamisme. Car c'est bien lui, le narrateur, qui nous raconte l'histoire. Si l'on examine le texte par référence au système général d'enchaînement des signes linguistiques, on observe que la reprise de l'élément extra-positionnel de 38,6b en 38,6c ne remplit pas la seule fonction d'annonce du thème à traiter (celui de la ville). Si telle était l'intention du narrateur, il se serait servi d'un pronom de référence, un emploi auquel nous sommes habitués pour l'avoir analysé plus d'une fois. Mais son intention étant aussi d'accorder davantage de valeur à « cette ville », il n'a pas eu d'autre possibilité que d'éviter le pronom et de reprendre à sa place l'élément nominal qui faisait partie du *casus pendens*. Manifestement, on peut dire qu'il n'a pas respecté les règles d'usage en grammaire. Pourtant, s'il ne l'avait pas fait, on n'aurait pas reçu de son récit cette perspective de mise en valeur qui différencie nettement l'espace « cette ville » de l'acteur Ezékias. En effet, Yhwh se propose de défendre « cette ville ». Quant à Ezékias, il ne lui promet pas la défense mais la délivrance. Les actions mises en place pour « cette ville » et pour Ezékias ne sont pas semblables, elles sont différentes. L'élément nominal, identique dans tous les deux versets, se trouve au même endroit, à la fin :

הָעִיר הַזֹּאת (38,6b)

הָעִיר הַזֹּאת (38,6c)

38,7-8

Is 38,7a est une proposition nominale simple précédée de *waw*. Il peut être employé pour exprimer une action simultanée par rapport à 38,4 qui serait une forme de

¹⁰ Voir la BJ.

¹¹ Lire P. Joüon, *Grammaire...*, § 126f, p. 379.

premier plan. Deux relatifs *ʔāšer* apparaissent en 36,7b-c, l'un employé avec le *yiqtol* indicatif et l'autre avec un *qatal*. Le premier (38,7b) substantive toute la proposition qu'il transforme en apposition explicative de 38,7a : « *Et ceci est pour toi le signe de la part de Yhwh, (c'est-à-dire) que Yhwh (fera) accomplira cette parole...* ». Le deuxième (38,7c) transforme en substantif le *qatal dibbēr* qui modifie l'expression « cette parole » : « qu'il (Yhwh) a dite ».

Is 38,8a est une proposition nominale simple (*hinnē^h* + substantif + participe). Il décrit une action en train de s'accomplir au moment même de la communication¹². En 38,8b, le relatif *ʔāšer* qui substantive le *qatal* féminin *yārā^ʔdā^h* ne modifie pas le *nomen regens šēl* qui est substantif masculin. Il se rapporte au *nomen rectum ḥamma^ʔālōt* qui est au féminin pluriel, mais sujet d'un verbe au féminin singulier. On trouve cette forme verbale là où l'on attendrait un féminin pluriel, le verbe s'accordant en général avec le nom auquel il se rapporte. Cependant la forme du singulier fait ici partie de l'une des nombreuses anomalies observées en hébreu biblique. L'accord n'est pas fait en fonction du sens, mais de la forme de son sujet qui est un nom collectif¹³. Pour n'avoir pas saisi cette syntaxe, beaucoup d'études, y compris Dominique Barthélemy et son comité¹⁴, se sont heurtées à cette difficulté sans pour autant réussir à la résoudre. En 38,8c (proposition nominale simple), la préposition *bet* transforme toute la proposition qu'elle introduit en apposition explicative¹⁵ : « *...c'est-à-dire le soleil retournera dix marches* ».

Le *wayyiqtol* narratif du v. 38,8d ne conclut pas seulement le développement sur le signe, mais en exprime aussi l'accomplissement. Du coup, la structure du texte fait se correspondre les deux moments du signe, celui de l'acte accompli par Yhwh et celui de sa confirmation dans le rapport du narrateur. Les deux moments sont étroitement articulés : ils sont simultanés et inséparables dans la perspective du récit. Le narrateur jouit ainsi d'une certaine liberté dans l'attribution des niveaux linguistiques au texte. Le discours lui sert à commenter l'attitude de Yhwh et ses effets (don de vie et accomplissement du signe), tandis que la confirmation du signe, c'est-à-dire l'événement attendu, est au premier plan du récit. En 38,8e, le relatif *ʔāšer* qui substantive le *qatal* rétrospectif (à rendre par le plus-que-parfait) modifie le substantif féminin pluriel *ma^ʔālōt* sujet apparent d'un verbe masculin féminin. Cette analyse confirme ce que nous avons dit à propos d'Is 38,8ab.

¹² Lire A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 68, p. 91.

¹³ En ce qui concerne l'accord du verbe, voir P. Joüon, *Grammaire...*, § 150, pp. 458-463.

¹⁴ Le comité considère que *cēl* est le sujet apparent du *qatal* féminin. Sans toutefois donner des explications claires à ce sujet, il propose la traduction suivante : « Voici que je vais faire reculer l'ombre des degrés qu'elle a descendues sur la chambre haute d'Achaz – le soleil de dix degrés en arrières ». Voir D. Barthélemy, *Critique textuelle...*, pp. 261-263. Nous estimons, pour notre part, que cette traduction ne repose pas sur une étude syntaxique suffisamment justifiée.

¹⁵ Sur les différents emplois de la préposition *bet*, lire B. K. Waltke – M. O'Connor, *An Introduction to Biblical...*, § 11.2.5e, p. 198.

Is 38,9-20**38,9**

Le v. 38,9a est une proposition nominale simple. Il interrompt la ligne principale du récit pour introduire une ligne secondaire (commentaire). Celle-ci est accompagnée d'un long discours qui se termine en Is 38,20.

En effet, il est d'usage que le narrateur introduise des pauses dans le flux narratif soit pour partager ses idées avec le lecteur, soit pour donner un point de vue, voire présenter un commentaire qui lui est propre sur les événements qu'il raconte. Toutefois, il est important de noter que quelle que soit sa nature, la forme de changement de perspective de locution repose sur son statut de communiquer une information en relation logique et sémantique avec la partie précédente. Ce lien entre les deux parties peut être soit d'opposition, soit de simultanéité, soit d'explication¹⁶.

En outre, le commentaire ne s'épuise pas uniquement dans des formes non narratives. Au contraire, le narrateur peut l'amplifier par le biais d'une narration qui utilise le *wayyiqtol*, le transformant ainsi en récit. Cependant, il ne s'agit pas d'un récit autonome au sens strict du terme, car il se trouve mis au service même du récit principal qui le porte et lui donne sens.

Is 38,9bc est une phrase bimembre (protase-apodose). La circonstance temporelle (protase) est une proposition nominale simple (38,9b, *bet* + infinitif construit). L'infinitif équivaut à un temps fini (*qatal* rétrospectif). L'apodose est un *wayyiqtol* (38,9c). Ce *wayyiqtol* n'est pas narratif mais consécutif (atemporel) : il prend la valeur temporelle de l'infinitif construit qui le précède, celui d'Is 38,9b¹⁷ : « Un écrit d'Ezékias, roi de Juda, lorsqu'il avait été malade et avait survécu à sa maladie ».

38,10-20

Nos bibles donnent souvent à ces versets du livre d'Isaïe un titre comme « cantique d'Ezékias ». Avec cette appellation, elles sont dans la ligne d'Is 38,9 qui définit Ezékias comme sujet de l'action (« un écrit d'Ezékias »). Ce que dit Ezékias (« moi, je disais ») remonte à plus loin qu'à l'instant de sa prise de parole. Il s'agit d'un commentaire sur l'histoire de sa maladie et de son rétablissement. Le passé dont il parle est perçu comme récent, la maladie ou la mort ayant été autant des faits qui auraient pu l'éloigner de la face de Yhwh. En ce sens, ce qu'il dit le concerne. Voilà pourquoi au lieu de raconter il commente.

Is 38,10-20 est un discours direct, mais un discours doté d'une physionomie propre, car il est marqué par des sauts et des ruptures. Certaines formes verbales y sont difficiles, voire impossibles à expliquer adéquatement. D'après T. Touzard, de très nombreuses différences existent entre les traductions françaises de ce texte. Si ces

¹⁶ A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 84, pp. 106-107.

¹⁷ P. Joüon, *Grammaire...*, § 124k, pp. 361-362.

différences sont dues à des versions utilisées, et non au texte hébreu massorétique, elles témoignent cependant de difficultés présentées par le TM au cours des siècles¹⁸. Autant dire que même pour les traducteurs des premières générations, la tâche n'avait pas été facile.

Certes, le cantique d'Ezékias est un texte difficile, mais les exégètes n'ont jamais cessé de s'interroger sur les règles qui peuvent en expliquer le mécanisme. A en croire P. Joüon, l'emploi des temps en hébreu biblique « n'est pas soumis à des règles absolument rigides », l'écrivain jouissant d'une certaine liberté surtout en poésie où il s'en remet à des considérations non grammaticales¹⁹. Pour nous, cette observation de Joüon semble de grande importance pour l'analyse du cantique. Nous en tiendrons compte. Mais à cela, il convient d'ajouter que le fait d'avoir disposé le texte en lignes grammaticales et distinguées a constitué un facteur pour le moins important dans la connaissance et l'intelligence de la syntaxe des formes verbales employées. Nous verrons, là où les choses paraissent claires, que ces formes verbales revêtent les mêmes fonctions que dans le récit.

Du point de vue de la structure, on peut diviser Is 38,10-20 en deux parties, l'une allant jusqu'à la déclaration d'Ezékias de s'en remettre à la volonté de Yhwh (Is 38,10-15), l'autre commençant avec des paroles d'action de grâce (Is 38,16-20)²⁰. Dans la première partie, nous verrons apparaître tantôt la deuxième (12e.13c.14de) tantôt la troisième personne du singulier (12d.13b.15bc). Apparemment, ce changement des personnes grammaticales semble introduire une rupture brusque dans le système. La deuxième partie se présente à sa manière : elle est intégralement une action de grâce, une adresse d'un « je » à un « tu ». Elle évoque plus qu'elle ne montre. D'où les difficultés rencontrées à trouver les valeurs exactes de certaines formes verbales.

¹⁸ T. Touzard, « De la conservation du texte hébreu. Étude sur Isaïe xxxvi-xxxix », dans *RB* (Octobre 1898), p. 511.

¹⁹ P. Joüon, *Grammaire...*, § 111a, p. 290. A. Niccacci, *Sintaxis...*, p. 174, §§ 171-172 mentionne des cas de comparaison de la poésie de l'hébreu biblique avec la poésie du cananéen, de l'ougaritique et de l'akkadien..., c'est-à-dire des systèmes linguistiques proches de l'hébreu en ceci qu'ils possèdent de nombreuses affinités avec lui. L'influence de ces langues est notable dans des textes rédigés en hébreu, car des écrivains sacrés en avaient adopté des tournures ou des termes. Cette approche a démontré que le *yiqtol* est une forme « omnitemporelle » (l'expression est de Niccacci). Une même forme employée pour marquer le passé, peut également l'être pour indiquer le présent, voire le futur. Niccacci cite des exemples tirés de la poésie archaïque du Pentateuque (Gn 49 ; Ex 15 ; Nb 23-24 ; Jg 5 ; Dt 32-33), mais aussi des Psaumes (18 ; 29 ; 78). Le *yiqtol* ne présente donc pas de tableau clairement défini quant à son emploi en poésie d'autant plus qu'il exprime la même valeur temporelle que le *qatal* dans certains stiques où l'on trouve les deux formes verbales employées de manière parallèle.

²⁰ Dans la première partie du présent travail, nous avons vu que M. L. Barré, "Restoring...", p. 386, propose une division en trois parties :

- 38,10-14 ;
- 38,15-19 et
- 38,20.

38,10-15

Is 38,10a (x – *qatal*) qui introduit le discours est un *qatal* de rapport. Is 38,10b (protase) est une brève indication de temps. Le deuxième membre de la phrase (apodose) est composé de versets 38,10cd, qui sont deux propositions verbales. Le v. 10c est un *yiqtol indicatif* et 10d un *qatal*. Le *yiqtol* exprime le futur, tandis que le *qatal* exprime la perspective passée du discours. En Is 38,11b-c, les deux formes verbales sont des correspondants négatifs du *yiqtol* indicatif. Elles seraient employées pour exprimer des nuances modales (pouvoir).

En Is 38,12a, la construction emphatique x – *qatal* situe dans le passé l'action exprimée par le *weqatal* suivant (38,12b). On retrouve cette dernière forme là où on s'attendait à une autre construction x – *qatal*. Is 38,12c qui met le *qatal* en tête exprime également une action passée (rétrospection). En Is 38,12d-f, il résulte d'une part que le locuteur communique ses réflexions au lecteur (x – *yiqtol*, 38,12d), et d'autre part qu'il parle directement à Yhwh lui-même (38,12e-f). Les v. 12e-f constituent une phrase bimembre. 38,12e (protase) est une brève indication de temps. L'apodose est une proposition verbale (*yiqtol* indicatif, 38,12f). Le v. 13b qui est une proposition nominale complexe (x – *yiqtol*) met en valeur le premier terme de la comparaison (« comme le lion »). Les v. 13c-d sont une reprise identique (peut-être pour des raisons de style) des v. 12e-f.

La valeur temporelle du *yiqtol* de 38,14b est la même que celle d'un *weqatal* (futur simple). En principe, c'est cette dernière forme (*weqatal*) qu'on aurait attendu à la place de ce *yiqtol*, parce que c'est elle qui est censée continuer une construction initiale x – *yiqtol* indicatif (38,14a). En outre, observons l'inversion dans l'ordre des mots (complément – verbe / verbe – complément) entre les deux propositions. Elle souligne le contraste entre la souffrance endurée et l'appel à l'aide (demeuré presque sans réponse) :

כְּסִיס עָגוּר כֵּן אֶצְפָּץ (x – *yiqtol*, 14a)

 אֶהְיֶה כִּיּוֹנָה (*yiqtol*, 14b)

En Is 38,14e, le verbe עָרַב est diversement traduit. La forme est impérative, et certaines traductions lui donnent un sens beaucoup plus proche du גָּאֵל, celui du rachat d'un prisonnier de guerre ou d'un esclave moyennant une somme d'argent. C'est en ce sens que semblent aller les traductions de la TOB²¹ et de la BJ²². Mais on peut se demander si le verbe connote ici l'idée du rachat. Si les interprétations de la TOB et la BJ peuvent paraître évidentes à première vue, il est difficile de comprendre les connotations qu'elles suggèrent par rapport au contexte. C'est pourquoi nous estimons

²¹ « Seigneur (...) intervient pour moi ».

²² « Seigneur (...) viens à mon aide ».

que l'impératif doit être traduit en relation avec le contexte, qui est la maladie d'Ezékias. En effet, Ezékias est encore sous les verrous de la souffrance, et ce qu'il attend de Yhwh c'est précisément un acte de libération. De cette manière, l'appel à Yhwh trouve son sens dans le contexte de l'événement de l'Exode²³.

Is 38,15 est une phrase bimembre (protase-apodose). La protase (38,15a) est une proposition relative avec valeur conditionnelle. L'apodose comprend les v. 15b-d. Le *weqatal* de 38,15b (forme invertie) continue la perspective future de la construction *x – yiqtol* indicatif qui le précède (38,15a) ; la proposition nominale complexe de 38,15c qui est du schéma *waw – x – qatal* est renvoyée à l'arrière-plan du discours : elle exprime une action antérieure²⁴. En 38,15d, nous retrouvons un *yiqtol* employé de la même manière que celui d'Is 38,14b. Sa valeur temporelle équivaut donc à celle d'un *weqatal* employé après une construction initiale *x – yiqtol* indicatif (38,15a). La structure chiasique des versets 38,15a-b (*x – verbe / verbe – x*) laisse apparaître le contraste entre deux sujets de parole, dont l'un, Ezékias, n'a aucune ouverture en direction de ce qu'il pourrait exprimer, et l'autre, « il/Yhwh », s'est adressé à Ezékias :

מָה-אֶדְבַּר (x – *yiqtol*, 38,15a)
~~וְאָמַרְתִּי לִי~~ (*weqatal*, 38,15b).

38,16-20

Is 38,16 présente des difficultés sérieuses du point de vue lexical. A lui tout seul, il supporte des traductions et des interprétations fort variées selon les Bibles et les commentateurs. Notre proposition d'analyse se rapproche de celle du comité de Barthélemy, à quelques différences près. En Is 38,16a, « Adonaï » n'est pas sujet (fonction nominative) mais vocatif (fonction exclamative)²⁵. De même, le pronom suffixe masculin pluriel הָם n'est pas sujet de la forme *yiqtol* pluriel impersonnel qu'il précède. D'après Dominique Barthélemy, les pronoms suffixes masculin הָם ainsi que le

²³ Nous nous sommes inspiré de J. N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaire*, « Études Bibliques, Nouvelle Série n° 42 », Paris, J. Gabalda et C^{ie}, 2001, pp. 64-65.82.

²⁴ Voir A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 51, p. 71.

²⁵ La fonction vocative est absente dans beaucoup de textes. Nous la trouvons dans *RSV* (Revised Standard Version, New York, 1952); dans Brockington, *NEB* (The New English Bible. The Old Testament, Oxford/Cambridge, 1970) ; dans J2 (*La Sainte Bible. Traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem...*, 2^{ème} édition revue, Paris, 1957) et aussi dans D. Barthélemy, *Critique textuelle...*, pp. 274-275). En revanche, J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, « AB », 2000, p. 480 ; G. R. Driver, "Isaiah 1-39", *JThS* 38 (1937), p. 47, la maintient mais avance en même temps la possibilité de supprimer le substantif dont l'emploi tient d'après lui à des raisons de rythme. Il traduit ainsi cette phrase : "for that will my soul live unto thee and do thou, O Yahweh, give rest to my spirit". La TOB se serait inspirée des options textuelles qui ont corrigé le TM, notamment 1Q-a (Is Qumrân), et J3 (*La Sainte Bible de Jérusalem traduite sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem*, nouvelle édition entièrement revue et augmentée, Paris, 1973) traduit : « Le Seigneur est auprès des siens: ils vivront et son esprit animera tout ce qui est en eux ».

féminin pluriel de 38,16b הַן peuvent exprimer la richesse d'un ensemble, notamment les interventions salvatrices de Yhwh. Dans Gn 27,40 et Dt 8,3, après le verbe « vivre », la préposition לְ introduit « ce grâce à quoi on retrouve la vie », « ce par quoi on guérit ». En 38,16b, nous restons du même avis que Barthélemy qui pense que le *nomen regens* כֹּל porte sur הַן bien qu'il en soit séparé par בְּהֵן auquel il est lié par un maqqef²⁶. Cependant, contrairement à Barthélemy, nous lui accordons une valeur adverbiale « exactement, entièrement »²⁷ : « Adonai, grâce à ces choses, ils vivent (on vit), et en cela dépend *exactement/entièrement* la vie de mon esprit. Rends-moi sain et fais-moi vivre ».

Des notations précédentes, on peut émettre l'hypothèse qu'Is 38,16a-c est une phrase complexe (protase-apodose). Le v. 16a qui est une proposition nominale simple serait une protase causale. L'apodose comprendrait deux propositions : une proposition verbale en 16b (*yiqtol* indicatif) et une proposition nominale simple précédée de *waw* en 16c. Is 38,16d est un *weyiqtol* de prière, de demande (forme volitive). Il prend la même valeur temporelle que l'impératif (*wuqetol*) de 16e qu'il précède²⁸.

Is 38,17a est du schéma x – *qatal*. Son analyse est extrêmement difficile et délicate à cause de son caractère complexe. Du coup, il a fait l'objet de diverses traductions, dont la plupart mettent en valeur la transformation de l'état d'Ezékias, la douleur ayant laissé place à la paix²⁹. On aurait pu à ce niveau s'inspirer de l'étude de Barré, étude présentée dans la première partie du présent travail³⁰. Certes, le point de vue de Barré ne va pas dans le sens des interprétations courantes. Cependant, il nous a également paru qu'il n'a pas grand-chose de commun avec le TM.

Nous ne souhaitons pas montrer que les traductions proposées par les uns et les autres sont mauvaises. Néanmoins, nous nous demandons si ces interprétations ont des répercussions sur la cohérence de l'ensemble. En effet, au lieu de suivre le texte, c'est-à-dire de se laisser porter par ses obscurités et ses contradictions, les commentateurs ont cherché à lui imposer une autre logique, qui est la logique de l'histoire, ou à s'attacher à des variantes qui peuvent influencer sur le sens. Et puisque la correction relève d'une mauvaise compréhension de la syntaxe du verset, elle doit être rejetée. Du coup, nous optons pour le respect du texte massorétique, que nous nous proposons d'analyser dans sa forme finale.

Nous proposons de diviser la proposition en deux petites parties. Celles-ci se situeraient après la particule הַנֵּי qui les introduit. La première partie comprendrait le syntagme לְשָׁלוֹם et la deuxième l'expression מִרְלֵי מָוֶה. Dans la première partie, la préposition לְ antéposé au substantif שָׁלוֹם n'exprime pas la destination ni fait du substantif qu'il précède le complément d'adjectif de la proposition. Cette fonction qu'on

²⁶ D. Barthélemy, *Critique textuelle...*, p. 275.

²⁷ P. Joüon, *Grammaire...*, § 139e, p. 432.

²⁸ *Ibid.*, § 113m, p. 306.

²⁹ La TOB écrit : « Mon amertume s'est changée en salut » et la BJ : « Voici que mon amertume se change en bien-être ».

³⁰ M. L. Barré, « Restoring... », pp. 385-399.

n'observe pas à ce niveau de la proposition apparaît dans la deuxième partie où l'on note la présence du pronom de première personne du singulier, également antéposé de la même préposition. Nourri de ces analyses, on peut déduire que du point de vue de la syntaxe, le contexte invite à rattacher לִי aussi bien à מֵר qu'à שָׁלוֹם. Ce rapport nous permet d'appuyer notre hypothèse sur la valeur de la préposition לְ qui précède le substantif שָׁלוֹם : elle serait employée dans un sens adverbial (« au lieu de »). Cet emploi construit un contraste entre les éléments majeurs de la proposition, en l'occurrence la « paix » et l'« amertume ». On l'aura remarqué, une telle hypothèse n'est pas à exclure, car Ezékias qui parle à Yhwh de sa situation dans le passé revient sur le rapport entre l'expérience de la souffrance et l'absence de la paix. Mais n'oublions pas non plus qu'il s'exprime sur le fond de son statut d'homme sauvé ou guéri. On peut bien considérer ce dernier aspect. Certes, il peut être d'une véritable utilité du point de vue de la compréhension de l'histoire racontée, mais nous n'en tiendrons pas compte, car il n'obéit pas à la logique déployée par le texte.

L'interprétation de la proposition n'est pas encore aisée à cause du style répétitif מֵר substantif מֵר forme verbale. La répétition est redondante et semble difficile à expliquer à la première lecture. Mais on devra observer que les deux vocables se rejoignent, dans la mesure où la redondance n'est telle que parce qu'advenue « pour moi » (Ezékias). C'est comme si l'auteur se servait de toutes les ressources du vocabulaire pour souligner la gravité de la situation dans laquelle se trouvait Ezékias. Théologiquement, les deux vocables sont employés pour exprimer ce qui ne constitue pas la vie, et peuvent être rendus par « plein d'amertume » ou toute autre expression synonyme.

Is 38,17b qui présente le schéma *waw* – *x* – *qatal* semble exprimer une action antérieure. Cette action est référée à Yhwh, qui a aimé Ezékias avant même que celui-ci ait survécu à sa souffrance, c'est-à-dire quand il se trouvait encore au fond de l'abîme. On observe que la syntaxe guide le lecteur à sa manière. Dans ce que le texte rapporte, l'essentiel n'est pas la souffrance d'Ezékias mais l'action de Yhwh. Du point de vue de la théologie du texte, on peut dire que seul compte le fait que Yhwh a aimé Ezékias alors que celui-ci était encore dans le néant de l'abîme. Si Is 38,17b met en valeur l'action de Yhwh, Is 38,17c fournit la raison de cet agir. En effet, la particule *kî* a une valeur causale explicative : Ezékias ne vit pas grâce à ses mérites, mais par la force de l'amour bienveillant de Yhwh.

Cette analyse semble jeter un peu de lumière sur le mouvement sémantique qui va de 38,17a à 38,17bc. C'est parce qu'il est introduit par la particule הִנֵּה qui rend significatif les faits par rapport au moment présent du discours, qu'Is 38,17a peut supposer une suite. Du point de vue syntaxique, cette suite doit être logique. Elle est assurée par la particule *waw* qui vient en tête de 38,17b. Si nous avons dit que ce verset décrit une action antérieure, il importe en même temps d'observer que le *waw* qui l'unit syntaxiquement à 38,17b semble exprimer une opposition.

Les trois constructions temporelles d'Is 38,18 expriment des nuances modales (pouvoir). Du point de vue syntaxique, ce verset peut être analysé de diverses manières.

Mais la meilleure option serait de le considérer comme une phrase bimembre. Selon cette hypothèse, la proposition introduite par *kî* (38,18a) peut avoir la valeur d'une protase conditionnelle (condition réelle : « si le shéol ne peut te rendre grâce »)³¹, et l'apodose comprendrait les propositions 38,18b-c. En 38,18a, l'ordre normal de la négation (immédiatement avant le verbe) est abandonné pour des raisons d'emphase (*kî* explicatif – *lōʿ* – sujet – *Yiqtol*).

Is 38,19 est constitué de deux courtes périodes ou phrases bimembres : Is 38,19a-b et Is 38,19c-d. Is 38,19a qui est une proposition nominale simple est un *casus pendens* (protase). L'apodose (38,19b) est du schéma x – *yiqtol*. L'élément nominal « x » y est repris au moyen du pronom personnel indépendant : « (*c'est*) lui (*qui*) te rend grâce... ». Dans la deuxième phrase bimembre, la protase est une proposition temporelle (Is 38,19c, x – *yiqtol*). Dans l'apodose (38,19d), l'accusatif attributif sépare le substantif sujet du verbe (x – *qatal*) pour insister, dans le contenu du discours, sur le rôle considérable du père envers les enfants qu'il doit instruire dans la connaissance de Yhwh : « *un père aux fils* parlera vers ta fidélité ».

Is 38,20 constitue la troisième phrase bimembre. Is 38,20a est employé comme forme de protase. Après le vocatif « Yhwh » (38,20a) vient un infinitif construit postposé à la préposition *lə* employée avec une valeur causale. L'apodose qui est une proposition nominale complexe (x – *yiqtol*, 20b) met en relief l'élément « x » (« quel est le signe ») placé avant le verbe fini.

Is 38,21-22

38,21

Is 38,21a reprend la ligne principale du récit. Is 38,21b-d présente les transitions temporelles suivantes : *yiqtol* (21b) ↔ *weyiqtol* (21c) ↔ *weyiqtol* (21d). La présence du *weyiqtol* en 38,21c-d est une preuve que le *yiqtol* de 21b est une forme volitive, la forme indicative ne venant jamais en première position dans la phrase. La forme de 38,21c est coordonnée à la forme précédente (38,21b). Cette relation syntaxique est due au fait qu'elles sont toutes deux de troisième personne du pluriel. Au contraire, celle de 38,21d qui est de troisième personne du singulier est en situation de subordination : elle exprime une action finale.

38,22

Is 38,22b (x – *yiqtol*) qui vient après un *verbum dicendi* n'est pas une construction d'emphase mais de premier plan. La particule *kî* introduit l'objet de la construction nominale **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ**.

³¹ Plus souvent exprimée au moyen de la particule *ʿim*, une condition réelle peut aussi l'être et moins souvent au moyen de la particule *kî*. Voir P. Joüon, *Grammaire...*, § 167f, p. 514.

3. BILAN DE L'EXEGESE

L'expression בְּיָמֵי הָהֵם (Is 38,1a) interrompt la ligne narrative des chapitres 36-38. En même temps, elle introduit le thème de la maladie mortelle d'Ezékias. Par rapport au thème traité en Is 36-37, celui dont il est question en Is 38 constitue un élément nouveau pour la mémoire du lecteur.

Jusqu'au verset 38,8, la séquence se développe au moyen des formes de premier plan. Ces formes décrivent les scènes et introduisent les discours. En 38,9a, une proposition nominale simple interrompt la séquence des *wayyiqtol* pour introduire une ligne secondaire (commentaire). A l'évidence, cette construction syntaxique signale une pause, une détente, il ne constitue pas une interruption au sens strict du terme. Même si du point de vue syntaxique le commentaire semble se détacher du récit, nous avons observé qu'il en reste uni d'autant plus qu'il se maintient à l'intérieur du thème.

Le type de situation de communication posé en Is 38,10-20 n'est pas en prose mais en vers (poème). Aussi a-t-il été difficile d'assimiler *stricto sensu* au genre poétique les transitions temporelles déterminées pour des textes en prose. En effet, dans ce texte poétique, les formes verbales (*qatal*, *yiqtol*, *weqatal*, *weyiqtol*) et les constructions temporelles (*x-qatal*, *x-yiqtol*) apparaissent bien ça et là, mais obtenir un cadre assez cohérent relatif à leur emploi demeure un problème inexplicable³², la distribution des temps étant abandonnée au pouvoir du narrateur. A titre illustratif, en Is 38,14b.15d, le *yiqtol* occupe la première position de la phrase et non la deuxième (*x – yiqtol*). En dépit de ces anomalies rencontrées, le contexte et les critères exégétiques ont aidé à déterminer la valeur des formes verbales et constructions grammaticales qui ont été employées dans un sens « atemporel ».

Dans certains commentaires et traductions, les versets 38,21-22 sont mis entre Is 38,6 et Is 38,7³³, car laissés à leur endroit naturel TM, ils constituent une surcharge. Dans d'autres traductions (par exemple RSV ou Louis Second), le *wayyiqtol* narratif qui introduit le discours direct en 38,21 est rendu par le plus-que-parfait ("Now Isaiah had said"/ « Ésaïe avait dit »). Tous ces raisonnements relèvent de notre propre chronologie des faits. On parvient même à oublier que le narrateur n'est pas soumis à des règles absolument rigides et qu'il jouit ainsi de toute sa liberté. En effet, le détail de la distribution des niveaux de l'information est entièrement abandonné à son pouvoir. Ainsi, en ce qui nous concerne, comme lecteurs du texte, nous devons être persuadés que lorsque le narrateur opte pour une quelconque perspective narrative il le fait en vue de nous livrer un message, de nous communiquer quelque chose. Il n'y a donc pas de raison valable qui justifie le déplacement d'Is 38,21-22 de son endroit naturel (après Is 38,20) pour le mettre entre Is 38,6 et Is 38,7. Ce déplacement n'est pas nécessaire. Laissés à l'endroit où ils se trouvent, les deux versets cadrent parfaitement avec la

³² A ce propos lire A. Niccacci, *Sintaxis...*, §§ 168-174; pp. 173-176.

³³ Voir par exemple L. Alonso Schökel, *Biblia del Peregrino*, 6^a edición, Bilbao, 2001 ; *Biblia de Jerusalén*, Salamanca, Desclée de Brower, 1966; *Bible de Jérusalem*, Paris, Cerf, 1973; *Sagrada Biblia*, versión oficial de la Conferencia Episcopal Española, Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 2010.

structure générale du chapitre. C'est là, à leur place naturelle, qu'ils déterminent avec d'autres parties du récit ce que le narrateur veut dire. L'explication vers laquelle ils nous conduisent est liée à la fonction d'Is 38,9-20 qui, du point de la structure, les sépare d'Is 38,4-8. Quelles sont donc les motivations narratives de cette séparation ? Pourquoi le narrateur a-t-il inséré l'écrit d'Ezékias en plein milieu du processus de guérison ? Par rapport au récit sur la maladie et la guérison, l'écrit constitue un commentaire. A proprement parlé, il n'en fait pas partie. Les deux parties seraient données pour être lues l'une à la suite de l'autre. Mais de quelle manière ?

Les données que nous exposons ici seront amplement détaillées dans la troisième partie de ce travail. Elles se rapportent notamment à la différence entre histoire racontée et histoire racontante. L'histoire racontée présente le déroulement logique de l'événement : maladie, guérison, écrit d'Ezékias ; l'histoire racontante inverse les deux dernières parties de l'histoire racontée : maladie, écrit d'Ezékias, guérison. La guérison est effective, mais la séquence s'arrête sur la demande du signe. La nature de ce signe est essentiellement théologique, ou, pour être plus précis, liturgique. En effet, le signe n'est pas seulement demandé, il est en plus accompagné d'une précision. Celle-ci est tournée vers le futur : le signe permettra à Ezékias de monter à la maison de Yhwh. De cette manière, il souligne l'importance de la foi. Et puisqu'Ezékias n'est pas informé du déroulement de l'histoire que raconte le narrateur, le message est alors exclusivement émis pour nous qui lisons. Nous connaissons la fin de l'histoire et par rapport à Ezékias qui a du mal à croire (point de vue l'histoire racontante), nous savons que ce croire est fondé.

Si le narrateur met en place la guérison d'Ezékias, puis revient à poser le problème comme si la guérison n'avait pas été effective, ce n'est pas pour désorienter le lecteur au cours de la lecture, mais pour lui livrer un message. Autrement dit, la place des versets 21-22 tient à la logique du texte, et non à une erreur qu'il conviendrait de corriger. Du point de vue chronologique, ils précèdent l'écrit. Mais mis à la fin d'Is 38, ils supposent la place du lecteur et servent, en outre, de transition entre Is 38 et Is 39.

CHAPITRE VIII

ISAIE 39

1. DIVISION EN PROPOSITIONS

- בַּעַת הַהוּא (1a) En (ce fut en) ce temps-là
- שָׁלַח מֶרֶדַךְ בַּלְאֲדָן בֶּן־בַּלְאֲדָן מֶלֶךְ־בָּבֶל סְפָרִים וּמַנַּחָה אֶל־חִזְקִיָּה (1b) Mérodach-Baladân, fils de Baladân, roi de Babel, envoya des lettres et un présent auprès (vers) d'Ezékias.
- וַיִּשְׁמָע (1c) En effet, il avait entendu
- ↑ כִּי חָלָה (1d) qu'il avait été malade
- ↑ וַיִּחַזַּק: (1e) et qu'il était devenu fort.
- וַיִּשְׂמַח עֲלֵיהֶם חִזְקִיָּהוּ (2a) Ezékias se réjouit pour (sur) eux.
- וַיִּרְאֵם אֶת־בַּיִת (נִכְתָּה) [נִכְתָּו] אֶת־הַכֶּסֶף וְאֶת־הַזָּהָב וְאֶת־הַבְּשָׂמִים וְאֶת־הַשֶּׁמֶן הַשְּׂמֹן הַטּוֹב וְאֶת־כָּל־בַּיִת כְּלָיו (2b) Ainsi il leur fit voir la maison de ses trésors, l'argent, l'or, les aromates, l'huile parfumée (la bonne) et toute la maison de ses ustensiles
- ↑ וְאֶת־כָּל־אֲשֶׁר נִמְצָא בְּאֲצֻרָתוֹ (2c) mais aussi tout ce qui se trouvait dans ses trésors.
- ↑ לֹא־הָיָה דָבָר (2d) Il n'y eut rien
- ↑ אֲשֶׁר לֹא־הִרְאִם חִזְקִיָּהוּ בְּבַיְתוֹ וּבְכָל־מִדְּשָׁתוֹ: (2e) qu'Ezékias ne leur fit voir dans son palais et dans tout son domaine.
- וַיָּבֹא יִשְׁעִיָּהוּ הַנְּבִיא אֶל־הַמֶּלֶךְ חִזְקִיָּהוּ (3a) Isaïe le prophète vint vers le roi Ezékias.
- וַיֹּאמֶר אֵלָיו (3b) Il dit vers lui :

- מִה אָמְרוּ הָאֲנָשִׁים הָאֵלֶּה (3c) Qu'ont-ils dit ces hommes
- וּמֵאֵינן יָבֹאוּ אֵלַיְךָ (3d) et d'où sont-ils venus vers toi ?
- וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ (3e) Ezékias dit (répondit) :
- מֵאַרְצָן רְחוֹקָה (3f) d'un pays lointain :
- בָּאוּ אֵלַי מִבָּבֶל (3g) ils sont venus vers moi de Babel.
- וַיֹּאמֶר (4a) Il dit :
- מִה רָאוּ בְּבֵיתְךָ (4b) Qu'ont-ils vu dans ta maison ?
- וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ (4c) Ezékias dit (répondit) :
- אֵת כָּל-אֲשֶׁר בְּבֵיתִי רָאוּ (4d) tout ce qui est dans ma maison, ils ont vu.
- לֹא-הָיָה דְבָר (4e) Il n'y a rien
- אֲשֶׁר לֹא-הִרְאִיתִים בְּאוֹצְרוֹתַי (4f) que je ne leur ai fait voir dans mes trésors.
- וַיֹּאמֶר יִשְׁעִיָּהוּ אֶל-חִזְקִיָּהוּ (5a) Isaïe dit vers Ezékias :
- שְׁמַע דְּבַר-יְהוָה צְבָאוֹת (5b) Ecoute la parole de Yhwh Tsabaoth :
- הִנֵּה יָמִים בָּאִים (6a) Voici : des jours viennent.
- וְנִשָּׂא כָל-אֲשֶׁר בְּבֵיתְךָ וְאֲשֶׁר אָצְרָו
אֲבֹתֶיךָ עַד-הַיּוֹם הַזֶּה בְּבָל (6b) On emportera tout ce qui est dans ta maison et que tes pères ont amassé jusqu'à ce jour à *Babel*.
- לֹא-יִנְתָּר דְּבָר (6c) Rien ne sera laissé,
- אָמַר יְהוָה (6d) dit Yhwh.
- וּמִבְּנֵיךָ אֲשֶׁר יֵצְאוּ מִמְּךָ (7a) et quant aux fils qui sortiront de toi,

אֲשֶׁר תּוֹלִיד	(7b) c'est-à-dire que tu engendreras,
יִקְחוּ	(7c) ils prendront
וְהָיוּ סְרִיסִים בְּהִיכַל מֶלֶךְ בָּבֶל	(7d) ainsi (et) ils deviendront eunuques dans le palais du roi de Babel.
וַיֹּאמֶר חִזְקִיָּהוּ אֶל־יִשְׁעִיָּהוּ	(8a) Ezékias dit vers Isaïe :
טוֹב דְּבַר־יְהוָה	(8b) bonne est la parole de Yhwh.
אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ	(8c) que tu as dite.
	וַיֹּאמֶר (8d) Il dit (il ajouta) :
כִּי יִהְיֶה שָׁלוֹם וְאַמְתּ בְּיָמָי	(8e) Certes, il y aura paix et sureté pendant mes jours.

2. COMMENTAIRE SYNTAXIQUE

La structure générale de ce chapitre ne pose aucun problème particulier. Is 39 comprend deux parties. La première (v. 1-2) est de récit ; la seconde (v. 3-8), qui est de commentaire, rapporte les paroles des deux acteurs, Isaïe et Ezékias. Ces paroles sont introduites par des courtes phrases de récit.

Les v. 1a et 3a, qui sont symétriques, mettent en place l'espace « auprès (du roi) d'Ezékias ». Les objets sont envoyés au v. 1a, tandis que le prophète Isaïe « vint » au v. 3a :

v. 1 :

« Ce fut en ce temps-là que le fils de Mérodach-Baladân (...) envoya des lettres et un présent auprès/vers d'Ezékias » ;

v. 39,8 :

« Isaïe le prophète vint vers le roi Ezékias ».

Les objets envoyés sont ainsi opposés à Isaïe, le prophète. Les objets sont envoyés par le fils du roi de Babel : le contexte est politique. En revanche, Isaïe vient au nom de Yhwh : le contexte est religieux. Cependant, le fait que le prophète Isaïe aille « auprès du roi Ezékias » et non « auprès d'Ezékias » (comme le sont les objets) semble signifier que dans le contexte de Juda le politique est inséparable du religieux. En outre,

les deux mouvements « auprès d’Ezékias » sont une façon de montrer que ce dernier est entre deux forces. Et de fait, cela ne veut pas dire qu’il soit entre deux possibilités de choix, car le fait d’être roi de Juda relève déjà d’un choix, qui est l’appartenance à Yhwh. Dès lors, tendre la main aux biens des nations serait une façon de renoncer à l’alliance avec Yhwh.

Is 39,1-2

39,1

Is 39 commence de la même manière qu’Is 38. La ligne narrative n’est pas principale mais secondaire. Is 39,1a (בְּעֵת הַהוּא, « En ce temps là »), qui est une brève indication de temps (protase), n’est pas précédée de *wayəhî*. Il renvoie également à l’indice temporel du début du récit (Is 36,1). L’action principale (39,1b, apodose) est exprimée au moyen de la forme *qatal* + sujet.

Is 39 ne continue pas Is 38. Il introduit un nouveau thème, qui est l’envoi des « lettres et un présent auprès d’Ezéchias ». Si ce nouveau thème occupe la ligne secondaire du récit, c’est uniquement pour marquer la coupure au niveau de la syntaxe, car on s’aperçoit sitôt que la problématique qu’il développe trouve son enracinement dans la situation de locution précédente, qui porte sur la maladie mortelle d’Ezékias¹.

Le *wayyiqtol* de 39,1c est une forme atemporelle, non narrative. De ce fait, il prend la valeur temporelle du *qatal* précédent (39,1a). La conjonction *kî* de 39,1d qui est employée avec un *qatal* rétrospectif (plus-que-parfait) introduit une proposition d’objet direct. Quant au *wayyiqtol* de 39,1e, il prend la valeur temporelle du *qatal* rétrospectif précédent (39,1c) auquel il est consécutif : « Il avait appris (entendu) qu’il avait été malade et qu’il était devenu fort ».

39,2

En Is 39,2a, le récit reprend la ligne narrative principale. Le *wayyiqtol* de 39,2b serait employé pour une consécution (logique) : « Ezéchias s’en réjouit *si bien qu’il* leur fit voir (...) ». Les versets 38,2c-e qui interrompent la chaîne des deux *wayyiqtol* narratifs sont des formes de fond de 38,2b. Is 38,2c qui est du schéma *waw – x – qatal* exprime l’opposition². A la différence de l’ordre normal des mots qui est verbe + complément + sujet, ce verset met le complément avant le sujet laissant sans doute voir

¹ La fonction syntaxique de la circonstance temporelle non précédée de *wayəhî*, du moins dans le cadre restreint d’Is 36-39, sera relevée ultérieurement, précisément dans la conclusion à cette deuxième partie du travail.

² La transition temporelle *wayyiqtol* → *waw – x – qatal* peut exprimer soit la simultanéité soit le contraste. Lire A. Niccacci, *Sintaxis...*, §§ 41-42, pp. 61-63. Les deux possibilités s’accorderaient avec Is 39,2c. Toutefois, le progrès dynamique du récit (contexte et sens) semble considérer l’opposition comme parcours probable à la cohérence globale du texte.

l'emphase qu'il porte sur l'élément nominal בל. La forme verbale $l\bar{o}^2-h\bar{a}y\bar{a}^h$ qui apparaît en Is 38,2d est le correspondant négatif du *qatal*. Le relatif $\bar{a}\check{s}er$ d'Is 39,2e détermine le substantif $\bar{d}\bar{a}b\bar{a}r$ qui fait sens avec le correspondant négatif du *qatal* en Is 39,2d. Placé en tête du verset, il transforme tout l'ensemble en proposition nominale.

Is 39,3-8

39,3-4

Is 39,3c qui est du schéma $x - qatal$ contient un *qatal* de rapport. De fait, le prophète demande au roi des informations sur l'action censée être accomplie par les nouveaux venus : « *Qu'ont-ils dit ces hommes...* ». Is 39,3d (*waw - x - yiqtol*) met en valeur l'élément nominal, qui est une question sur le lieu d'origine des hommes : « ...et d'où seraient-ils venus vers toi ? ». En ce sens, Isaïe oppose le lieu d'origine des hommes à Jérusalem, la résidence d'Ezékias. Mais comme nous le verrons dans la troisième partie du présent travail, cette opposition en signale une autre, celle entre Yhwh et les rois des nations, d'autant que ces derniers se refusent à reconnaître son autorité.

Is 39,3f est une proposition elliptique. L'inversion dans l'ordre des mots entre la deuxième question du prophète en 39,3d (locatif – verbe) et la deuxième partie de la réponse du roi en 39,3g (verbe – locatif) souligne le contraste dans la manière de percevoir les faits : ce qui est important pour Isaïe (l'origine des hommes) ne l'est pas forcément pour Ezékias qui n'accorde aucun relief syntaxique au locatif « Babel ». Le *yiqtol* (39,3d) et le *qatal* (39,3g) sont de la même racine :

וַיִּשְׁאַל יְבָאֵי אֱלֹדִי (39,3d)

~~בָּאֵי אֱלֹי מִבָּבֶל (39,3g)~~

Is 39,4d ($x - qatal$) n'est pas une construction d'emphase mais de premier plan. Cela étant, le *qatal* ne met pas en valeur l'élément nominal « x » qui le précède, mais reprend dans le discours l'événement historique raconté au moyen d'un *wayyiqtol* narratif en Is 39,2b. Les deux versets donnent la même information. Cependant, étant dans le monde commenté en Is 39,4d, le narrateur ne la reprend pas au moyen d'un *wayyiqtol* (וַיִּרְאֵם « il leur fit voir »), mais se sert d'une forme verbale typique du discours, en l'occurrence le *qatal* de rapport (רָאִי).

39,6-7

Is 39,6a (protase temporelle) est une proposition nominale simple (*hinnēh* + nombre + participe). Il décrit une action en train de s'accomplir : « Voici venir des jours (sont en train de venir) ». Les jours qui sont en train de venir s'opposent à « en ce

temps-là ». De ce fait, ils sont mis en valeur, car leur impact n'a rien à voir avec la joie ressentie par Ezékiel lorsqu'il a reçu les objets envoyés par le fils du roi de Babel. Certes, les biens et les enfants du roi seront déportés, mais surtout on ne parlera plus de la dynastie s'éteindra car les héritiers au trône de Juda seront faits eunuques au palais du roi de Babel.

Cette perspective présent-futur d'Is 39,6a est confirmée par les v. 39,6b-7 (apodose) qui anticipent l'information par rapport au moment présent du discours. Le *weqatal* de 39,6b est un passif. Cependant, il reste à déterminer s'il est personnel ou impersonnel.

Dans le texte massorétique, l'accent *postpositif* (mis à la fin) qui règle la modulation de ce morphème verbal est disjonctif³. Pareille accentuation suppose phonologiquement une pause qui séparerait sans doute un mot du mot suivant, comme nous en sommes habitués avec nos signes de ponctuation. Si nous faisons foi à cette division, la forme verbale *wəniśśā*² devra être analysée comme passif impersonnel (« on emportera » ou « il sera emporté »). Mais nous pensons plus juste de ne pas la considérer en elle-même comme une proposition grammaticale, car les critères syntaxiques ne nous le permettent pas.

Cela dit, la structure du texte invite à remarquer que le morphème *וְנִשְׂא* est employé comme verbe de prédication incomplète ou inachevée (être emporté à...). Placé en tête de la phrase, il trouve son sens dans une combinaison avec l'accusatif de détermination locale « Babel », duquel il est séparé et placé à la fin parce qu'il se veut mobile dans les limites de la phrase⁴. Autant dire que la séparation du morphème *וְנִשְׂא* et du lexème « Babel » n'est ici intelligible que si nous avons conscience que nous sommes dans le contexte d'une attitude de locution au cours de laquelle une césure doit être marquée entre l'expression « jusqu'à ce jour » et le circonstant « Babel » qui se rapporte au verbe *וְנִשְׂא* : « On emportera tout ce qui est dans ta maison et que tes pères ont amassé jusqu'à ce jour à Babel ».

Is 39,7a qui est une construction *waw – x – yiqtol* (proposition nominale complexe) met en valeur l'élément nominal « x » (précision sur le type d'hommes qui seront conduits à Babel). Le relatif de 39,7b qui substantive le *yiqtol* *הוֹלִיךְ* transforme toute la proposition en apposition explicative : « c'est-à-dire que tu engendreras... ». Les deux formes verbales, à savoir le *yiqtol* de 39,7c et le *weqatal* (forme invertie) de 39,7d, continuent l'axe futur des constructions précédentes (futur simple) : « ...et ils prendront. Ainsi, ils deviendront eunuques dans le palais du roi de Babel ».

³ Il s'agit d'un *ʿgarmeh* avec trait vertical à gauche sur la dernière lettre du mot *וְנִשְׂא*

⁴ Structure également présente dans nos langues modernes. Pour le cas du français nous renvoyons à M. Riegel - J. C. Pellat - R. Rioul, *Grammaire méthodique du français*, 5^{ème} éd., Paris, PUF, 1999, p. 140.

39,8

Is 39,8b est un syntagme nominal employé pour exprimer le présent. Le relatif *āšer* qui nominalise le *qatal* (38,8c) modifie « la parole de Yhwh » : « que tu as parlée ».

La conjonction *kî* qui introduit le discours du roi (38,8e) est emphatique : « Il dit : *certainement* il y aura paix et sécurité pendant mes jours ». Une autre possibilité d'analyse consisterait à comprendre ce verset comme une courte phrase à deux membres (protase-apodose), mais donnée dans l'ordre inverse. Ainsi l'expression *בְּיָמַי* serait une brève indication de temps (protase) et l'apodose serait la partie explicative *שָׁלוֹם וְיָמִינָהּ* *כִּי יְהִיֶה* placée en tête de la proposition.

A la première lecture, il est difficile d'analyser le *wayyiqtol* de 39,8d. Il n'introduit pas la réflexion du narrateur ni sa propre interprétation de l'événement (commentaire) pour qu'on puisse le rendre par une parole intérieure qui dure : « il [Ezékias] se disait ». Le narrateur ne prend pas ici position par rapport à Is 38,8bc qui est une parole d'Ezékias (« bonne est la parole de Yhwh que tu as dite »). S'il en était le cas, il aurait tourné autrement la phrase, car une telle action exigerait un temps de l'arrière-plan, ce temps pouvant être un *weqatal*, un *yiqtol* ou un *wayyiqtol* consécutif. Or le *wayyiqtol* de 39,8d n'est précédé d'aucun de ces temps. Il vient après un temps narratif (*wayyiqtol*, 39,8a) qui introduit un bref discours direct. C'est peut-être là qu'il convient de situer la difficulté ressentie par la majorité des commentateurs modernes, et du même coup les automatismes qui les poussent à rendre 39,8d par une parole intérieure. Pourtant, si nous nous remettons à des signaux comme les transitions temporelles, on s'aperçoit que le sens de cette forme verbale est à chercher dans son rapport à la forme verbale d'Is 39,8a qui lui est identique. En ce sens, Is 39,8d aurait un sens proche du verbe « ajouter » de nos langues modernes. Ezékias a pris la parole, mais le narrateur nous fait part de cette prise de parole du roi de Juda en deux temps : d'abord « il dit » puis « il ajouta »⁵. Les deux temps appartiennent au premier plan (deux

⁵ Même structure en Gn 9,8.12. Au v. 8 « Yhwh dit vers Noé et vers ses fils avec lui, en disant » (*wayyiqtol* narratif). Le discours direct va jusqu'au v.11. Au v. 12 « Yhwh dit » (*wayyiqtol* narratif). Les deux *wayyiqtol* se suivent (*wayyiqtol* ↔ *wayyiqtol*). La transition est homogène et les deux formes verbales sont de premier plan. Mais par rapport au premier, le second *wayyiqtol* donne à la prise de parole de Yhwh le sens d'une progression. C'est pourquoi il est préférable de le traduire par « ajouter ». Yhwh a dit une chose puis il en ajoute une autre. Cette structure pourrait paraître difficile à interpréter, mais on devra observer que c'est elle qui convient lorsqu'il s'agit de mettre deux prises de parole identiques au même niveau. En effet, au v. 8 Yhwh annonce d'abord l'alliance, dit avec qui et pourquoi il l'établit. Puis au v. 12, il annonce le signe matériel de cette alliance qui le lie aux humains et aux autres êtres vivants sur la terre. Cependant, cette deuxième information étant aussi importante que la première, le narrateur a évité de la maintenir à l'intérieur du discours introduit par le *wayyiqtol* du v. 8, ce qui en ferait un élément de l'arrière-plan. Et pour la maintenir au premier plan, il n'a d'autre choix que de revenir à la ligne narrative principale, et ainsi introduire un nouveau discours moyennant le même verbe que celui avec lequel il a introduit le discours précédent. C'est ainsi que la syntaxe guide le lecteur, et il est plus prudent de se plier à l'ordre du texte, car c'est de cette manière qu'on découvre la disposition probable des faits racontés.

wayyiqtol narratifs). Il n'y a donc pas de tension entre la parole de Yhwh et celle d'Ezékias. En effet, il importe d'observer qu'Is 39,8de est une phrase-résumé, une phrase-bilan. Pour le dire autrement, ce verset nous intéresse d'autant plus que le bilan a un statut spécial. Du point de vue théologique, il pèse sur la technique narrative d'Is 36-39. Mais, dans quel sens ?

Du point de vue sémantique, Is 39,8e fait écho à Is 36,1a. Les deux versets constituent le cadre à l'intérieur duquel se déroulent les faits racontés. On retrouve de part et d'autre les figures de temps : un événement (crise) au début et une parole d'espérance à la fin (paix et sûreté). Cette correspondance signifie que les deux versets assurent des fonctions bien précises. Is 36,1a ouvre un double univers de crise sociopolitique et anthropologique. En revanche, Is 39,8de referme cet univers. Il apporte au récit, par sa qualité d'anticipation, un surcroît d'ouverture. Il montre qu'au-delà des vicissitudes de la vie, un mortel peut retrouver la paix et la sûreté grâce à la seule écoute de la parole de Yhwh. En cela, le texte nous ramène d'un état de souffrance à une vie de foi en Dieu. Et puisque Is 39,8e (surcroît d'ouverture) est ce que l'auteur veut constituer comme tel, c'est-à-dire ce pourquoi il raconte l'histoire, il le constitue en un autre mode de parole, qui est plein d'espérance. Si le narrateur s'en sert comme ultime démarcation du texte, c'est-à-dire comme clôture du récit, on ne devra pas perdre de vue que ce n'est pas la parole en soi qui compte (car elle reste un fragment de l'arrière-plan), mais le sujet qui la prononce, Ezékias, seul à être concerné par le temps narratif (*wayyiqtol*). Sujet de parole, le lecteur l'est autant qu'Ezékias à qui il ressemble. Non seulement il lit le texte, mais aussi il se place du côté d'Ezékias. Avec lui, il se voit jugé. Bref, Ezékias lui importe, d'autant plus que le texte est raconté sur le mode d'un « *tua res agitur* » (« *cet homme c'est toi* »).

3. BILAN DE L'EXEGESE

Du point de vue de la linguistique textuelle, Is 39 continue les deux séquences précédentes : Is 36-37 et Is 38. L'expression temporelle *bā'ēf hahiw*² renvoie le lecteur à l'indice temporel du début, en Is 36,1. En même temps, elle manifeste son lien avec Is 38,1 qui lui est parallèle.

En effet, par rapport à Is 38 qui le précède, Is 39,1 ne parle pas principalement de la maladie et de la guérison d'Ezékias, mais de l'arrivée des émissaires babyloniens à Jérusalem auprès d'Ezéchias. Ce thème constitue une information nouvelle pour la mémoire du lecteur. Cependant le narrateur, qui a sélectionné les faits et les a disposés en un système de cause à effet, a jugé bon d'introduire cet événement au moyen d'une circonstance temporelle non précédée de *wayāhi*. Manifestement, on dirait que le début d'Is 39 est marqué par un temps de l'arrière-plan. Mais ce début ne constitue pas une simple présentation du récit ; il en fait partie, car on ne comprendrait rien du comportement d'Ezékias (thème du récit) si d'abord on n'a pas été informé que « des lettres et un présent » lui avaient été envoyés. Après ce temps, le noyau narratif, qui est au *wayyiqtol*, s'étend du début jusqu'à la fin avec quelques interruptions dues

notamment au style direct. Ce style commence en Is 39,3 lorsque le prophète Isaïe va auprès du roi Ezékias. De fait, à l'aide des temps discursifs introduits par des *wayyiqtol* narratifs, le prophète et le roi en arrivent à échanger sur des éléments du récit autour de la visite de l'ambassade de Babel. Ils ont donc quelque chose à commenter ensemble, et c'est sur le fond de ce dialogue que le prophète prononcera l'oracle contre Ezékias, en Is 39,5b-7.

CHAPITRE IX

RECAPITULATION DES ACQUIS DE LA LECTURE

Il s'agit, au cours de ce chapitre, de souligner les éléments susceptibles d'être pertinents, non pas principalement par rapport à nos analyses mais notamment par rapport aux défis rencontrés par les exégètes et commentateurs au fil des passages d'Is 36-39.

1. LE TEXTE

1.1. La structuration

Nous avons disposé Is 36-39 en propositions grammaticales simples. Ce critère nous a permis d'assimiler ce texte très ancien, c'est-à-dire écrit à une époque où il n'existait pas les signes de ponctuation qui rythment nos langues modernes. Si nous nous sommes appuyé sur ce critère, il n'était donc pas question pour nous d'analyser les formes verbales dans le cadre de la phrase, mais dans celui du texte.

1.2. Les quatre chapitres

Les quatre chapitres qui constituent le récit d'Is 36-39 ne commencent pas de la même manière. Is 36 et Is 37 sont introduits par des circonstances temporelles précédées de *wayəhî*. De ce fait, ils continuent la ligne principale du récit. En revanche, Is 38 et Is 39 sont introduits par des circonstances temporelles (les expressions *ההוא* et *בַּיָּמִים הָהֵם*) non précédées de *wayəhî*. La ligne narrative n'est pas principale mais secondaire. Cependant, l'absence de *wayəhî* ne signifie pas que les deux circonstances d'Is 38 et 39 renvoient à des faits secondaires. Elles font pleinement partie du récit, car du point de vue de la technique narrative elles introduisent, à l'instar du *wayəhî* en Is 36,1a, les deux autres séquences qui complètent le récit d'Is 36-39. Ainsi, si *wayəhî* relie Is 36-39 au contexte précédent, les expressions *ההוא* et *בַּיָּמִים הָהֵם* et *בַּעַתְּ הַהוּא* relie respectivement Is 38 et Is 39 à Is 36-37. Sans elles, Is 38 et Is 39 seraient déconnectés d'Is 36-37, et donc de l'ensemble Is 1-35.

1.3. L'analyse du texte

Si, à certains endroits de nos analyses, nous avons discuté le sens des mots, nous n'avons cependant pas cherché à faire de la *critique textuelle*¹. Notre projet s'est limité à une étude syntaxique du texte massorétique à son état final. Rappelons certains points dont l'analyse s'est révélée décisive du point de vue de la compréhension du texte :

1.3.1. Is 37,1

Après le morphème *wayəhî* suit l'expression *kišmō*^{ac} (préposition + infinitif construit), que la majorité des bibles usuelles en liturgie traduisent par une action concomitante (« Quand le roi Ezékias eut entendu »). Après analyse, nous avons fait observer que la syntaxe de l'hébreu biblique distingue deux emplois plus ou moins proches entre les prépositions temporelles *bet* + infinitif construit et *kaf* + infinitif construit². *Bet* exprime une action simultanée, tandis que *kaf* exprime une action immédiate (« Aussitôt que le roi Ezékias eut entendu »). Cette nuance est importante car elle permet de bien lire les informations fournies par le texte.

1.3.2. Is 37,21 : une lecture difficile

Is 37,21 n'a pas facilité le travail aux exégètes et commentateurs. Cette difficulté vient en effet de deux mots : le relatif *ʔāšer* qui introduit 37,21c et le pronom de première personne (אֲנִי הַתְּפִלָּה אֲלֵי Is 37,21b) qui semble faire d'Isaïe le destinataire de la prière d'Ezékias. De quelques traductions que nous avons consultées au moment de l'analyse de ce verset, nous avons été en partie en faveur de la proposition de traduction de Dominique Barthélemy et son comité. Malheureusement, nous avons déploré le manque de raisons syntaxiques à l'appui du texte proposé. Pour ce faire, nous avons montré que le relatif *ʔāšer* relève d'un emploi absolu. Autrement dit, il ne modifie pas le syntagme nominal יהוה אלהי ישראל (Is 37,21b) qui le précède immédiatement, mais est rattaché à Is 37,21b-22ab (phrase complexe). Dans cette phrase, qui est bimembre, le relatif introduit la protase. Selon cette analyse et nous référant anticipativement aux résultats de l'analyse sémiotique, il ressort que la première personne (37,21c) fait référence à Yhwh, tandis que le passage de la première à la troisième personne (37,22b) montre que « moi », acteur énonciatif qui approuve la prière qu'Ezékias lui a adressé (« Parce que tu as prié vers moi ») est figuré à la troisième personne, par Yhwh, acteur somatique qui prend la parole contre Sennachérib (Is 37,22c).

1.3.3. Is 38,4a

¹ La *critique textuelle* établit un texte fiable en faisant un tri entre les leçons proposées par des différentes versions ou différents témoins anciens. L'étude de M. Barré (première partie du présent travail) pourrait en être un exemple typique. Lire, à ce sujet, par exemple V. Morla, *La Biblia por dentro y por fuera. Literatura y exégesis*, pp. 30-31 ; A. Pénicaud, « Une position exégétique.. », p. 7.

² A. Niccacci, *Sintaxis...*, § 32, p. 53.

Ce verset est introduit par un *wayəhi*, et ce n'était pas la première fois que nous rencontrions ce morphème. Il est apparu d'abord en Is 36,1a puis en Is 37,1a. Dans chacun de ces trois cas, *wayəhi* est placé en tête de la phrase. Nous avons cependant noté qu'il n'est pas employé avec le même sens. En Is 36,1a et en Is 37,1a il fait partie d'une construction narrative où il joue le rôle de signal macro-syntaxique de la narration. De ce point de vue, il relie la circonstance temporelle (protase) qu'il introduit à la ligne narrative principale. Du coup, il se comporte comme une sorte de *wayyiqtol* consécutif (non narratif), car sa fonction n'est pas à chercher au niveau de la phrase simple mais de toute l'unité textuelle. En revanche, en Is 38,4a, il est un verbe fini, et donc se comporte comme un *wayyiqtol* narratif normal, car il est doté d'une fonction (verbale) au niveau de la phrase.

On aura observé qu'en Is 36,1a et Is 37,1a, *wayəhi* s'appuie sur un autre verbe (protase), tandis qu'en Is 38,4a il apparaît seul. Même s'il ne joue pas de fonction au sein de la phrase simple dans les deux premiers cas, nous n'avons cependant pas omis de le traduire. Contrairement à certains commentateurs (dont ceux de la TOB) qui commencent directement par l'indice chronologique (« La quatorzième année du roi... », Is 36,1a ; « Quand le roi eut entendu », Is 37,1a), ou qui traduisent pour signifier un début d'événement (« Il arriva que » ou « il advint que »), nos propositions de traduction (les conjonctions de coordination « Or » en Is 36,1a et « Et » en Is 37,1a) tendent à refléter la valeur syntaxique de ce morphème, qui consiste à relier le segment textuel qu'il introduit au segment qui le précède.

1.3.4. Is 39,8

C'est le dernier verset du récit. Nous l'avons subdivisé en cinq propositions : 8abcde. Le v. 8a où Ezékias s'adresse (« dit vers ») à Isaïe qui vient de lui annoncer la déportation de ses biens et fils vers Babel met en tête un *wayyiqtol*. Ce *wayyiqtol* est narratif. Il introduit les v. 8bc qui mettent en scène le contenu des paroles d'Ezékias.

Au v. 8d apparaît la même forme verbale qu'en 38a (*wayyiqtol*). Cependant, nous avons fait observer que cette forme est souvent mal rendue par la majorité des commentateurs et traducteurs. En effet, si nous parcourons la plupart des Bibles les plus usuelles en liturgie on trouvera que ce verset est traduit à peu près comme suit : « Car il/Ezékias se disait ». Selon cette traduction, la forme verbale n'est pas de premier plan mais de l'arrière-plan du discours. Or, selon la logique d'Is 36-39, le *wayyiqtol* narratif d'Is 8d est une forme verbale de premier plan. C'est pourquoi, dans notre proposition de traduction nous avons essayé de respecter la transition temporelle, qui est homogène (*wayyiqtol* ↔ *wayyiqtol*) : « Ezékias dit vers Isaïe » au v. 8a puis « Il dit », mieux, « Il ajouta » au v. 8d³. De cette manière, les deux prises de parole sont renvoyées au premier plan du discours.

³ Ainsi traduit par exemple la DRB (French Version Darby, 1885) : « Et Ezékias dit à Ésaïe », v. 8a ; « Puis il dit », v.8d.

1.3.5. Is 38,21-22 : Sa place dans la structure d'ensemble d'Is 38

Au cours de nos analyses, nous avons interrogé le positionnement d'Is 38,21 qui porte sur la guérison matérielle d'Ezékias. Il convient de signaler que ce verset pose problème dans la structure d'ensemble d'Is 38. En effet, selon le déroulement linéaire du texte, Is 38,21 vient immédiatement après l'écrit (Is 38,10-20), qui est une action de grâce du roi Ezékias à Yhwh pour le don de la vie. Du coup, par rapport à l'écrit, Is 38,21 semble mettre en place un deuxième récit de guérison. Dans ce récit, Isaïe y indique le remède à appliquer sur l'ulcère en vue de la guérison du roi, une guérison pourtant déjà effective. Comment expliquer ce phénomène ?

Très souvent les exégètes qui militent pour la correction de la structure d'Is 38 trouvent qu'Is 38,21-22 ne respecte pas la chronologie du texte. C'est pourquoi ils déplacent les deux versets de leur position dans le TM pour les insérer entre Is 38,6 et Is 38,7. Car, selon eux, la logique du texte veut qu'Is 38,7 (don du signe) soit rattaché à Is 38,22. Dans ce verset, Ezékias demande un signe à Yhwh pour pouvoir monter au temple.

En ce qui nous concerne, nous avons estimé nécessaire de laisser les deux versets à leur endroit naturel, c'est-à-dire juste après Is 38,20, car les raisons de cette structuration dans le TM ne sont pas chronologiques mais logiques. En effet, par rapport aux versets qui le précèdent, Is 38,21 vient marquer la différence entre l'histoire racontée et l'histoire racontante. En Is 38,21, c'est Isaïe qui donne l'ordre du soin. Mais, à travers le signe, donc avant l'écrit d'Ezékias, c'est Yhwh qui guérit. Le maintien de l'ordre établi par le texte permet de voir 1) que la guérison d'Ezékias n'est pas l'œuvre du prophète mais de Yhwh, et 2) que la guérison n'est pas seulement somatique, mais est constamment associée à un travail de parole assurée par le prophète au nom de Yhwh⁴.

2. CONCLUSION

En somme, cette étude, qui est menée du point de vue de la problématique du temps, n'épuise pas les questions syntaxiques auxquelles on est confronté dans la lecture d'Is 36-39. Néanmoins, nous pensons avoir établi un texte, non pas dans sa perfection, mais avec ses erreurs et ses imperfections. C'est ce texte établi que nous allons à présent examiner d'un autre point de vue, qui est sémiotique. En effet, « la

⁴ Les arguments avancés pour justifier la position de ce verset dans le TM sont d'ordre sémiotique. Cependant, étant donné que la question soulevée porte sur la structure du texte, nous avons trouvé commode d'évoquer la question à ce niveau de nos développements. Les termes et les expressions employés relèvent dans leur majorité du registre sémiotique. Ils deviendront plus explicites au fur et à mesure de nos analyses, notamment dans la troisième partie du présent travail, car c'est là que nous avons amplement parlé de cette question.

sémiotique interroge les textes sur leur manière de mettre les mots et les phrases en route vers la signification »⁵.

⁵ J. Delorme, *Au risque de la parole. Lire les évangiles*, Paris, Seuil, 1991, p. 10. En cas de besoin, nous envisagerons la possibilité d'une autre traduction, notamment avec un parti pris de littéralité, l'objectif étant de rendre le plus fidèlement possible le texte d'Isaïe.

TROISIEME PARTIE

L'analyse sémiotique

Dans cette troisième partie de notre travail, nous nous proposons de décrire la forme de contenu d'Is 36-39. On n'y trouvera pas appliquées au texte toutes les dimensions qui constituent les étapes du parcours sémiotique, mais seulement une approche de la dimension figurative, c'est-à-dire une étude des acteurs, des espaces et des temps. Elle comprendra cinq chapitres (X, XI, XII, XIII, XIV). Le premier (X) consistera à faire une hypothèse sur la délimitation des scènes qui composent Is 36-39. Les trois suivants (XI, XII, XIII) porteront sur la lecture des scènes délimitées. Enfin, le dernier (XIV) sera consacré à la récapitulation des acquis de la lecture.

CHAPITRE X

DECOUPAGE INTERNE DU TEXTE

L'opération de découpage constitue la première étape de l'analyse sémiotique des textes¹. Elle fait apparaître l'organisation interne du segment que l'on désire analyser. A la différence du découpage classique en exégèse biblique², la sémiotique met le texte dans une forme construite à partir d'une prise en compte de l'énonciation. En effet, les acteurs, les espaces et les temps qui servent de critère au découpage constituent des projections dans le texte d'une position originelle, inaccessible, qui est celle de l'énonciation³. En ce sens, le découpage opéré par la sémiotique vise à restituer les lecteurs que nous sommes à la place « juste » de la signifiante, c'est-à-dire du « faire sens » du texte.

Dans les pages qui suivent, nous essaierons de découper Is 36-39. Mais avant d'en arriver là, il va falloir, dans un premier temps, expliquer le geste lui-même. De la sorte nous chercherons à montrer de quelle manière nous en avons fait usage au point d'émettre des hypothèses par rapport aux limites des scènes qui composent Is 36-39. Une fois le texte découpé, nous jetterons un regard panoramique sur les scènes. L'important étant de ne rien négliger des données du texte, celles-ci seront mises en relation les unes avec les autres. Les écarts seront retenus et notés. Ils fonderont des hypothèses que nous pourrions, dans la suite du travail, valider, préciser, voire rectifier. Enfin, le tout dernier point nous servira d'accès à l'étude figurative des trois séquences qui composent le récit d'Is 36-39 (X, XI, XII).

¹ Beaucoup d'études sémiotiques réservent peu de place au travail de découpage. Nous suivons ici la perspective de « la sémiotique énonciative » : s'inspirant de Greimas, qui accordait beaucoup d'importance à la structure des textes, Anne Pénicaut a fait du geste de découpage la première des étapes à parcourir dans le cadre de l'analyse sémiotique des textes. De la sorte, la structuration du texte n'est plus un tremplin pour passer à une description et à une construction de la signification, mais un cadre préalable nécessaire à ces étapes. Dès lors cette opération fixe davantage l'attention du lecteur. Elle importe de toute manière à la signification d'autant plus que dans ses limites elle offre déjà matière à analyser. Il s'agit-là d'une orientation qui nous a parue digne d'attention pendant nos quatre années de formation au Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR, Université catholique de Lyon). Que ce soit dans des ateliers ou en séances de cours, le découpage des textes, mené avec patience et rigueur, ouvrait les pistes suivies par la suite de la lecture.

² Le découpage traditionnel en exégèse biblique n'examine pas le niveau de la forme du contenu qui porte la signification d'un énoncé. Il s'intéresse plutôt à la forme de l'expression, que ne considère pas l'analyse sémiotique : la grammaire (syntaxe), l'étude des mots (vocabulaires), les figures de style, les sons et les graphismes de la langue. Lire par exemple J. Delorme, *Parole et récit évangéliques. Etudes sur l'évangile de Marc rassemblées et présentées par Jean-Yves Thériault*, Paris/Montréal, Cerf/Mediaspaul, 2006, p. 25 ; A. Fortin - A. Pénicaut, « L'énonciation au service du jugement de Salomon (I Rois, 3,16-28) », dans *SB* n° 107, p. 5.

³ Cette position est indexée sur le « je, ici, maintenant », ce qui situe les acteurs comme des « non je », les espaces comme des « non ici », et les temps comme des « non maintenant ».

1. EXPOSITION DE NOTIONS

1.1. Une lecture figurative

La sémiotique travaille sur la base d'une lecture figurative, car les textes auxquels elle est appliquée sont faits des figures, qui en constituent la matière première. Selon la connaissance scientifique courante, on sait que les textes sont faits de mots. Mais puisque nous parlons d'un terme différent, il paraît dès lors important de préciser ce qu'est une figure. Et comme l'objectif de notre propos n'est pas de « théoriser » mais de lire, nous définirons la figure dans les limites d'une pratique de lecture. Pour cela, nous ne ferons pas une longue étude. Nous nous contenterons d'un bref rappel allant de Greimas au CADIR de Lyon auquel nous devons les pratiques mises en œuvre dans notre étude d'Is 36-39.

A. J. Greimas⁴ s'est intéressé aux textes, qu'il a examinés dans le cadre d'une sémantique du discours. Selon lui, ils détiennent le pouvoir de convoquer les éléments du monde extérieur pour les intégrer dans un discours porteur d'une signification. Sous ce rapport, il entend par « figure » tout élément du plan du contenu qui peut être identifié par sa correspondance figurative avec un élément du « monde naturel »⁵. Les figures sont de ce fait des éléments minimaux de signification appelés « sèmes »⁶. Cependant, en tant qu'elles sont des éléments du discours, elles ne se rapportent pas seulement à l'énoncé mais aussi à l'énonciation impliquée par cet énoncé.

Greimas ouvrait là une « piste énonciative », qu'il n'a pas véritablement explorée par la suite. En revanche le Centre pour l'Analyse du Discours Religieux (CADIR, Université catholique de Lyon), créé pour confronter la théorie gréimassienne à l'analyse des textes bibliques, a été conduit par son travail sur les textes à ne plus situer les figures dans le seul cadre de l'énoncé, mais aussi dans celui de l'énonciation⁷. Ce déplacement d'intérêt depuis les textes comme systèmes signifiants vers leur dimension proprement discursive se justifie par la rencontre entre le concept

⁴ Greimas a développé ses travaux dans la continuité des perspectives linguistiques ouvertes par F. de Saussure puis par Louis Hjelmslev. Par rapport à Saussure, Hjelmslev a opéré un passage du concept de signe à celui de figure. Il ne considère plus la langue, comprise comme un système de signes, mais la parole. Il la comprend comme la réunion de deux plans : un plan de l'expression et un plan du contenu. En conformité avec cette distinction, il utilise le mot « figure » pour désigner des unités soit du plan de l'expression, soit de celui du contenu. En bon sémanticien, Greimas retiendra le plan du contenu. La sémiotique trouve ainsi sa spécificité dans le passage de la langue au « discours » ou au « texte ». La langue est l'objet de savoir visé par la linguistique. En revanche la sémiotique s'intéresse à la question de la mise en discours de la langue. Lire A. J. Greimas - J. Courtès, Articles « Linguistique » et « Sémiotique », dans *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (DRTL), Paris, Hachette, 1979, pp. 212 et 346.

⁵ A. J. Greimas - J. Courtès, Article « figure », dans *DRTL*, p. 149 ; lire aussi J.-C. Giroud - L. Panier, *Sémiotique. Une pratique de lecture et des textes bibliques*, « CE (68^e année, nouvelle série 59) », Paris, Cerf, 1987, p. 46.

⁶ Ce mot est construit sur le modèle des « phèmes » en linguistique.

⁷ J. Delorme, « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible », dans *SB* n° 102, juin 2001, p. 10. ; A. Fortin - A. Pénicaut, « L'énonciation au service du jugement de Salomon... », p. 4.

gréimassien de figure et la notion théologique de « figure » en exégèse typologique. Dans le corpus biblique, les textes de l'Ancien et Nouveau Testaments sont posés dans un rapport qui les fait signifier les uns par les autres⁸. Ils ne constituent pas des ensembles isolés, d'autant que l'« accomplissement » ne rend pas caduque et périmée l'étape qui le précède, mais l'intègre grâce à l'orientation énonciative qui dynamise la lecture⁹.

Selon cette perspective, on observe que les figures « prennent sens » par leur association dans un texte où elles sont liées à une énonciation qui les convoque pour en faire des éléments du discours¹⁰. Comme éléments du texte, les figures ne sont pas posées au hasard. Elles le sont en raison du lien à l'énonciation (« je », « ici », « maintenant » parle par des acteurs « non je », des espaces « non ici » et des temps « non maintenant »). Dès lors, découper un texte revient à l'organiser en scènes figuratives¹¹ en fonction d'un changement d'acteur, d'espace ou de temps¹². Ces trois axes n'orientent pas la lecture du côté de la représentation du monde¹³, mais vers le texte. Les acteurs ne sont pas toujours et forcément des personnages humains, les espaces des lieux et les temps des indications chronologiques. N'importe quelle figure peut être acteur¹⁴, espace ou temps. Les trois catégories sont des données proprement textuelles et il est important d'observer la façon dont le texte les traite. Seul le texte les définit et

⁸ J. Delorme, « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible », p. 26.

⁹ A ce sujet lire J. Calloud, « Le texte à lire », dans L. Panier (dir.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme*, Paris, Cerf, 1993, pp. 37-52 ; F. Martin, « Devenir des figures ou des figures au corps », dans *SB* n° 100, décembre 2000, pp. 3-4 ; L. Panier, « La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Figures en devenir », dans *SB* n° 100, décembre 2000, p. 16.

¹⁰ Lire J. Calloud, « Le texte à lire »..., p. 47. J. Delorme, « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible », pp. 10-12 ; A. Pénicaut, « La purification de Naaman, II, Rois, 5,1-27 », dans *SB* n° 113, mars 2004, p. 25.

¹¹ Greimas et la sémiotique « classique » parlaient de « scènes discursives ». En revanche, la sémiotique énonciative parle de « scènes figuratives » en raison du risque de confusion avec la catégorie « discours » / « récit » utilisée pour rendre compte de la différence des textes (textes discursifs / textes narratifs).

¹² Cf. J. C. Giroud, - L. Panier, *Sémiotique. Une pratique...*, p. 12 ; L. Panier, « L'analyse sémiotique d'un texte », dans *SB* n° 81, mars 1996, p. 7 ; Voir également A. Fortin - A. Pénicaut, « L'énonciation au service du jugement de Salomon », p. 6.

¹³ En plus de la lecture référentielle, la perspective développée sur les textes peut encore être narratologique, cherchant à comprendre comment l'auteur du texte construit son lecteur. Elle peut enfin être rhétorique au sens où l'on cherchera à étudier les stratégies de persuasion dont use l'auteur envers son lecteur. En revanche, la sémiotique se demande « comment un texte dit ce qu'il dit ». Elle développe la question du sens dans une double perspective: la signification (la forme donnée au sens par le texte, en tant qu'il est un énoncé) et la signifiante (la forme donnée par ce texte à la proposition du sens qu'il adresse à ses lecteurs, autrement dit l'énonciation induite de ses énoncés). Ces notions amplement développées par Anne Pénicaut pendant des séances d'enseignement de sémiotique se retrouvent en grandes lignes chez L. Panier, « L'analyse sémiotique d'un texte », dans *SB* n° 81, mars 1996, p. 5 ; J. C. Giroud - L. Panier, *Sémiotique. Une pratique...*, p. 49.

¹⁴ Un objet (arbre, montre, vent, etc.) peut également être acteur dans un texte.

détermine leurs fonctions : une figure d'acteur, d'espace ou de temps est ce qu'un texte appréhende et détermine comme telle¹⁵.

1.2. Un double découpage

Comme tout texte, Is 36-39 présente un parcours des figures bien déterminé. Il n'y a donc pas d'inconvénient à le découper sur la base des axes acteurs, temps et espaces. Et c'est précisément cet exercice que nous allons essayer. Nous le ferons selon le modèle de la sémiotique énonciative, qui est un schéma formalisé et mis en œuvre par A. Pénicaud dans le cadre du CADIR. Ce modèle prolonge les études sémiotiques en cours en les enrichissant d'une vision plus affinée. Plus spécifiquement, cette approche part de cette constatation que les textes sont complexes et que leur organisation actorielle, spatiale et temporelle peut être effectuée selon deux dimensions distinctes : l'une horizontale et l'autre verticale.

La première dimension, horizontale, est traditionnelle en sémiotique, et s'intéresse à la linéarité des textes. Elle les considère comme des tableaux figuratifs, mais développés dans le temps et portant des dispositifs figuratifs évolutifs. Ils comportent ainsi un début, un milieu et une fin. C'est ce déroulement temporel qui est pris en charge par le découpage horizontal. Il met en évidence l'enchaînement des scènes figuratives qui détermine la signification d'un texte¹⁶. En raison de l'extrême affinement du découpage en sémiotique énonciative (CADIR), ces scènes peuvent être réarticulées en divisions, qui elles-mêmes peuvent être subdivisées en parties, ainsi de suite.

En revanche, la mise en évidence de la seconde dimension marque l'évolution des études sémiotiques au sein du Cadir. Référée au développement de l'analyse énonciative, elle a pour objet d'organiser l'espace énonciatif du texte. En effet, les figures d'un texte ne sont pas homogènes mais constituent des ensembles distincts. A. Pénicaud propose d'organiser cette distinction en fonction d'un modèle associant les trois niveaux suivants¹⁷ :

- un niveau somatique qui déploie des acteurs situés sur une dimension somatique car envisagés sous l'angle de leurs états et de leurs actions ;

¹⁵ Nous nous inspirons de notes de cours dispensés par Anne Pénicaud pendant notre séjour de recherche au CADIR à Lyon.

¹⁶ Voir L. Panier, « L'analyse sémiotique d'un texte », pp. 5-6 ; Pour ce modèle de découpage (déroulement linéaire du texte) voir par exemple A. Fortin - A. Pénicaud, « L'énonciation au service du roi Salomon », pp. 5-6.

¹⁷ A. Pénicaud, « Repenser la lecture ? Enjeux d'une approche énonciative des textes », dans *SB* n° 131, septembre 2008, pp. 7-10.

- un niveau verbal développé par la parole des acteurs; dans un récit, ce niveau est constitué par les énoncés rapportés assumés par les différents acteurs¹⁸ ;
- et un niveau proprement énonciatif constitué des dynamiques du dire et de l'entendre, les deux dynamiques étant une « mise en figures » de l'accès des acteurs à la parole.

Le découpage vertical présente une structuration qui rend compte de ce phénomène. Il s'agit d'un modèle susceptible d'être rejoué plusieurs fois par un texte, sous la forme de plusieurs étages « ternaires » empilés les uns sur les autres¹⁹. Dans une perspective sémiotique où « le sens vient de la différence », il présente l'intérêt d'observer l'écart entre les niveaux somatique et verbal. Il permet en outre de considérer les figures d'énonciation, considération très importante dans le contexte qui est le nôtre - l'étude d'un texte prophétique. Il convient dès lors de tenir compte de ce phénomène au cours des analyses, car tout texte présente la mise en forme d'un tel dispositif, fondé sur l'articulation tripartite qui vient d'être décrite.

1.3. Pratiques du découpage

Notre découpage d'Is 36-39 suivra autant que possible le modèle exposé ci-dessus :

- a. Il sera d'abord vertical: il différencie globalement les trois niveaux sur l'ensemble du texte ;
- b. Sur cette base, on procédera à un découpage horizontal reposant sur la dimension privilégiée par le texte: pour un récit, la ligne somatique, pour un discours, la ligne énonciative ;
- c. Dès lors, le texte se présentera comme un enchaînement de scènes, qui sont fondées sur un découpage somatique et qui « ouvrent », sur cette base, les trois lignes décrites ci-dessus, éventuellement sur plusieurs étages empilés.

Certes, nous n'aurons jamais l'impression d'avoir résolu tous les problèmes relatifs à la structuration du texte quel que soit le niveau d'approche: vertical ou

¹⁸ E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 238-239, établit la distinction entre récit et discours dans le cadre de la syntaxe des formes verbales de la langue française. Il définit le récit comme mode d'énonciation dépourvu de toute mise en figures des conditions de son énonciation, c'est-à-dire pas de « je » « ici » et « maintenant » de celui qui dit, écrit ou de celui à qui ce dire est adressé. En revanche, le discours est fondé sur une mise en évidence des conditions de son énonciation, c'est-à-dire il y a un « je », « ici » et « maintenant » de celui qui parle, écrit ou de celui à qui ce dire est adressé.

¹⁹ A. Pénicaut, « Une position exégétique et ses retentissements théologiques », dans *SB* n° 144, décembre 2011, pp. 14-16.

horizontal. Aussi certaines discussions de détail trouveront-elles place au fur et à mesure de nos développements.

2. DELIMITATION DES SCENES

Trois critères, notamment les acteurs, les espaces et les temps, avons-nous dit, fondent la notion de scène figurative. Nous verrons comment ils président à la délimitation d'Is 36-39. Par simple souci de clarté et de présentation formelle, nous ne découperons pas finement les trois séquences au cours de ce chapitre. Nous présenterons, au fur et à mesure que les circonstances l'exigent, au début des scènes, parties ou divisions, une proposition de découpage plus fin. Pour l'instant, nous préférons maintenir un cadre général satisfaisant, reprenant brièvement les trois grandes divisions.

3. PRÉSENTATION DU DÉCOUPAGE ET PREMIÈRES OBSERVATIONS

3.1. Présentation du découpage

Trois séquences distinctes, avons-nous dit, assurent la tenue d'Is 36-39 :

1. Is 36-37 soit les événements de «l'an quatorze du règne d'Ezékias». Ils ont rapport à la campagne militaire de Sennachérib ;
2. Is 38 soit l'histoire de «ces jours-là». Elle est centrée autour de la maladie et de la guérison d'Ezékias ;
3. Is 39 soit les faits de «ce temps-là». Ils sont relatifs à l'envoi des lettres et un présent auprès d'Ezékias.

Les trois séquences ont été délimitées à partir d'une première observation des figures²⁰, ici organisées en fonction d'un critère de temps. Posé en début d'Is 36, l'indice temporel est également repris en commencement d'Is 38, puis d'Is 39. En plus de la figure de temps qui introduit les trois séquences, il convient d'observer que les critères spatiaux et actoriels ne manquent pas :

4. En Is 36-37, le texte met en scène Sennachérib le roi d'Ashour (acteur), qui monte contre « toutes les villes fortifiées de Juda » (espace) ;
5. En Is 38, Ezékias (acteur) est malade. C'est auprès de cet acteur malade (devenu espace) que vint le prophète Isaïe (acteur) ;

²⁰ Ce découpage sémiotique rejoint celui établi à partir d'éléments linguistiques observés dans le texte (Cf. chapitres V, VI et VII dans la deuxième partie du travail).

6. En Is 39, le fils du roi de Babel (acteur) envoie des lettres et un présent (acteurs) auprès d'Ezékias (espace).

3.2. Premières observations

Elles sont générales et portent sur les écarts que nous avons pu apercevoir entre les scènes grâce à la mise en forme du texte (découpage)²¹. La compréhension que nous pouvons en avoir ne sera précisée que plus tard. Pour l'instant, elles ont valeur d'hypothèses de lecture, et du coup, appelées à trouver place parmi les points discutés par la suite du travail.

Nous examinerons d'abord l'ensemble du texte avant de considérer indépendamment chacune des trois séquences qui le composent.

3.2.1. Observations globales (Is 36-39)

La forme du texte laisse voir entre les trois séquences des rapports de ressemblance et de différence qui réclament toute notre attention.

1. Deux acteurs, Ezékias et Isaïe (Yhwh), restent en scène du début à la fin du récit. Ce n'est pas le cas pour Sennachérib et le fils du roi de Babel. Absents de la deuxième séquence, ils apparaissent, le premier dans la première séquence (Is 37,38) et le second dans la troisième et dernière séquence du récit (Is 39). C'est l'indice que l'enjeu global du récit n'est pas à chercher du côté de Sennachérib ou du fils du roi de Babel, mais porte sur la comparaison de deux dispositifs relationnels, qui sont « extrêmement opposés » : un dispositif de type conflictuel (atteinte au corps social/physique) dans lequel Ezékias se sauve d'une situation difficile par un positionnement juste face à Yhwh, et un dispositif de type amical (Is 39), dans lequel Ezékias gâche une « belle » situation par son comportement : il ne va pas vers Yhwh lorsqu'il reçoit l'ambassade du fils du roi de Babel.

2. Un rapport entre les acteurs Sennachérib roi d'Ashour, Isaïe le prophète et le fils du roi de Babel est aussi mis en scène. Ils agissent, tous les trois, de manière semblable. En effet, ils « envoient vers/auprès de ». Cet espace est posé de deux manières différentes. Il est soit qualifié comme royal (« auprès du roi Ezékias ») soit, par opposition au premier, non qualifié comme royal (« auprès d'Ezékias ») [Is 36,2a; 37,9cd.21a]²². Mais le texte situe les acteurs : Isaïe est prophète de Yhwh, tandis que les deux souverains appartiennent aux nations, une catégorie opposée à Israël dans le contexte d'Is 36-39. Du coup, les « envois » des souverains des nations sont du côté du

²¹ Ces écarts portent sur les rapports des acteurs au temps et à l'espace.

²² On devra également se demander de quelle manière et pour quel effet le texte articule cette différence entre « auprès du roi Ezékias » d'une part et « auprès d'Ezékias » d'autre part.

pouvoir, tandis que ceux d'Isaïe ne posent que la question du croire, ou encore de l'ajustement d'Ezékias sur Yhwh.

3. Nous trouvons décrite dans les trois séquences la conduite du roi de Juda, Ezékias, face à des situations diverses. Nous observons qu'il agit dans la troisième séquence autrement qu'il ne le fait dans les deux premières. Le modèle est donc construit en trois temps dont deux positifs (Is 36-37 et Is 38) et un négatif (Is 39), soit 1 et 2 *vs* 3. Dans les deux premières séquences, l'enjeu est vital. La vie est doublement menacée : au niveau social et au niveau physiologique. Dans les deux cas, Ezékias exprime son incapacité à conjurer le mal qui ronge les deux corps, son pouvoir ne lui est d'aucun secours. Conséquemment, il s'inscrit dans l'ordre de relations, car il adopte une attitude qui l'ouvre sur le divin, Yhwh représentant à ses yeux la toute-puissance capable de le délivrer. La troisième séquence propose un anti modèle. Le roi Ezékias n'y fait recours ni à Yhwh ni à Isaïe le prophète, pas plus qu'il ne prie ni va au temple. Il fait valoir sa dignité royale qu'il met en évidence (Is 39,2). L'ordre somatique et les possessions se trouvent ainsi opposés à l'ordre de la relation où Yhwh fait trou dans les rapports humains construits autour des objets. Et contrairement aux deux premières séquences, l'attitude du roi est ici binaire²³, car il agit seul, sans s'être référé ni à Yhwh ni à Isaïe. Il est présenté dans une attitude d'infidélité et d'ingratitude à l'égard de Yhwh. D'où l'intervention du prophète, dont le moment clé est constitué par l'annonce du dépouillement futur de la maison d'Ezékias et du sort de certains de ses fils qui seront condamnés à l'exil, à Babel où ils seront déportés.

4. Comme l'a montré le découpage du passage, les événements racontés dans les trois séquences surviennent dans des moments précis. Considérons :

- En l'an quatorze du règne d'Ezékias (Is 36,1) ;
- En ces jours-là (Is 38,1) ;
- (Ce fut) en ce temps-là (Is 39,1).

On ne retrouve pas cette articulation, développée sur le plan somatique, entre le temps et les faits dans le discours rapporté d'Ezékias, en fin du récit (Is 39,8e). En effet, la temporalité mise en forme dans la parole du roi de Juda fait écho à celle développée par les énoncés du prophète (« des jours viennent », Is 39,6a). Elle est saisie dans sa globalité, car la durée est indéterminée (« pendant mes jours »). Nous aurons donc à nous interroger, au cours de nos développements, sur l'écart qui structure les deux temporalités, somatique en Is 36,1; 38,1; 39,1, et énoncée en Is 39,8e.

²³ En sémiotique, les dispositifs à l'intérieur desquels sont inscrites les scènes figuratives sont évalués en référence à deux formes-types :

1. Les rapports binaires de type « sujet / objet »,
2. Les relations ternaires de type « sujet / sujet ». Ces relations sont médiatisées par un tiers.

Lire, à ce sujet, A. M. Chapleau, « Quand le salut advient pour une maison. Lecture de Lc 19,1-10 (2e partie) », dans *SB* n° 144, décembre 2011.

3.2.2. Première séquence (Is 36-37)

1. Le récit nous fait passer de la montée de Sennachérib qui s'empare violemment de toutes les villes fortifiées de Juda (Is 36,1) au mouvement qui le conduit à Ninive où il habite (Is 37,37). Par rapport à la montée qui met en place un espace (étranger) saisi dans sa totalité, l'espace du retour est restreint; il est familial : Sennachérib a un dieu (« son dieu » vs Yhwh) dans la maison duquel il se prosterne. Il a aussi des fils (« ses fils / son fils » vs enfants à naître), qui le frappent de l'épée pendant qu'il se prosterne dans la maison de son dieu. Comme on le sait, tout acte d'adoration a un enjeu vital : s'assurer de la protection divine. Mais on pourrait avec raison se demander pourquoi Sennachérib est frappé en plein acte de prosternation et, qui plus est par ses propres fils. Comment le texte tisse-t-il des rapports de différence entre les deux filiations, l'une référée à l'assassinat de Sennachérib d'une part et l'autre référée à la naissance difficile dont parle Ezékias dans sa demande au prophète (Is 37,3) d'autre part ?

2. Le *rav-shaqeh* est envoyé de « Lakish en direction de Jérusalem auprès du roi Ezékias ». Le texte ne dit pas : « il arriva à Jérusalem », mais « il s'arrêta dans les environs du canal ». Les deux espaces sont différents. Cette différence fait sens, même si l'on ne voit pas encore où cela porte : comment le texte l'articule-t-elle ?

3. Entre Ezékias et Sennachérib, le texte développe deux configurations très différentes. Tout le long de la séquence Ezékias est en relation avec l'espace religieux ou divin (Yhwh, Isaïe le prophète, la maison de Yhwh). Il recourt à Yhwh, qui lui répond par Isaïe interposé. Ce n'est pas du tout le cas pour Sennachérib dont l'absence d'un « dieu » près de lui est construite par son assassinat dans la maison de son dieu Nisrock, une scène posée par ailleurs au terme de la séquence (Is 37,38). En outre, nous avons souligné ci-dessus qu'il a des fils. En revanche, Ezékias n'en a pas. Et parce qu'ils sont sur le point de naître et que la force manque, il adresse une demande au prophète pour une supplication (Is 37,3). Tout en se référant, bien sûr, à la demande d'Ezékias et à la fin tragique de Sennachérib, la question de la filiation devient l'une des plus pressantes posées au cœur du texte. Est-ce bon d'avoir des enfants ? Comment interpréter la question du rapport « filiation » et « divinités » (Yhwh vs Nisrock) ?

3.2.3. Deuxième séquence (Is 38)

On devra se demander si Yhwh répond parfaitement à la demande du roi Ezékias. En effet dans sa prière en Is 38,2-3, Ezékias demande à Yhwh de « se souvenir ». Il est frappé d'une maladie mortelle et sa prière laisse entrevoir qu'il attend être sauvé de son mal.

Dans sa réponse Yhwh ne reprend pas les termes du discours d'Ezékias. Il ne dit pas « je me souviens ». Néanmoins, il donne au roi un signe de vie par Isaïe interposé. Dans la suite du texte, nous observons que ce don de vie par Yhwh ne correspond pas à l'attente du roi de Juda qui s'inscrit dans le contexte des nations. Du coup, il n'y a pas

de lien de causalité mais d'écart entre le dispositif somatique associé au signe divin (Is 38,5-8.9.21) et la reprise qu'en fait Ezékias dans son écrit (Is 38,10-20).

La parole adressée par l'entremise du prophète a échoué à se faire entendre, il y a eu, de la part du roi, mauvaise interprétation du signe. Par rapport au don de vie qui a fait l'objet d'une parole de Yhwh, Ezékias s'arrête à un domaine qui ne dépasse pas celui de la santé, il traite son cas comme une maladie, c'est-à-dire un mal physique, ou, mieux, l'incapacité à traiter d'égal à égal avec les rois des nations. Pourtant nous n'avons pas affaire à un simple récit de maladie et de guérison d'Ezékias, des figures qui ne trouvent pas place dans la parole de Yhwh. Aussi, la crise affecte le roi au plus profond, dans ses relations avec Yhwh. C'est pourquoi sa maladie ne s'achève pas avec la force qui lui donne place dans le concert des nations. Si l'on se reporte à la troisième séquence, on remarquera que cet écart est à mettre en lien avec l'erreur du roi qui ne résiste pas aux pièges de l'adversité (« lettres et un don ») que lui tend la faveur du fils du roi de Babel. Il n'a pas obtenu ce qu'il voulait mais la réponse à sa demande exigeait son inscription dans l'ordre du signe (Is 39,5-8).

3.2.4. Troisième séquence (Is 39)

1. Le début de la séquence met en place un acteur « fils ». C'est bien lui (et non pas le roi) qui envoie des lettres et un présent auprès d'Ezékias (Is 39,1a). Plus tard, dans son annonce faite au roi Ezékias, le prophète parle à ce dernier de certains de ses fils qui seront déportés à Babel (Is 39,5-7). La première filiation ferait-elle écho à la deuxième? Les fils seraient-ils situés en fonction d'une attente royale?

2. Ezékias s'est réjoui au sujet de « lettres et un don » provenant du fils du roi de Babel (Is 39,2a). Mais il y a le prophète qui va vers lui de sa propre initiative alors que contrairement aux deux autres séquences, ici, Ezékias ne s'est adressé à aucune instance religieuse, il n'a rien demandé. Or Isaïe qui apparaît s'autorise à lui parler tel qu'il le fait, le soumettant à une sorte d'interrogatoire (Is 39,3-7). Autant dire que l'enjeu de ce face à face porte sur la place du prophète qui vient justement « faire trou » dans la félicité du roi Ezékias à qui il rappelle la place du tiers, Yhwh.

Le fils du roi de Babel qui envoie des lettres et un présent à Ezékias ne s'inscrit pas dans le contexte du signe. Il agit au moment favorable et à la manière, peut-on dire, d'un esprit maléfique : il flatte Ezékias qu'il touche au point sensible. En effet, le motif qui précise l'envoi de lettres et un don est construit en écart par rapport au don de la vie accordé par Yhwh. Il se greffe sur le thème de la maladie d'Ezékias mais dans la perspective des nations (« était redevenu fort »), une orientation qui s'accorde avec le point de vue exprimé par le roi lui-même dans son écrit. Et Ezékias ne peut que s'en réjouir. Du coup, cette attitude met en évidence son ingratitude envers Yhwh. Le prophète qui vient vers lui le prouve. Il le rappelle à l'ordre au nom de Yhwh. Au terme de son interrogatoire, il l'invite à écouter la parole de Yhwh, une parole qui lui est destinée et qui consiste non pas à combler son désir, mais à le dépouiller de ses

possessions. Le roi n'avait pas entendu et on le voit à présent ramené à la seule relation possible, celle d'une parole dite et reçue.

4. VERS L'ANALYSE FIGURATIVE

Les observations que nous venons de dégager sur fond de la proposition du découpage nous ont fourni des hypothèses concernant la signification du texte. Bien qu'elles constituent des pistes intéressantes de lecture, il reste néanmoins à les valider à partir du texte à lire.

Au cours des chapitres suivants (XI, XII, XIII), nous poursuivrons la lecture. Par rapport à la phase précédente, nous progresserons avec des démonstrations plus étoffées quant à l'analyse des figures du texte. A vrai dire, nous regarderons « le monde de sens » dans la perspective de son énonciation, c'est-à-dire de la façon dont ce sens est proposé aux lecteurs du texte. En effet, décrire un texte à partir des acteurs, des espaces et des temps revient à regarder la mise en forme énonciative de ce texte : la forme que lui donne son énonciation. C'est cela qui distingue la sémiotique de toutes les autres approches, qui en restent à l'énoncé et à son rapport à la « réalité » parce qu'elles ne considèrent pas l'énonciation qui intervient entre eux. Elle accueille les mots des textes comme des éléments de parole, c'est-à-dire comme les constituants de figures et non comme des fenêtres ouvertes sur le monde, c'est-à-dire des réalités que les approches de l'histoire ou de la géographie peuvent confirmer²⁴.

Dès lors, ayant considéré l'examen du texte du point de vue de ces trois axes, nous prêterons attention aux données qui construisent du sens, en procédant, selon la méthode inhérente à toute pratique structurale, par un examen des ressemblances et des différences, des correspondances et des oppositions intervenues entre les scènes et entre les figures. Et puisque récit et discours sont tissés ensemble pour constituer le fragment dont nous analyserons les passages, nous approcherons l'une et l'autre formalité sur la base de la logique énonciative²⁵.

Par souci de clarté, nous reprendrons pour chaque scène, division ou partie avant d'en faire lecture le texte correspondant dans une disposition qui en distingue les niveaux de parole. Les critères ayant présidé à la délimitation du texte en scènes figuratives, notamment les axes acteur, temps et espace, seront mis entre parenthèses, en forme abrégée (A/T/E).

En vue de faciliter une bonne saisie des propositions de lecture, nous distinguerons, en outre, les trois niveaux discursifs. Les énoncés somatiques seront soulignés, les figures de l'énonciation encadrées dont en pointillé celles accrochées au somatique. En revanche, les énoncés verbaux ne seront ni soulignés ni encadrés.

²⁴ Lire A. Pénicaut, « Repenser la lecture ? », p. 4 ; *Id.*, « La sémiotique du Cadir : de l'énoncé à l'énonciation », dans *SB* n° 143, septembre 2011, p. 23 ; voir également J.-C. Giroud - L. Panier, *Sémiotique. Une pratique...*, p. 7.

²⁵ La logique énonciative associe deux énoncés (somatique et verbal) et une ligne énonciative. Lire A. Pénicaut, « Repenser la lecture ? », p. 5.

Enfin, puisque la lecture supporte une grande diversité d'aspects (A/T/E), nous dresserons, à certains endroits de l'analyse, un bilan qui servira de synthèse des données en discussion.

CHAPITRE XI

PREMIERE SEQUENCE : Is 36-37

Is 36-37 est la plus longue de toutes les trois séquences. Un acteur, Sennachérib, roi d'Ashour, entre en scène au début du récit. Il disparaît à la fin de la séquence, assassiné dans la maison de son dieu par deux de ses fils. Mais entre l'événement du début et celui de la fin, des acteurs agissent et réagissent entre eux, au moyen de la mise en place d'un dispositif d'action et de parole.

1. PROPOSITION DE DECOUPAGE

Des changements majeurs d'acteurs et d'espaces (A/E) permettent de découper Is 36-37 en dix scènes :

1. Is 36,1 : Sennachérib le roi d'Ashour (A) « monte contre toutes les villes fortifiées de Juda » (E) ;
2. Is 36,2 : le roi d'Ashour (A) envoie le *rav-shaqeh* (A) « de Lakish à Jérusalem auprès du roi Ezékias » (E) ;
3. Is 37,1 : « Il/Ezékias » (A) va « à la maison de Yhwh » (E) ;
4. Is 37,2 : « Il/Ezékias » (A) envoie Eliâqîm/Shevna/le grand prêtre (A) « auprès d'Isaïe fils d'Amos, le prophète » (E) ;
5. Is 37,8-9ab : le *rav-shaqeh* (A) retourne (E) ;
6. Is 37,9cd : « Il/le roi d'Ashour » (A) envoie des messagers (A) « auprès d'Ezékias » (E) ;
7. Is 37,14c : « Il/Ezékias » (A) monte « à la maison de Yhwh » (E) ;
8. Is 37,21 : Isaïe fils d'Amos (A) envoie « auprès d'Ezékias » ;
9. Is 37,36 : la sortie (E) du messenger de Yhwh (A) ;
10. Is 37,37 : le retour (E) de Sennachérib (E).

Nous lirons successivement les dix scènes au cours de ce chapitre.

2. PREMIERE SCENE

Montée (E) de Sennachérib (A) : Is 36,1

- (1a) [*Or*] (*il advint que*), en l'an quatorzième du règne d'Ezékias (1b) Eh bien, Sennachérib le roi d'Ashour monta contre toutes les villes fortifiées de Juda (1c) et il s'empara d'elles.

Le commencement de ce premier verset du récit marque un rapport au temps. Considérons : « en l'an quatorzième du règne d'Ezékias ». Mais de quelle manière ce rapport au temps est-il exploité? Comment est-il signalé dans ce verset? Ainsi, à bien lire ce qui est posé, une différence se trouve marquée. Ce dont il est question, ce n'est pas de la totalité du temps du règne d'Ezékias ni de n'importe quelle autre année de son règne. La perspective mise en avant en ce commencement du récit est une temporalité signifiée en une période bien déterminée, à savoir l'an quatorzième du règne d'Ezékias, qui sert de cadre temporel aux événements racontés¹.

Le temps du passage est marqué à partir du roi Ezékias mais c'est Sennachérib dont le nom s'accompagne du titre de fonction (il est roi d'Ashour) qui en est l'acteur majeur ; c'est lui qui fait l'événement. L'enjeu en est la mise en place de deux espaces référés à l'acte d'envoi par le roi Sennachérib : d'abord « auprès du roi Ezékias » en Is 36,2a, puis « auprès d'Ezékias » en Is 37,9cd.

En effet, dès le début, le texte prend soin de mettre l'accent sur l'action de Sennachérib, notamment sa montée contre « toutes les villes fortifiées de Juda ». La perspective n'est pas celle d'une rencontre, mais celle d'une conquête. Le mouvement est dirigé contre un espace-objet interprétable comme figure de la totalité (« toutes les villes »), de la défense (villes fortifiées) et du registre géopolitique (Juda *vs* Ashour)². C'est cet espace (et non pas un autre) qui constitue le point de mire de l'action du roi d'Ashour, il s'en empare tel un objet pris de force.

Il est intéressant de noter que ce premier verset est un indicateur qui décrit l'évidence des rapports de forces entre humains. Il s'agit, dans l'opération réalisée par Sennachérib de s'emparer de ce qui était positivement défini. Les villes sont fortifiées, et donc bâties pour résister en cas de siège. Or, la suite du passage n'associe pas leur puissance à l'exercice d'un pouvoir de domination mais à leur chute. A vrai dire, le sort des villes de Juda est l'inverse de ce qu'elles sont: si fortes soient-elles, Sennachérib les domine ; il s'en empare. L'obstacle est rude mais il gagne sur toutes. Il est fort, mais il y a autre chose à dire, car sa domination des villes fortifiées de Juda fera apparaître, à l'inverse, la force immense que le roi de Juda retire de son lien de foi à Yhwh : Ezékias est seul, faible, sans armée³, et pourtant c'est lui qui sortira vainqueur de ce duel.

¹ On pourrait aussi avoir l'impression que le texte reproduit les événements qu'il rapporte, point de vue que nous ne rejetons pas d'autant plus qu'il relève d'une autre perspective de lecture. Toutefois, nous tenons à préciser que notre approche n'interroge pas le texte en ces termes. Elle est spécifiquement sémiotique. En ce sens, rien de factuel ou d'historique n'est représenté ici. Pour nous, en effet, Is 36-39 commence à la manière d'un conte, d'une fable. Certes, la notation temporelle « Il advint... » nous situe dans un temps passé mais elle ne renvoie pas à des événements au-delà du texte. Elle fait partie d'une construction du sens et nous invite à prendre en considération la manière dont elle se trouve exploitée dans le texte en tant que figure du temps.

² Juda *vs* Ashour : d'un point de vue sémiotique, il ne convient pas d'isoler le mot « Juda » pour comprendre ce qu'en dit le texte. En sémiotique, le sens vient de la différence, c'est-à-dire la signification des figures est déterminée par leur articulation. Lire, à ce sujet, E. Pouliot - A. Fortin, *Re-Cueillir la Parole. Une lecture sémiotique de récits évangéliques*, Québec, Novalis, 2009, pp. 184-189.

³ Cette image d'Ezékias, roi dépourvu, sans armée, ne comptant que sur Yhwh entrera en contraste avec celle de la fin (Is 39) où le roi possède à l'instar de tous les autres rois des nations.

3. DEUXIEME SCENE

Le roi d'Ashour (A) envoie le rav-shaqeh (A) auprès du roi Ezékias : Is 36,2-22

Nous proposons de structurer cette scène sur la base d'un critère d'espace majeur (E). Nous retenons, sur la base de cette organisation, quatre divisions :

1. Is 36,2a : l'espace d'envoi du *rav-shaqeh* ;
2. Is 36,2b : l'espace d'arrêt du *rav-shaqeh* ;
3. Is 36,3-21 : l'espace de la rencontre (sortie d'Eliâqîm, Shevna et Joah) ;
4. Is 36,22 : l'espace de la rentrée d'Eliâqîm, Shevna et Joah.

En Is 36,2a, Sennachérib envoie le *rav-shaqeh* « de Lakish en direction de Jérusalem auprès du roi Ezékias ». En Is 36,2b, le *rav-shaqeh* s'arrête dans les environs du canal, puis Eliâqîm, Shevna et Joah sortent « vers lui » (36,3). En Is 36,22, Eliâqîm, Shevna et Joah rentrent « auprès d'Ezékias ».

3.1. Première division : l'espace d'envoi du *rav-shaqeh* (Is 36,2a)

- (2a) *Le roi d'Ashour envoya le rav-shaqeh de Lachish en direction de Jérusalem auprès du roi Ezékias avec une armée importante.*

Un rapport est établi entre deux acteurs, le roi d'Ashour et le *rav-shaqeh*. Le roi est posé comme celui qui envoie, une action qui le met en rapport avec celui qu'il envoie, le *rav-shaqeh*⁴.

Le *rav-shaqeh* est envoyé en vue d'une relation « en direction de Jérusalem auprès du roi Ezékias ». Le roi Ezékias a une fonction d'espace, car c'est auprès de lui qu'est envoyé le *rav-shaqeh*⁵. Il est aussi acteur, car à la différence de villes fortifiées où il n'y a personne et qui en restent à elles-mêmes, à Jérusalem il y a Ezékias, le roi de

⁴ Il convient de signaler que sous cette appellation, quelque chose va probablement être signifié. En effet, composé de l'adjectif *rav* (grand, beaucoup mais aussi commandant) et du substantif *shaqeh* qui viendrait de la forme hiphil *shâqâh* (donner à boire), le *rav-shaqeh* signifierait celui qui fait abondamment boire, ce qui est à mettre en écho avec l'espace de la rencontre, référé à une campagne. Les environs du canal contiennent de l'eau (réservoir supérieur) mais aussi du pâturage (champ du Foulon). De ce point de vue, « celui qui fait abondamment boire » renverrait métaphoriquement au *rav-shaqeh* dont le flot de paroles contraste avec le silence observé par « il/les hommes de Juda ». De plus, il convient de souligner que ce terme n'apparaît nulle part ailleurs, dans la Bible, qu'en Is 36-37 et en 2R18-19. Les deux récits sont parallèles et font état de huit occurrences, chacun (2R 18,17.19.26-28.37; 19,4.8; Is 36,2.4.11-13.22; 37,4). Retenons que ce substantif est nettement différent du *sar-hamashqîm* (Gn 40,2.9.20.21.23; 41,9) dont la fonction est de se tenir en présence du pharaon aux mains duquel il doit mettre la coupe (Gn 40,13). L'option de traduction de la *Bible de Jérusalem* (édition française) ne distingue pas les deux termes. Elle rend l'un et l'autre par « grand échanson ». Le contexte d'emploi du mot *rav-shaqeh* montre qu'il désigne ce que nous appellerions de nos jours « général d'armée ».

⁵ Nous l'avons déjà souligné dans le chapitre précédent (X), les acteurs, les espaces et les temps sont, en sémiotique, des figures dotées d'une fonction particulière. N'importe quelle figure peut être acteur, espace ou temps. Est espace ou temps toute figure appréhendée comme tel par un texte.

Juda⁶. Mais on observe que la figure de la rencontre disparaît aussitôt après pour prendre la forme d'une expédition militaire. En effet, envoyé « auprès du roi Ezékias », le *rav-shaqeh* n'est pas seul. Il a un compagnon de route : une « armée importante », qui est une figure du registre militaire aussi bien que l'avait été la figure « monter contre » en Is 36,1. Du coup, l'on comprend que la figure d'envoi avec armée engage le *rav-shaqeh* à agir dans le même sens que son maître qui a donné l'exemple d'un rapport binaire parfaitement réussi : étant monté contre les villes fortifiées, il a gagné sur toutes. Toutefois, à la différence de villes, le *rav-shaqeh* est envoyé « auprès d'Ezékias », qui n'est pas une ville fortifiée mais un lieu humain dont la suite du texte indiquera qu'il est fortifié par la présence-absence de Yhwh. Et puisque l'armée disparaît face à la mise en place de la parole pour ne réapparaître qu'au moment de sa destruction par le messager de Yhwh en Is 37,36, il convient de dire que le texte reste à l'intimidation qui précède la déclaration de guerre. Il s'agit donc d'une guerre mort-née.

3.2. Deuxième division : l'espace d'arrêt du *rav-shaqeh* (Is 36,2b)

- (2b) *Il s'arrêta dans les environs du canal du réservoir supérieur, sur la chaussée du champ du Foulon.*

La figure spatiale « s'arrêter » n'exclut peut-être pas le fait de suspendre un mouvement, mais elle s'oppose au fait d'aller « en direction de Jérusalem auprès du roi Ezékias ». Le *rav-shaqeh* qui s'est arrêté dans les environs du canal passe du pôle de déplacement défini par son maître le roi d'Ashour (36,2a) à un autre qui ne l'est pas. Le premier, à savoir « en direction de Jérusalem auprès du roi Ezékias », a disparu et l'arrêt dans les environs du canal a pour effet direct la sortie d'Eliâqîm, Shevna et Joah vers « lui/le *rav-shaqeh* ». C'est comme un passage de relais entre un mouvement « causal » (envoyé par le roi d'Ashour) et un mouvement « final » (vers lui/le *rav-shaqeh*, puis vers Ezékias, et puis encore vers Isaïe/Yhwh) qui va « gagner » sur l'autre versant.

3.3. Troisième division : l'espace de la rencontre (Is 36,3-21)

Le critère de découpage est ici énonciatif. En effet, Is 36,3-21 comprend cinq parties au cours desquelles s'ouvrent les trois niveaux somatique, énonciatif et verbal :

1. Is 36,3 : Eliâqîm/Shevna et Joah (A) sortent « vers lui » ;
2. Is 36,4-10 : le *rav-shaqeh* (A) parle « vers eux » ;
3. Is 36,11 : Eliâqîm, Shevna et Joah (A) parlent « vers le *rav-shaqeh* » ;

⁶ La figure « (roi) Ezékias » qui est mise en avant dès le commencement du récit renverrait à un enjeu qui constitue la problématique des chapitres 36-37, voire 39 du livre d'Isaïe. Au cours de tous ces chapitres, on observe que les rapports humains répondent à un même enjeu : engager le roi de Juda dans une relation déterminée.

4. Is 36,12-20 : deux actes successifs de prise de parole du *rav-shaqeh* (A), le premier au v. 12 et le second au v. 13;
5. Is 36,21 : « ils » (A) garde silence suite à « l'ordre du roi » (A).

En somme, c'est le temps de parole qui précède, et de fait remplace le combat somatique que l'on aurait pu attendre.

1. *La sortie d'Eliâqîm, Shevna et Joah « vers lui » (Is 36,3)*

- (3) Sortirent vers lui Eliâqîm fils d'Hilqiâhou qui (est) sur le palais, Shevna le secrétaire et Joah fils d'Asaph, le notaire.

Ce niveau est somatique. «Eliâqîm fils d'Hilqiâhou, Shevna et Joah fils d'Asaph» sortent. Ils constituent une figure d'ensemble, d'autant plus qu'ils sont déterminés comme un seul homme⁷. Ils sont supposés passer d'un espace à un autre : ils sortent « vers lui/le *rav-shaqeh* ». Le texte n'exploite pas le *rav-shaqeh* comme acteur mais comme espace posé pour une sortie, comme pôle du déplacement d'Eliâqîm, Shevna et Joah. De ce fait, il y a association renforcée entre son nom (*rav-shaqeh*) et le lieu où il se trouve. La perspective ouverte par Eliâqîm, Shevna et Joah est celle d'une rencontre dont l'enjeu porte sur la mise en place d'une parole ternaire, avec intermédiaires entre le roi Sennachérib et le roi Ezékias⁸.

Eliâqîm, Shevna et Joah resteront dans cet espace toute la durée de leur sortie. Ils le quitteront en 36,22a pour rentrer « auprès d'Ezékias ». Une nette opposition est dès lors mise en œuvre dans la manière dont sont construits les rapports des acteurs à l'espace (considérons: « ils sortirent vers lui » vs « ils rentrèrent auprès d'Ezékias »).

Contrairement au *rav-shaqeh* qui entre dans le récit avec une position socio-militaire, Eliâqîm, Shevna et Joah sont des civils. Ils n'ont aucune fonction militaire. Ils sont désignés par leurs noms, chacun selon son identité propre, figurés du point de vue de leur inscription dans la société où ils vivent. Etant donné leurs fonctions, ils représentent là, bien sûr, la voix du royaume de Juda. Ils attestent, par leur présence, la qualité de leur maître qui doit les avoir envoyés pour une mission diplomatique, et donc énonciative par opposition à la logique binaire narrative de la guerre.

Enfin, Eliâqîm, Shevna et Joah sont désignés comme des notables de cour, c'est-à-dire des acteurs en lien avec le roi et donc au service de la société. Eliâqîm est maître du palais (royal), Shevna est secrétaire, Joah est notaire. Ils apparaissent ainsi de façon plus exclusive figurés sous le signe de leur humanité et, par contrecoup, déterminés par opposition au *rav-shaqeh* qui, bien que notable lui aussi, ne porte pas de nom propre,

⁷ Nous l'avons montré dans la deuxième partie consacrée à la syntaxe verbale : le TM donne la forme verbale au singulier alors que le sujet est pluriel. Ainsi en est-il toutes les fois que les trois notables de Juda sont nommés comme sujet du *wayyiqtol* narratif (36,3.11a.22a).

⁸ Nous verrons, en Is 36,11-12, que pour les notables de Juda cette rencontre se déroule sous le signe de la parole adressée mais refusée par le *rav-shaqeh*. La parole adressée intéressera le statut de la langue à parler en vue de nouer une relation.

mais est déterminé par la « fonction » militaire. Nous observons donc que la logique est énonciative de part et d'autre (Juda et Ashour). Simplement Ashour est déterminé du point de vue socio-militaire, tandis que Juda l'est du point de vue socio-anthropologique.

Bilan

L'enjeu de ces quatre premiers versets se concentre sur le mouvement spatial des notables de Juda. Eliâqîm, Shevna et Joah marquent la différence d'avec Sennachérib et par conséquent, d'avec le *rav-shaqeh*, son envoyé. Juda et Ashour ne répondent pas au même enjeu. En effet, Sennachérib met en place un dispositif où les rapports avec l'autre relèvent essentiellement de l'affrontement, de la violence. Il envoie le *rav-shaqeh* « auprès du roi Ezékias » accompagné d'une armée importante. Il est à noter que le texte ne mentionne pas la présence de l'armée dans les environs du canal. Elle disparaît au profit du mouvement spatial d'Eliâqîm, Shevna et Joah qui arrivent à mettre en place un autre dispositif « vers lui/le *rav-shaqeh* » avec pour enjeu majeur quelque chose de l'ordre de la paix.

En effet, la construction du dispositif de rencontre en Is 36,4 ne peut être comprise que comme effet direct du geste des notables de Juda qui se sont dirigés vers le *rav-shaqeh* dont le dispositif était pourtant binaire (de type sujet-objet). Dès lors il convient de remarquer que les différentes qualifications reconnues aux notables de Juda les distinguent nettement de l'absence de qualification et de la solitude du *rav-shaqeh*, privé de tout positionnement dans le lien. D'où une construction topologique, qui donne à voir le « dispositif énonciatif » construit en ce début du récit. Il est double. Le premier est ternaire. Il a rapport à l'espace politique où l'on observe les deux rois, Sennachérib et Ezékias, et entre eux, leurs représentants qui constituent le pôle médiateur. Le second, également ternaire, sera construit comme un espace en retrait, c'est-à-dire réservé, où interagissent le roi Ezékias, le prophète Isaïe et Yhwh et plus loin, le peuple assis sur la muraille.

2. La prise de parole du rav-shaqeh « vers eux » (Is 36,4-10)

Il s'agit du discours tenu par le *rav-shaqeh*. Il s'ouvre sur plusieurs dimensions qui constituent un deuxième niveau, correspondant à l'énoncé verbal dans ses différentes ramifications, ce qui suppose l'établissement d'un « monde de sens » particulier. Les énoncés verbaux vont de pair avec des figures d'énonciation rapportée, qui les portent et dont ils contribuent à préciser la qualification. On peut facilement distinguer :

- a) trois figures d'énonciation empilées : une déclaration du *rav-shaqeh* « vers eux » (36,4a) porte une énonciation de « vous » (« dites vers », 36,4b), qui porte à son tour l'exclamation du roi d'Ashour en 36,4c-e ;
- b) une affirmation, 36,5aα qui portera un énoncé en 36,5aβ-6 ;

- c) une objection, 36,7a qui portera un énoncé en 36,7b ;
- d) une objection en forme d'interrogation critique (36,7cd) qui est une figure d'énonciation implicite portée par l'énoncé de 36,5c-6. Elle ouvre un autre niveau en 36,7e, une énonciation qui portera un énoncé en 36,7f ;
- e) une autre figure d'énonciation implicite (un ordre, 36,8a). Elle porte un énoncé en 36,8b-9 ;
- f) une troisième figure d'énonciation implicite (un mensonge, 36,10a). Elle ouvre un deuxième niveau (36,10b), une énonciation qui portera un énoncé en 36,10cd.

a) Déclaration + exclamation (Is 36,4)

- (4a) Le rav-shaqeh dit vers eux : (4b) Dites vers Ezékias : (4c) Ainsi dit (parle) le grand roi, le roi d'Ashour : (4d) Quelle est cette foi ! (4e) [Et] parce que tu crois

Les acteurs *rav-shaqeh* (4a), « vous » (4b) et « le grand roi le roi d'Ashour » (4c) sont sujets des actes de parole ou sujets du « dire ». Les figures spatiales « vers eux » et « vers Ezékias » cherchent à instaurer l'espace de l'entendre. En somme, Is 36,4a-c construit un dispositif énonciatif complexe, avec un empilement de dire⁹.

D'un point de vue somatique, les acteurs *rav-shaqeh* et « eux » (Eliâqîm, Shevna et Joah) appartiennent à des sociétés dont l'organisation est hiérarchique. Il y a le roi mais il y a aussi des notables, qui sont des hommes de la cour, de proches collaborateurs du roi, ses subordonnés. D'autre part, les relations entre le sujet du dire (le grand roi) et le sujet de l'entendre (Ezékias) ne relèvent pas d'une structure égalitaire. Observons que la mise en scène de la figure du roi d'Ashour jouit d'une présentation remarquable, voire solennelle. Sennachérib est en effet le grand roi. Il n'en est pas du tout de même pour Ezékias. Appelé roi en 36,2a, Ezékias est ici cité (36,4b) sans un seul titre lié à sa dignité. De ce fait, il est traité comme un personnage quelconque, ce qui, dans pareil contexte, est signe d'indifférence ou de mépris. Nous découvrons là quelque chose de la logique du petit David face à Goliath (1Sm 17,20-58). Dans ce sens, nous remarquerons que le roi de Juda n'a pas besoin d'être grand, puisque Yhwh est avec lui. Il n'a rien de visible, de palpable. Il n'a pas d'armée, de chevaux et cavaliers pour se défendre face à Sennachérib sinon la foi qui définit son lien à Yhwh. En revanche, Sennachérib peut bien être fort, mais comme le montrera la suite du texte, il va tout perdre, y compris la vie face à ses fils. Bref, au cours de ce passage, la fonction (roi) hyperbolique (grand) est opposée au personnage privé, Ezékias, doté d'un simple nom.

⁹ Du point de vue de la sémiotique énonciative, les trois actes de paroles sont débrayés en ce sens qu'ils constituent chacun un « élan du dire », une parole adressée. Le pôle parallèle au débrayage est l'embrayage. Il est, quant à lui, renvoyé en direction d'un auditeur, ou d'un lecteur. En ce sens, il porte l'entendre. Lire par exemple A. Pénicaut, « Repenser la lecture ? », pp. 8-9.

Du point de vue de l'énonciation, ce passage confirme la structure de médiation mise en place dans l'énoncé somatique. Sennachérib et Ezékias sont tous deux absents. Le premier a envoyé le *rav-shaqeh* « auprès d'Ezékias ». Dans un premier temps, cet espace mis en scène par l'acte d'envoi du roi d'Ashour disparaît, d'autant plus que le *rav-shaqeh* s'arrête « dans les environs du canal ». Puis, Eliâqîm, Shevna et Joah sortent « vers lui ». Du coup, le régime de la parole se met en place, car on observe que le *rav-shaqeh* prend la parole au nom de son maître. Il ne pose pas Eliâqîm, Shevna et Joah comme espace d'entendre des paroles de son maître Sennachérib. Il les positionne comme des relais, les convoquant comme de simples « porte-paroles » du dire de son maître Sennachérib vers Ezékias, le roi de Juda.

Il reste que ce régime de la parole suspend le dispositif somatique (guerre) mis en place par le roi d'Ashour, ou, mieux, se comprend comme une transposition énonciative de ce dispositif binaire somatique. Il y a donc déplacement du dispositif de guerre. En effet, le roi d'Ashour n'a pas délégué le *rav-shaqeh* pour la parole. Il l'a, au contraire, envoyé accompagné « d'une armée importante ». Alors qu'on pouvait s'attendre à une mise en place des forces, parfois rude, à une prise de Jérusalem sans rien dire, le *rav-shaqeh* se met à parler. Cette prise de parole est autre chose que ce qu'il avait été envoyé faire. Et autre chose que le modèle représenté par son maître en Is 36,1. Il y a donc deux écarts : l'arrêt et la parole. Mais comme nous le verrons, le dispositif de parole par délégation mis en place par le *rav-shaqeh* en appellera un autre, qui est celui de Yhwh.

Le texte ne dit pas que le *rav-shaqeh* a désobéi à son maître. L'énoncé du texte ne prend pas en charge le dédoublement du dispositif, qu'il se contente de poser sans qualifier ni l'initiative du *rav-shaqeh* ni l'écart constaté par rapport au dispositif d'envoi par Sennachérib. On observe seulement que l'enjeu de la prise de parole de l'envoyé assyrien porte sur la déconsidération de la foi de « tu/Ezékias »¹⁰. Mais ce dispositif ternaire que le *rav-shaqeh* déconsidère est une mise en forme de ce qui sera illustré plus loin (à l'intention du lecteur) par la figure d'Ezékias toutes les fois que celui-ci sera situé par rapport à la parole de Yhwh, c'est-à-dire dans une posture ternaire.

¹⁰ Dans la deuxième partie du présent travail, nous avons souligné que la relation d'altérité exprimée en hébreu par la racine *bth* devra être différemment traduite en français. Cela ne veut pas dire que nous nous sommes laissé conduire par nos intuitions, mais par la syntaxe du texte. On aura observé que le terme est accompagné de particules différentes, qui lui donnent la valeur d'une figure spatiale d'« un mouvement vers », d'« une demeure » ou d'« un appui sur ». Notre souci est donc d'insister sur ces nuances formelles. D'après nous, elles sont de grande importance du point de vue de la pratique de la lecture. Par exemple, on aura observé que toutes les fois que la circonstance est « Egypte »/« Pharaon » (36,5c.6a.f.9b), la racine se construit avec la particule « sur ». En revanche, lorsqu'il est question de Yhwh la particule est « en/vers » (36,7b.15a) ou aussi la construction « *asher* + dans » (36,10c). Dans le premier cas, nous proposons de traduire la racine par « se fier », « s'appuyer », « compter » et dans le second par « croire ». La forme nominale de 36,4d est absolue. Les traductions courantes mettent « confiance », mais nous proposons de conserver « foi », car c'est bien cela ce que le texte veut dire.

Le *rav-shaqeh* parle de la foi du roi Ezékias en deux moments : une description critique du dire (5aβ) dont l'ancrage somatique est dépourvu de « conseil et force » (5aγ) et un examen du « lieu somatique » erroné dans lequel s'enracine ce dire (5b-6).

b) Affirmation (Is 36,5-6)

- (5aα) Je dis : (5aβ) simple parole de lèvres / (5aγ) [il faut] conseil et force pour [faire] la guerre.

« Tu/Ezékias » croit, mais « Je/Sennachérib » qualifie cette déclaration de foi : il s'agit pour lui d'un dire « des lèvres » dont l'ancrage somatique est dépourvu de conseil et de force. Autrement dit, la foi que « je » lit en « tu » renvoie à une attitude énonciative sans fondement réel, car déconnectée du somatique. Du coup, pour « je », cette foi manifestée par « tu » ne vaut donc pas la peine, car dans la perspective d'Ashour, les rapports entre les nations sont ratifiés par le conseil et la force. Le raisonnement de « je » oppose ainsi « conseil et force » au faux « croire » (« parole des lèvres »), qui s'en trouve contesté.

- (5b) *maintenant, sur qui te fies-tu (5c) que tu te révoltes contre moi ?*

L'interrogation ne dit pas « maintenant en qui crois-tu (...) » qui serait une reprise de 36,4d mais « maintenant sur qui te fies-tu (...) ». Les deux énoncés ne disent pas la même chose, ils s'opposent. Sans abolir la temporalité somatique du récit (« en l'an quatorze »), « maintenant » marque une temporalité énonciative où l'on observe la mise en scène de l'acteur « tu » dans une position erronée. Dans la suite du texte, nous observerons que « tu » a deux appuis : d'une part il croit (foi en Yhwh) et d'autre part, « maintenant », il se fie (confiance en Egypte). Et le roi d'Ashour cherche à détruire la relation (foi/confiance) que « tu » place en chacun de ces appuis. En Yhwh parce qu'il ne peut pas le soutenir ; en Egypte parce que le pharaon n'est pas fiable.

En 36,5d, « je » établit un lien étroit entre l'espace d'appui de « tu » et la figure de la révolte : « sur qui te fies-tu que tu te révoltes contre moi ? ». Or, on observe que cette parole de « tu » contraste avec le niveau somatique du récit. De fait, on ne voit nulle part en Is 36,1-3 que « tu/Ezékias » ait manifesté une attitude de révolte. D'autant que c'est plutôt lui, l'agressé. Et même les notables qui le représentent sont des civils. Ils sont sortis à la rencontre du *rav-shaqeh* en vue d'une rencontre et non d'un affrontement. Il est évident que le discours du *rav-shaqeh* construit ici une sorte de dispositif binaire où le roi d'Ashour se met en concurrence avec le lieu de la confiance du roi de Juda : se fier en un espace autre que Sennachérib devient synonyme de révolte contre lui. Il en ira de même, sur un plan somatique, des hommes assis sur la muraille (Is 36,11-12), une position qui semble refléter une attitude de paix et de tranquillité. On comprendra mal que des gens en place pour une guerre soient assis alors qu'ils auraient mieux fait de se tenir debout, ou, mieux, de fortifier leur ville (assis sur la muraille vs villes fortifiées). De toute évidence, rien ne fait penser ici à la violence, à la révolte.

Ainsi, le roi d'Assour et son envoyé, le *rav-shaqeh*, sont décrits comme des hommes de guerre. Sennachérib s'est emparé violemment de toutes les villes fortifiées de Juda. Puis, il a envoyé le *rav-shaqeh* « auprès du roi Ezéchias » pour une mission similaire (« armée importante »). Une fois parti, ce dernier développe un dispositif de « guerre énonciative » dans lequel il fait parler son maître dans une attitude de défi face à Yhwh. En ce sens, analysée du point de vue de l'énonciation, il y a lieu de dire que la parole de « je/Sennachérib » ne correspond pas à la réalité, qu'il inverse, car c'est lui le véritable agresseur. Du coup, cette inversion atteste du degré de son égarement. Tout se passe comme s'il se mettait en place de Yhwh. D'où un lien avec la question des fils meurtriers, qui serait un signifiant de la façon dont cette position de « Dieu » est le contraire de la logique de vie.

- (6a) *Voici : Tu te fies sur le soutien de ce roseau brisé, sur l'Égypte (6b) sur qui s'appuie un homme (6c) mais il lui entre (prend) dans la (sa) main (6d) et il la [lui] perce (6e) ainsi (est) Pharaon, roi d'Égypte (6f) pour tous ceux qui se fient sur lui.*

« Je » pose le premier versant du dispositif somatique: la possible résistance de l'acteur « tu/Ezéchias ». « Tu » résiste d'autant plus qu'il n'est pas seul. Il s'appuie sur le soutien constitué par l'acteur « roseau brisé », sur l'Égypte. L'histoire se déroule sur la scène humaine.

Ce n'est pas tant le fait de compter sur le soutien du « réseau brisé, sur l'Égypte » qui est d'abord visé. C'est plutôt le choix risqué pour perdre et non pour gagner. « Tu » n'est donc pas sur la bonne voie. En effet, il aurait mieux fait de compter sur Sennachérib d'autant plus que celui-ci s'est déjà montré invincible, s'étant emparé de toutes les villes fortifiées de Juda. Il ne le fait pas. Au contraire, il s'appuie sur un espace construit par un acteur que le discours qualifie comme faible et impuissant (« roseau brisé »). Certes le roseau est brisé, mais « je » le présente comme un instrument d'agression, une arme de guerre, car s'il saisit amicalement la main l'objectif consiste pourtant à la transpercer. C'est ce que vient éclairer la comparaison avec l'espace « Égypte », qui est une force fallacieuse et dont l'enjeu de ses rapports aux autres porte sur l'affermissement de son propre pouvoir.

c) Objection (Is 36,7)

Ce verset constitue une deuxième prise de parole après celle de 36,5aα. Il comprend une parole de « tu », une énonciation (36,7a) avec énoncé (36,7b) et une objection en forme d'interrogation critique en 36,7c-f.

Is 36,7ab : parole fictive

- (7a) *Et parce que* tu diras vers moi : (7b) *En Yhwh notre-Dieu nous croyons.*

Il s'agit d'une parole fictive, car c'est « je » qui, voulant énonciativement anticiper une objection, fait parler « tu » : « et parce que tu diras vers moi » (énonciation). « Je » dit ce que « tu » dirait vers lui. Si « je » vient de montrer à « tu » que l'Égypte n'est pas un appui fiable, « tu » pourrait à son tour lui rétorquer qu'il n'est pas seulement « tu », c'est-à-dire l'acteur faisant bande à part, mais qu'il fait partie d'un collectif « nous » qui s'appuie sur Yhwh (énoncé). « Nous » n'exclut pas « tu », il l'inclut. Assumé par la parole de « tu », il exprime son lien avec lui par le croire « en/vers Yhwh ». Il y a donc retournement depuis la scène humaine vers la scène divine.

Pour l'acteur « nous », Yhwh constitue le pôle de référence : « En Yhwh notre Dieu nous croyons ». Son aventure se déroule par-delà l'histoire des hommes, sur une scène divine. Il n'a affaire ni au Pharaon roi d'Égypte ni à un quelconque autre personnage terrestre. Cependant sa position n'est pas un acte ponctuel d'adhésion mais une disposition de confiance dans la durée d'une existence¹¹ où Yhwh est posé comme espace. C'est cette piété d'Ezékias que Sennachérib présente comme une vraie contradiction. Il y oppose une objection, en forme d'interrogation critique.

d) Is 36,7c-f : objection, interrogation critique

- (7c) *n'est-ce pas lui* (7d) *dont Ezékias enleva ses hauts lieux et ses autels* (7e) et dit à Juda et à Jérusalem : (7f) *devant cet autel, vous devez vous prosterner ?*

Ce passage contient un niveau somatique (7cd), une énonciation (7e) qui porte un énoncé en 7f. Le dispositif construit par l'énoncé redescend du plan énonciatif vers la dimension somatique. En effet, Ezékias, figuré dans la scène précédente comme un acteur énonciatif en « tu », est ici un « il ». Il est resitué en vis-à-vis de « lui » (Yhwh), devenu l'acteur principal d'une scène située dans le passé (« jadis »).

Ezékias est mis en rapport avec l'acte d'enlèvement ou de suppression des hauts lieux et autels de Yhwh (somatique). La parole qu'il adresse à Juda et à Jérusalem (énonciation et énoncé) ouvre un deuxième niveau du discours. Les deux niveaux ne constituent pas un motif d'accusation que « je » porte contre lui auprès de « nous ». Comme objection de « je » à la parole fictive de « tu », ils font partie d'une stratégie de déconsidération. Ezékias est un désobéissant, c'est-à-dire un mauvais « écoutant » de Yhwh, qui ne peut donc se prévaloir de son aide.

« Je » dénie la piété de « il/Ezékias » envers Yhwh. D'une part, du point de vue somatique, Ezékias a enlevé les hauts lieux et autels de « lui/Yhwh ». Ce geste est explicite. On y apercevrait un écho aux figures les plus prégnantes qui expriment dans la Bible la profanation, car il conviendrait de noter, au-delà de l'acte du roi Ezékias, un

¹¹ « En Yhwh notre Dieu nous croyons »: le présent exprime une activité continue.

refus de symboles de la présence de Yhwh au sein de Juda et de Jérusalem. L'opération du roi serait ainsi à mettre sous le signe de l'exclusion, du rejet de Yhwh¹².

D'autre part, « il/Ezékias » est sujet du dire. Il a parlé à Juda et à Jérusalem: « devant cet autel, vous devez vous prosterner »¹³. L'énoncé lui-même est une figure d'ordre. Il construit un dispositif de parole proposé à « vous » (reprise figurative de Juda et de Jérusalem), afin qu'il le mette ultérieurement en œuvre. Contrairement à « nous », « vous » n'inclut pas Ezékias qui en est séparé. Il n'est pas articulé aux espaces « hauts lieux et autels de Yhwh » mais à l'espace « cet autel », devant lequel il devra se prosterner. Dans cette perspective, « cet autel » réunit au même endroit Juda et Jérusalem plus qu'il ne les sépare. Mais on ne peut reconnaître dans cet acte l'expression d'une donnée exacte, car « cet autel » est articulé à l'acteur Ezékias, qui en est le grand bénéficiaire au détriment de Yhwh dont il a détruit les hauts lieux et les autels. La parole d'Ezékias rassemble, pourtant l'unification poursuivie n'est donc pas de nature culturelle, mais politique. On n'en doute pas, le *rav-shaqeh* qui parle au nom de son maître cherche à détruire Ezékias. Il le décrit comme désobéissant par rapport à Yhwh. Dans le passé, il a enlevé les hauts lieux et les autels de Yhwh, ordonnant à Juda et à Jérusalem de se prosterner « devant cet autel »; « maintenant » il prétend croire en Yhwh. Il n'a donc aucun titre à se fier à Yhwh, qui ne le soutiendra pas.

En somme, Ezékias est vu dans son présent et dans la relation qui le lie au monde des humains et à celui du divin. Il est faible, et parce qu'incapable de se défendre il compte sur un double « soutien », l'un terrestre, l'Égypte, et l'autre céleste, Yhwh. La relation est à la fois horizontale et verticale. La parole de Sennachérib détruit les deux « soutiens », l'un après l'autre. Mais ce n'est pas encore fini pour Ezékias, qui n'a pas pour autant tout perdu. Il y a autre chose à faire, car il est à présent seul face à Sennachérib.

¹² A la suite de J. Delorme, *Parole et récit évangéliques...*, pp. 19-30, nous tenons à souligner que notre lecture se fait « dans le langage » et non « dans l'histoire ». Du point de vue de l'histoire, le roi Ezékias, comme le roi Josias après lui (2R 22-23), avait pris à cœur de réformer le culte rendu à Yhwh (2R 18,3-5; 21,3). La suppression des hauts lieux répondait à un souci constant d'unifier le culte sur l'autel du temple de Jérusalem, devenu sanctuaire unique à cause de sa position dans la ville du roi dont l'autorité lui assurait un rôle primordial dans le culte officiel. En Dt 12,13-14, Yhwh qui s'adresse aux fils d'Israël déclare à ce sujet: « Garde toi d'offrir tes holocaustes dans n'importe quel lieu que tu verras ; sinon dans le lieu que choisira Yhwh dans l'une de tes tribus. Là tu offriras tes holocaustes ; et c'est là que tu feras tout ce que moi je te prescris ».

Dans ce sens, la figure d'Ezékias serait-elle relue à la lumière des actes du législateur et pieux roi Josias. Comme le veut la Bible, Josias était revenu à Yhwh en vertu de toute la loi de Moïse qu'il avait réformée et dont les conséquences n'en étaient que plus visibles : il avait débarrassé Juda de ses nombreux autels et unifié le culte rendu à Yhwh au seul sanctuaire de Jérusalem (2R 22-23). Lire par exemple, à ce sujet, C. Seitz, *Zion's final Destiny...*, p. 208. A ce niveau, il convient d'observer l'enjeu d'une différence de points de vue. En effet, malgré l'intérêt de cette comparaison entre Ezékias et Josias, la sémiotique ne permet pas de « savoir » tout cela. Au contraire, elle montre bien la perversion du discours du *rav-shaqeh* qu'une exégèse de type historico-critique ne pourrait indiquer aussi nettement.

¹³ « Devant cet autel vous devez vous prosterner ». Cette parole attribuée à Ezékias ne se trouve nulle part posée dans la Bible. Il est dès lors facile d'y reconnaître une invention destinée à détruire Ezékias, et du même coup à saper la figure de la foi.

e) Ordre : Is 36,8-9

- (8a) *Et maintenant, [négocie avec mon maître le roi d'Ashour] (8b) pour que je donne à toi deux mille chevaux (8c) si tu peux te procurer des monteurs (cavaliers) sur eux (9a) sinon, comment briseras-tu la face d'un simple dirigeant, le plus petit des serviteurs de mon maître (9b) si tu te fies pour ce qui te concerne sur l'Égypte pour des chars et des cavaliers ?*

« Je » a d'abord déconsidéré la confiance de « tu/Ezékias » en Égypte et puis disqualifié sa foi en Yhwh. Dans le passage qui fait maintenant l'objet de notre analyse il pose, en contraste avec le premier dispositif, un second dispositif de parole déployant une figure d'ordre dont l'énoncé porte sur la force de l'appui du roi d'Ashour. A la critique faite à « tu » au sujet de sa confiance en Égypte et de sa foi en Yhwh correspond l'ordre de trouver force dans l'appui de « mon maître, le roi d'Ashour ».

La structure relationnelle entre « tu » et « mon maître » s'ouvre sur une figure de la promesse tournée vers l'avenir (« afin que je te donne deux mille chevaux », 36,8b) en ceci au moins qu'il s'agit d'une promesse dégradée en marchandage. En effet, la négociation avec le maître aussi bien que la promesse du don de deux mille chevaux qui s'en suit ne mettent pas en place une certaine qualité de relations entre les deux acteurs. « Tu » peut négocier et recevoir les deux mille chevaux. Mais il en résulte que le nouveau contexte ne sera pas de nature à améliorer sa situation. En effet, il deviendra à coup sûr vassal du roi d'Ashour. Le paragraphe suivant en fournit la démonstration.

L'acteur avec lequel « tu » est invité à négocier n'est pas son égal. Il est mis en scène sous la figure de « mon maître le roi d'Ashour ». En revanche, « tu » n'est porteur d'aucun titre; il est un personnage quelconque. Tous ses soutiens ayant été balayés, il se trouvera, en cas de négociation, en position de faiblesse. Le processus se fera alors à sens unique. L'un impose sa volonté; l'autre se soumet, s'exécute. Du coup, on observe que la proposition de renforcement de statut somatique qui est faite à « tu » par « je » porte en arrière-fond un déséquilibre énonciatif dont la stratégie est de faire somatiquement tomber « tu ».

Comparée à ce que « tu » attendrait d'Égypte (36,9b), la promesse du don de deux mille chevaux qu'il recevrait de « je » est une figure à la fois quantitative et qualitative. D'abord, le texte ne fournit aucune précision au sujet de chars et cavaliers d'Égypte. En revanche, la figure « deux mille » imprime dans la pensée de l'éventuel bénéficiaire une attitude d'évaluation, de jugement. De fait, « tu » est situé. Il dispose d'un indice quantitatif pour savoir si la proposition de « je » est utile. Dans un second temps, vu le contexte de stratégie d'attaque et de défense, les chevaux constituent un moyen de combat adapté et efficace. Ils sont plus légers et plus rapides que les chars et cavaliers d'Égypte. L'enjeu porte dès lors sur la force offensive. Et si l'armée a disparu du dispositif relationnel mis en place par Eliâqîm, Shevna et Joah en 36,3, elle réapparaît dans le dispositif guerrier construit par la parole de « je ». On pourrait se demander à quoi sert la figure de la relation dès lors qu'elle n'est pas articulée à la paix,

à l'entente, à l'amitié, mais plutôt à la guerre et au négoce. En effet, le don est utile seulement en cas de guerre contre « mon maître » (36,9a). Il s'en suit qu'il est fait dans le dessein d'armer en vue d'éventuels combats. Le discours accuse un contraste entre le niveau somatique et l'énoncé verbal.

Toutefois, on pourrait également se demander s'il faut en fin de compte croire à la proposition de « je » à « tu ». On observe que la question d'appui est du côté des enjeux engagés par celui en qui on met sa foi. Si c'est en Yhwh, « tu » reste dans un ordre de relations rhématique, qui relève d'une structure ternaire en raison de la place qu'y occupe Yhwh¹⁴ ; si c'est dans le roi d'Ashour, il rentre dans un ordre de rapports thématique et conséquemment, il lâche Yhwh, car on ne peut se situer des deux côtés à la fois. Aussi convient-il de remarquer que dans sa stratégie de mettre à l'épreuve l'acteur « tu », « je » cherche à rabattre en binaire thématique, c'est-à-dire en monnaie « cavalcadante », le dispositif rhématique établi, de fait, par la présence pacifique d'Eliâqîm, Shevna et Joah, qui sont sortis « vers lui » en vue d'une rencontre.

f) Mensonge : Is 36,10

- (10a) *Et Maintenant*, (b) *est-ce sans la volonté de Yhwh que je suis monté contre (sur) ce pays pour le détruire ?* (10c) *Yhwh a dit vers moi :* (10d) *monte vers ce pays* (10e) *et détruis-le.*

Ce passage entre en symétrie avec 36,7ab. Il met en place une ouverture du dialogue de « je » avec Yhwh. Du point de vue de sa structure, il est composé d'une énonciation implicite en 36,10ab et d'une parole (un ordre) faussement attribuée à Yhwh en 36,10c-e. Le v. 10ab est une question tandis que le v. 10c-e en constitue la réponse.

Il y a là un jeu d'inversion par rapport au dispositif des v. 36,7ab où la parole de « tu » rapportée par « je » mettait en scène la relation du « nous » à Yhwh : « Et parce que tu diras vers moi : en Yhwh notre Dieu nous croyons ». Maintenant, c'est au tour de « je » d'évoluer avec Yhwh. La déclaration de « tu » ne trouve pas place ici ; elle correspond à un projet opposé. Is 36,10ab aussi bien que Is 36,10c-e inscrivent chaque fois les deux acteurs, « je » et Yhwh, dans un même projet. En 36,10c-e, la relation entre Yhwh et « je » est instaurée en vertu d'une parole de Yhwh à « je ». Mais le texte ne met pas en scène Yhwh parlant à « je ». C'est « je » qui dit que Yhwh lui a parlé (« Yhwh a dit vers moi ») ; il prétend avoir reçu une parole de Yhwh, dont il fait mention à Ezékias. De ce fait, sa position se présente comme ternaire. En revanche, celle d'Ezékias se présente comme binaire, car ne s'autorisant que d'elle-même, sans aucune référence à une parole qui lui serait adressée de la part de Yhwh. Ce phénomène

¹⁴ Le statut rhématique fait pendant au statut thématique. Le rhématique renvoie aux relations intersubjectives, c'est-à-dire aux relations qui définissent des sujets relatifs les uns aux autres. En revanche, le thématique met en place des rapports qui lient un sujet non pas à un autre sujet mais à un objet. Nous nous inspirons notamment de nos notes de cours.

situé « je » comme « vrai prophète », l'envoyé de Yhwh, alors que « tu/Ezékias » serait un « faux prophète »¹⁵.

Mais « je » prétend à tort avoir reçu de Yhwh l'ordre de monter et de détruire. En effet, la parole attribuée à Yhwh en 36,10c-e et qui relaie la parole implicite précédente (36,10ab) ne se lit nulle part dans la Bible comme parole de Yhwh adressée à « je ». Il s'agit ainsi d'un mensonge : cette parole résulte d'une sorte de montage où Yhwh est faussement mis en scène. Ces deux paroles de « je » (36,10ab et 36,10c-e) ne se recourent pas. Elles se contredisent¹⁶. « Monter contre » ne dit pas la même chose que « monter vers »¹⁷. Entre les deux, l'enjeu porte sur le dispositif somatique de force mis en place par « je » comme tentative de détournement du dispositif de la parole qu'il dit avoir reçue de Yhwh. Il y a là une entreprise de déstabilisation particulièrement puissante. « Je/Sennachérib » tend en effet à faire douter « tu/Ezékias » du soutien de Yhwh, au moyen d'un retournement des dispositifs de parole et d'une subversion des figures de force et d'intimidation. L'enjeu visé serait donc l'apostasie.

Bilan

Nous dégageons certains des enjeux énonciatifs de versets que nous venons de parcourir. Nous avons distingué :

¹⁵ D. Janthial, *L'oracle...*, pp. 236-237 ; J. Ferry, *Isaïe « Comme... »*, p. 69, qualifient le *rav-shaqeh* de faux prophète.

¹⁶ Entre les deux énoncés, tout l'enjeu de la différence est davantage porté, dans le TM, par l'articulation de deux prépositions simples (« contre » et « vers ») unies chacune au mot suivant par un maqqef. Cet aspect est souvent passé inaperçu dans des travaux d'exégèse et commentaires en raison de connaissances que l'on a du texte avant toute tentative de lecture. Sur une quinzaine de bibles traduites en français que nous avons consultées, sans compter l'interlinéaire qui est une traduction mot à mot, seules deux, en l'occurrence E. Osty, *La Bible*, Paris, Seuil, 1973 et A. Chouraqui, *La Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003 ont respecté la différence. Les autres, dont la TOB et la BJ les plus lues et les plus commentées en liturgie et en pastorale, ne respectent pas cet écart pourtant bien établi entre les deux mots sur un intervalle très réduit et partant, visible dans le TM.

¹⁷ Les deux syntagmes sont d'un emploi rare dans le livre d'Isaïe. L'expression «monter contre» est employée trois fois en Is 8,7, qui est un oracle de condamnation de Juda et en Is 14,14, qui est une satire contre le roi d'Ashour. On le voit, le contexte de l'un et l'autre passage est celui de jugement de Yhwh, d'abord contre son peuple et ensuite contre les nations. Ce sont les seuls emplois où les formes verbales ont pour sujets grammaticaux Yhwh et le roi d'Ashour, les deux acteurs que l'on retrouve en Is 36,10. On trouve deux autres emplois en Is 60,7 et Is 65,17. Ils se distinguent des deux emplois précédents eu égard aux sujets de leurs formes verbales qui sont d'une part des êtres zoomorphes et d'autre part des éléments cosmiques (ciel et terre). Pour le dire brièvement, l'expression «monter contre» prend l'allure, non pas d'un pèlerinage pour un cheminement nouveau, mais d'une conquête. En revanche, le motif spatial « monter vers » tient chez Isaïe une place non négligeable. Il n'y apparaît que deux fois, d'abord en Is 2,3 puis en Is 36,10 et, chose curieuse, toutes les deux occurrences apparaissent avec des formes verbales semblables (impératif indirect et direct). La première apparition (Is 2,3) appartient à un texte capital de la littérature isaïenne, à savoir Is 2,1-5 qui est un passage eschatologique. Vu du point de vue de la structure formelle, ce texte est généralement considéré par certains commentateurs comme une seconde introduction générale au livre après la vision du début en Is 1,1.

1. L'installation d'un système de parole avec double médiation : le *rav-shaqeh* et son maître comme pôle du « dire » d'une part, Eliâqîm/Shevna/Joah et Ezékias comme lieu d'« entendre » d'autre part (Is 36,4a-c). Il s'agit d'un dispositif de médiations énonciatives qui, assurément, substitue une parole à un conflit armé. Mais qui, en même temps, remplace une simple guerre par une tentative de détournement du roi au moyen d'une forme d'escalade, portée par la perversité du *rav-shaqeh* ;

2. L'énoncé verbal en Is 36,4d-10, comprenant :

- un dispositif somatique développé en deux versants antithétiques : a) la confiance d'Ezékias en Egypte, en 36,5-6 et b) l'appel à négocier avec en échange la promesse d'un embryon d'armée, en 36,8-9 ;

- un dispositif énonciatif également développé en deux versants antithétiques : a) Ezékias parle à Sennachérib de Yhwh et est déclaré se tromper, en 36,7 et b) le roi d'Ashour prétend faussement parler à partir de Yhwh, en 36,10. Il oppose sa position ternaire à celle binaire d'Ezékias. Sennachérib est donc le vrai prophète, l'envoyé de Yhwh. Ezékias ne l'est pas ;

3. un système d'énoncés verbaux référés aux acteurs Ezékias et Sennachérib. Ezékias fait prévaloir sa foi en Yhwh, une attitude que Sennachérib réfute. Pour ce dernier, Ezékias est incohérent. Autrefois, il enlève les autels de Yhwh au profit de « cet autel ». Aujourd'hui, il prétend croire en Yhwh. Il y a de ce fait, selon Sennachérib, incompatibilité entre les deux attitudes ;

4. au niveau de structures, le dispositif énonciatif ternaire prétendu par le discours, d'une part et, la réalité somatique du don de deux mille chevaux promis en échange en vue de la guerre contre « mon maître », d'autre part, ne s'accordent pas. On voit bien que l'intérêt personnel de Sennachérib prime sur le dispositif d'envoi par Yhwh. Il y a, de ce fait, perversion du dispositif prophétique. La position de Sennachérib n'est pas juste. D'où l'apostasie.

En somme, tout l'énoncé verbal est référé au seul acteur *rav-shaqeh*/Sennachérib. Mais les paroles prononcées contrastent avec l'attitude relationnelle visiblement à l'œuvre dans le mouvement spatial d'Eliâqîm, Shevna et Joah. C'est cet enjeu qui y est ciblé. Le discours du *rav-shaqeh* est posé comme un refus; il ne l'engage pas dans une relation déterminée, car il opte pour un autre dispositif, qui est celui de la contre-vérité et qui a comme enjeu un brouillage absolu des repères : le ternaire, qui est le dispositif de parole par lequel Yhwh agit dans l'humain devient binaire, et le binaire devient ternaire. Du coup, l'apostasie signale l'abandon de Yhwh par l'introduction d'une autre parole. C'est comme une invitation au péché originel (Gn 3), à sortir d'une position d'entendre de Dieu en faisant « foi » à une parole qui est contre-vérité, et qui promet des « dividendes » à celui qui trahira la foi première dans laquelle il est établi pour vivre. La punition promise à Sennachérib (37,7) et qui se concrétisera au moment de son meurtre des mains de ses fils (37,38) signale l'écart et la tension entre cette foi première dans laquelle est établi Ezékias et la faute qui visait à l'en écarter, celle commise par le *rav-shaqeh* au nom de son maître Sennachérib.

3. La prise de parole d'Eliâqîm, Shevna et Joah vers le rav-shaqeh (Is 36,11)

- (11a) Mais Eliâqîm, Shevna et Joah dirent vers le rav-shaqeh : (11b)
De grâce, parle vers tes serviteurs araméen (11c) c'est que nous
l'entendons (11d) ne parle pas vers nous judéen (11e) aux (dans les)
oreilles du peuple qui est sur la muraille.

La prise de parole d'Eliâqîm, Shevna et Joah est une demande. Le « parler araméen » appartient au dispositif souhaité par les notables de Juda, le « parler judéen » à la procédure mise en place par le *rav-shaqeh*.

Le « parler araméen » est expliqué en des termes relationnels : l'acteur « nous » l'entend. Il renvoie à la mise en place d'un dispositif qui engage « nous » dans une relation d'« écoute » de la parole de l'autre, à savoir le *rav-shaqeh*. En revanche, la figure « ne pas parler judéen » souligne le paradoxe de l'acte de dire du *rav-shaqeh* qui, dans son adresse à « nous », sollicite l'« entendre » du peuple qui est sur la muraille (« dans les oreilles ») dans l'objectif de le déstabiliser au moyen de la peur. C'est cette tentative de captation du peuple que déjouent Eliâqîm, Shevna et Joah. En ce sens, loin d'être une vraie proposition de relation, le « parler araméen » serait un moindre mal par rapport au fait que le peuple qui est sur la muraille comprenne ce dont il s'agit, et du même coup soit directement impliqué dans le conflit.

En Is 36,3, c'est l'acteur « nous » (alors figurativement représenté par Eliâqîm, Shevna et Joah) qui est sorti en vue de rencontrer celui qui s'est arrêté dans les environs du canal. Quant au peuple, il n'est ni de près ni de loin lié à cette figure de la rencontre. C'est autrement qu'il est posé dans le texte. Il ne bouge pas, il « est sur la muraille ». Le texte ne dit pas qu'il s'y trouve en vue de rencontrer le *rav-shaqeh*. Il est tout simplement mis en place comme tel, sans plus. En conséquence, parler à « nous » « dans les oreilles du peuple » reviendrait à ignorer l'enjeu du mouvement de sortie d'Eliâqîm, Shevna et Joah pour la mise en place d'une action contraire. Contrairement au « parler araméen », le parler judéen revêtirait la marque d'une parole publique, ouverte, qui ne serait pas seulement adressée aux notables de Juda mais aussi au peuple, pris à témoin du conflit dont Yhwh, et non lui, doit être le premier informé. C'est bien cela que fait le *rav-shaqeh* dans la suite du texte quand il réfute la proposition qui lui est faite. En attendant, retenons que l'enjeu de la demande d'Eliâqîm, Shevna et Joah s'accorde avec l'objectif de leur sortie en Is 36,3.

4. La prise de parole du rav-shaqeh : Is 36,12-20

Le *rav-shaqeh* prend successivement la parole, d'abord en Is 36,12 puis en Is 36,13. Les deux actes de parole marquent un refus par rapport à la demande d'Eliâqîm, Shevna et Joah.

Is 36,12

- (12a) Le rav-shaqeh dit : (12b) *est-ce vers ton maître et vers toi que mon maître m'a envoyé* (12c) pour parler *de ces choses (paroles) ?* (12d) *n'est-ce pas contre les hommes assis sur la muraille pour manger leurs excréments et boire leur urine avec vous ?*

Le *rav-shaqeh* s'adresse à « tu », acteur de l'énonciation (12bc), figuré à la fin de l'extrait (12d) par « vous », associé à l'acteur somatique « les hommes ». La demande d'Eliâqîm, Shevna et Joah visait à maintenir à l'écart du conflit « les hommes assis sur la muraille » au moyen de l'usage de l'araméen. Le *rav-shaqeh* n'en fait aucun cas. La réponse qu'il leur donne est une parole qui réproouve au lieu d'entendre. Comme refus, elle témoigne de son enfermement dans une logique d'affrontement sans avoir à se risquer à une attitude d'ouverture aux autres. En effet, il dit n'être envoyé ni « vers ton maître » ni « vers toi » mais bien « contre les hommes assis sur la muraille », une figure qui semble rentrer dans la ligne de l'action de ce que requiert son maître.

Il se dit être envoyé par son maître. Pourtant ce qu'il dit en parlant de sa mission diffère de ce que dit l'énoncé somatique au sujet de son envoi (Is 36,2). Autant dire que l'écart entre la scène d'envoi (Is 36,2) et la réponse qu'il formule à la demande d'Eliâqîm, Shevna et Joah fait place à une interprétation plus ou moins juste de sa mission. En effet le *rav-shaqeh* assigne à sa mission un objectif énonciatif (« parler ces paroles »). Certes, en Is 36,2, il n'est pas délégué pour la parole ; il est envoyé accompagné d'une armée importante. En outre, même si le *rav-shaqeh* dit être « envoyé contre les hommes », il convient de préciser qu'il ne fausse pas la mission qui lui est confiée, mais comme nous venons de le souligner, il reste dans la logique de son maître, car en s'en prenant aux villes, le roi porte également atteinte aux humains qui y habitent (« sont assis sur la muraille »).

La position spatiale des hommes (« assis sur la muraille ») ne semble pas à première vue signifier la verticalité. Si dans un premier temps l'on peut dire qu'elle suggère quelque chose de l'ordre de la paix et de la tranquillité, nous observons néanmoins qu'elle est articulée au fait de manger des excréments et boire de l'urine. Les hommes de Jérusalem croient vivre dans la paix, et pourtant ils sont emprisonnés et condamnés. De la sorte, le *rav-shaqeh* transforme leur position pacifique (assis sur la muraille) en celle d'une sous-humanité indigne de moindre respect, ce qui est là une forme d'insulte. Dans le contexte de ce discours, nous verrons que « être assis sur la muraille » s'oppose à « faites avec moi la bénédiction et sortez vers moi » (Is 37,16cd) qui masque l'appel truqué du roi d'Ashour aux hommes en vue d'une alliance. Autrement dit, c'est la façon dont le binaire voit la position ternaire de paix et de disponibilité, qui transforme les murailles d'une ville fortifiée en lieu de villégiature, de rencontre et d'écoute¹⁸.

¹⁸ On peut, à ce sujet, se référer aux prophéties sur la paix en Is 2,1-5.

Is 36, 13-20

Il s'agit du second discours tenu par le *rav-shaqeh* au nom de son maître Sennachérib. Il est adressé à « vous » (13d). Par rapport à l'adresse à Ezékias, le principe de ce second discours est une tentative pour réduire le positionnement ternaire du peuple dans la confiance à Ezékias, puis dans sa foi en Yhwh. Le *rav-shaqeh* propose un lien binaire : à la reddition du peuple, Sennachérib promet comme contrepartie une rétribution d'objets. Nous lirons d'abord l'énonciation (v. 13-14a), puis l'énoncé verbal dans ses différentes ramifications.

Is 36,13-14

- (13a) *Alors, le rav-shaqeh se tint debout,* (13b) *et il cria (avec) d'une voix forte [en] judéen* (13c) *et dit :* (13d) *Ecoutez les paroles du grand roi, le roi d'Ashour :* (14a) *Ainsi dit (parle) le roi :*

Le fait de se tenir debout définit le rapport du *rav-shaqeh* à l'espace, mais il fait en même temps partie de son énonciation. Car, c'est, plutôt debout que le *rav-shaqeh* va devoir crier d'une voix forte en judéen. Il s'agit-là d'une manière de vaincre la distance physique en vue de se faire entendre, d'établir une relation. Il y a donc d'un côté les énoncés verbaux formulés par l'énonciation et, de l'autre l'ancrage somatique de cette énonciation.

Avant même de dire ce qu'il a à dire, le *rav-shaqeh* crie d'une voix forte en judéen. Sa prise de parole opère le contraire, car il renverse complètement la demande d'Eliâqîm, Shevna et Joah qui lui ont demandé de ne pas leur parler judéen. Du coup, il les exclut de la rencontre qu'il tente d'instaurer, binairement, avec le seul peuple.

Is 36, 14b-20

Cet énoncé comprend :

- a) une mise en garde au sujet de la confiance en Ezékias (14b-c) ;
 - b) une mise en garde au sujet de la foi en Yhwh en 15a-c ;
 - c) une défense en 16a ;
 - d) une explication en 16b-17b ;
 - e) une mise en garde au sujet du dire d'Ezékias sur Yhwh en 18ab ;
 - f) une interrogation critique en 18c-20.
- a) Mise en garde au sujet de la confiance en Ezékias (Is 36,14b-c)
- (14b) *Qu'Ezékias ne vous trompe pas,* (14c) *car il ne pourra vous délivrer.*

Le *rav-shaqeh* souligne le danger de faire confiance à Ezékias. « Vous » est posé en lien avec une énonciation trompeuse d'Ezékias dans un contexte qui exige que l'on se fie à la parole d'un roi somatiquement puissant. Or à en croire Sennachérib, Ezékias ne l'est pas, il ne peut pas délivrer « vous ».

Mais ce que dit le *rav-shaqeh* n'est pas encore d'actualité. Pour l'heure, « vous » n'a pas besoin d'être libéré. Il est paisiblement assis sur la muraille, ce qui est une attitude d'indifférence envers le *rav-shaqeh* et de confiance à Ezékias son roi ; il n'est pas assiégé. Il y a donc une mise en scène verbale contraire à la « réalité » somatique, et qui constitue, pour Sennachérib, une tentative de captation du lien qui unit « vous » à Ezékias. Ce lien porte sur la foi en Yhwh.

b) Mise en garde au sujet de la foi en Yhwh (Is 36,15a-c)

- (15a) *Qu'Ezékias ne vous persuade pas de croire vers (en) Yhwh disant :* (15b) *Certainement, Yhwh nous délivrera,* (15c) *cette ville ne sera pas donnée dans la main du roi d'Ashour.*

L'argumentaire remonte d'un cran. Le *rav-shaqeh* abandonne la scène humaine pour la scène divine. Après avoir mentionné l'incapacité d'Ezékias à délivrer « vous », il s'en prend à Yhwh et à sa capacité libératrice.

Revenons sur l'écart qui existe entre l'énonciation et la réalité somatique. Nous en avons déjà parlé au sujet de l'acteur « nous » dans le verset précédent. Etant assis sur la muraille, sa position ne traduit nullement la situation de siège dont parle le *rav-shaqeh*. Elle reflète une attitude de paix et de tranquillité. Il en est de même de « cette ville ». En effet, le *rav-shaqeh* demande à « vous » de ne pas se laisser persuader par Ezékias dont l'acte de dire porterait sur l'impossibilité pour « cette ville » de tomber « dans la main du roi d'Ashour », expression que le texte interprète comme figure spatiale de puissance. Or « cette ville » est posée à l'écart, le *rav-shaqeh* n'y a pas eu accès, le dispositif thématique de guerre ne s'y est pas déroulé. Il est donc impossible de parler de sa chute éventuelle tant que le combat somatique n'y a pas eu lieu. La mise en scène verbale du *rav-shaqeh* passe ainsi de la tentative de captation de la confiance de « vous » en Ezékias (36,14bc) à celle de captation de la foi (croire) de « vous » en Yhwh.

c) Défense (Is 36,16a)

- (16a) *N'écoutez pas vers Ezékias*

Le v. 16a est une figure de défense. L'enjeu porte sur l'entendre de l'acteur « vous », une dynamique qui, selon le *rav-shaqeh*, constitue le lieu même de la délivrance et/ou de la perte du « vous ». Par conséquent, il montre à « vous » la direction à suivre. Au v. 13, il a exclu Eliâqîm, Shevna et Joah de la rencontre. A présent, il entend se retrouver dans un face-à-face avec « vous », le peuple.

Mais il n'y a pas qu'Eliâqîm, Shevna et Joah. Ceux-ci jouent le rôle d'intermédiaires. Ils sont des porte-paroles d'un autre, Ezékias, leur maître, qui est articulé au peuple par un lien de parole. Le *rav-shaqeh* l'exclut lui aussi. Du coup, il fait de « vous » un sujet actif et responsable à qui il intime l'ordre de ne pas constituer Ezékias en pôle de dire, qu'il accueillerait par l'écoute. Cette double récusation ne laisse subsister que deux acteurs en vis-à-vis : lui et son maître Sennachérib d'une part, et le peuple seul d'autre part. La position énonciative ternaire qui liait le peuple aux notables et à son roi est complètement inversée par la position somatique binaire que le *rav-shaqeh* et son maître veulent inaugurer avec les hommes assis sur la muraille.

d) Explication (Is 36,16b-17b)

- (16b) *car ainsi dit (parle) le roi d'Ashour :* (16c) *faites avec moi la (une) bénédiction* (16d) *et sortez vers moi* (16e) *afin que vous mangiez chacun sa vigne et chacun son figuier* (16f) *et que vous buviez chacun l'eau de son puits.* (17a) *A mon arrivée* (17b) *je vous emmènerai vers un pays comme le vôtre, un pays de blé et de vin nouveau, un pays de pain et de vignobles.*

L'énonciation de Sennachérib constitue une « contre figure » de la promesse. Le v. 16b fait pendant au v. 16a (« N'écoutez pas vers Ezékias » vs « car ainsi dit le roi d'Ashour »).

Après avoir tenté de briser les liens de confiance en Ezékias (scène humaine) puis de foi en Yhwh (scène divine), le *rav-shaqeh* propose à « vous » un troc binaire qui remplace la relation par un rapport d'objets. De même qu'il l'a fait avec Ezékias en 36,8, le *rav-shaqeh* opte pour une stratégie de mise à l'épreuve du peuple. Sa proposition de vigne et de figuier à manger ainsi que de l'eau à boire est à ce discours ce que la monnaie « cavalcadante » l'est au discours précédent. En outre, elle fait un écho inversé à la nourriture d'excréments et d'urine associée aux hommes assis sur la muraille. En fait il s'agirait, une fois de plus pour le *rav-shaqeh*, de rabattre en binaire thématique le dispositif rhématique dans lequel est inscrit le peuple et où sont impliqués Ezékias et Yhwh. Au v. 17, il est fait au peuple la promesse de le conduire ailleurs, vers un pays où il fait aussi bon vivre. Cette proposition ferait écho, figurativement, à l'armée conduite par le *rav-shaqeh* et qui n'a, jusqu'ici, servi à rien.

Sennachérib semble poser l'exigence, pour « vous », d'établir une relation avec lui. Sa parole d'ordre « faites avec moi une bénédiction et sortez vers moi » impose une rencontre qui ressemble à une « reddition » binaire. En effet, la promesse de nourriture et de boisson fait écho à celle du serpent du récit de la chute d'Adam et Eve (Gn 3). Elle tend à faire sortir « vous » des conditions normales d'existence où l'espace ouvert par la confiance ternaire en Ezékias puis en Yhwh est remplacé par un rapport aux objets, qui est une promesse sans aucune garantie.

e) Mise en garde au sujet du dire d'Ezékias sur Yhwh (Is 36,18ab)

- (18a) Qu'Ezékias ne vous berce pas disant : (18b) Yhwh nous délivrera.

Nous l'avons dit, « nous » n'est pas assiégé, pas plus qu'il se sent inquiété. Il est assis comme si rien ne se passait autour de lui. Mais le *rav-shaqeh* ne cesse de parler de sa délivrance. D'un point de vue énonciatif, le *rav-shaqeh* pousse sa tentative de captation de croire au bout. Il y a là une « contre figure » de la prophétie biblique, car la foi en Yhwh, dans sa puissance libératrice, est qualifiée ici comme illusion trompeuse.

f) Interrogation critique (Is 36,18-20)

- (18c) *Ont-ils délivré les dieux des nations chacun son pays de la main du roi d'Ashour ?* (19a) *Où sont les dieux de Hamath et Aram ?* (19b) *Où sont les dieux de Sepharvaim ?* (19c) *et quand ont-ils délivré Samarie de ma main ?* (20a) *(dans) parmi tous les dieux de ces nations, lesquels ont délivré leurs territoires de ma main ?* (20b) *Quand Yhwh délivrera-t-il Jérusalem de ma main ?*

Cette scène somatique met en parallèle les dieux des nations, d'une part, et Yhwh, d'autre part. Les dieux sont situés dans le passé, Yhwh est quant à lui situé dans le présent. Le passé fait fonction de mémoire. Il est rappelé à l'intention du « vous » dans le contexte de sa vie actuelle où il lui est assuré que Yhwh est capable de le délivrer de la main du roi d'Ashour.

Le grand nombre de dieux des nations dans le passé contraste avec la singularité de Yhwh dans le présent (pluralité vs unicité)¹⁹. Combattre contre les dieux des nations ne pouvait être des plus faciles. Sennachérib l'a emporté ; il les a vaincus. Yhwh est seul, le travail ne sera donc pas de longue haleine ; Sennachérib l'emportera également. D'ailleurs, on peut observer que dans le v. 19, l'enjeu porte sur l'absence spatiale et temporelle de l'acteur « dieux ». Les dieux n'ont jamais rien fait. S'ils existaient, ils auraient délivré leurs nations respectives. Or, ils ne l'ont pas fait, ils ont échoué.

Entre Yhwh et les dieux des nations, la question porte moins sur l'échec des dieux que sur la mise en place d'une profession de foi d'athéisme qui « range » Yhwh au nombre de tous les « faux » dieux adorés parmi les nations.

L'interrogation de Sennachérib met en place la figure « Jérusalem ». Or, dans la parole attribuée à Ezékias, en 15c, il est question de « cette ville ». Mais dans l'adresse à « vous », la parole attribuée à Sennachérib passe de l'anonymisation à la désignation. En effet, « cette ville » devient Jérusalem, le lieu étant désigné par son nom propre. Il y

¹⁹ Cette structure (pluralité vs unicité) est implicite à ce niveau du texte. Elle intervient en creux, comme un enjeu de la démonstration visée par le *rav-shaqeh*. Elle sera faite positivement au moment de la défaite du *rav-shaqeh* et de son maître Sennachérib.

a, de ce fait, réduction du statut de Jérusalem. De même que Yhwh fait nombre avec les dieux des nations, ainsi Jérusalem n'est pas à différencier de villes détruites : Hamath, Aram, Sepharvaim. L'effet de la désignation est sans doute considérable. Il souligne bien la figure d'intimidation mise en place par Sennachérib pour obtenir une « apostasie » qui serait en l'occurrence une défection massive du peuple par rapport à son roi.

Bilan

A la différence de la première prise de parole qui a marqué l'installation d'un système de parole avec double médiation, celle de 36,12-20 constitue une réponse à la demande d'Eliâqîm, Shevna et Joah (36, 11). La demande est une proposition d'ouverture. La réponse qui s'en suit est un refus.

L'énonciation passe du ternaire au binaire et de la vérité à la contre-vérité. L'énoncé construit en cascade un dispositif de rupture de confiance et du coup, pose la nécessité du dispositif binaire de reddition. Le *rav-shaqeh* cherche à mener le peuple jusqu'au reniement des piliers fondateurs de son existence : la confiance en Ezékias et la foi en Yhwh, « origine » et « fin » de toutes choses.

5. « Ils » garde silence suite à « l'ordre du roi » (Is 36,21)

- (21a) *Mais* ils gardèrent silence (21b) *et* ils ne lui répondirent pas une parole (21c) *car* l'ordre du roi, lui, disait (était pour dire) : (21d) *vous ne répondez pas*

Les deux énonciations des v. 21ab sont suivies d'une explication en 21c, qui ouvre un second niveau de parole.

En 21ab, l'acteur « ils » est qualifié d'un point de vue énonciatif : d'une part, il garde silence et d'autre part, il ne répond pas à « lui/le *rav-shaqeh* ». Ce comportement n'est pas l'équivalent de « ne pas dire », mais d'« un dire non articulé ». Du coup, l'attitude de « ils » fait contraste avec celle du *rav-shaqeh* qui est caractérisée par des multiples prises de parole au nom de son maître Sennachérib (parler/*rav-shaqeh* vs silence ou ne pas répondre/« ils »). La logique du récit de la Genèse se poursuit, mais sous un autre angle, positif, qui peut être interprété comme une préfiguration du récit des tentations de Jésus au désert (Mt 4,1-11 ; Lc 4,1-13). Confronté à la logique de parole binaire du *rav-shaqeh*, « ils » se tait.

Le silence observé par « ils » n'est pas un simple refus de répondre. Il s'enracine dans la parole du roi (Ezékias) et du coup, inscrit « ils » dans un espace énonciatif autre que celui du *rav-shaqeh* et de son maître Sennachérib. « Ils » est au départ posé dans l'« entendre », c'est-à-dire à partir d'un rapport d'écoute dans sa relation avec le roi qui lui a donné un ordre à exécuter : « car l'ordre du roi disait : vous ne répondez pas » (36,21cd). Son silence et le fait de ne pas répondre révèlent ce dont il est la figure :

figure d'un corps en relation avec le roi à la parole duquel il s'est ajusté, ce qui construit une figure d'obéissance, laquelle le prémunit contre la « tentation ».

D'ailleurs, il est étonnant de constater que « ils » fait nettement plus que ce que requiert le roi (Ezékias). En effet, le roi lui a demandé de ne pas répondre. Pas plus. Mais on observe qu'il garde silence. Or, garder silence est à la fois une forme énonciative mais aussi le reflet d'une attitude, d'un mode d'être. De plus, l'ordre de ne pas répondre est renforcé par la figure de parole, qui marque le contraste avec la manière de faire du *rav-shaqeh*. Au lieu de ne pas répondre (ce que lui a demandé le roi), il ne répond parole. De cette manière, il ne s'éloigne pas du roi, pas plus qu'il ne le contredit : sa position énonciative face au *rav-shaqeh* le situe dans une fidélité créatrice par rapport à l'ordre donné par le roi.

3.4. Quatrième division : L'espace de la rentrée d'Eliâqîm, Shevna et Joah (Is 36,22)

- (22a) rentrèrent Eliâqîm fils d'Hilqiâhou, qui (est) sur le palais, Shevna le secrétaire et Joah fils d'Asaph, le notaire, auprès d'Ezékias
(22b) les vêtements déchirés (22c) et ils racontèrent à lui les paroles du *rav-shaqeh*.

Eliâqîm, Shevna et Joah n'occupent plus la même position spatiale. Etant d'abord sortis « vers lui/le *rav-shaqeh* », les voilà rentrés « auprès d'Ezékias », un retour porté par l'adhésion de « ils » qui, face au flot de paroles du *rav-shaqeh*, a gardé silence, n'a rien dit.

Le fait de rentrer « auprès d'Ezékias » les vêtements déchirés n'exclut peut-être pas l'hypothèse qu'Eliâqîm, Shevna et Joah aient manifesté une attitude de deuil à cause des paroles du *rav-shaqeh* ressenties comme un acte offensant. Ce phénomène pourtant réel dans la Bible ne semble pas être suggéré ici. Les notables de Juda n'ont pas déchiré leurs vêtements. Dans le contexte du présent extrait, nous observons que la figure de « vêtements déchirés » se porte sur l'acte de dire. Elle atteste somatiquement d'un « entendre en deuil » que le texte n'indique pas sur la dimension énonciative. C'est, les vêtements déchirés que les notables parlent à leur maître. Il s'agit d'un état étroitement lié à leur acte de prise de parole.

Bilan

La prise de parole du *rav-shaqeh* est une figure d'attaque, avec pour enjeu majeur la recherche de l'apostasie au moyen du bouleversement des repères existentiels du « vous ». Mais ce dernier ne se pas laisse fléchir, il ne bascule pas dans le piège qui lui est tendu, il ne s'inscrit pas dans l'ordre binaire qui lui est proposé. Le silence qui met en place la figure d'obéissance marque son positionnement au sein d'un espace réservé, interdit d'accès au *rav-shaqeh* qui a prêché pour un résultat inverse : le « silence ». Du point de vue somatique, « ils/vous » s'est ancré sur Ezékias son roi. A sa

suite, Eliâqîm, Shevna et Joah attestent, eux aussi et à leur manière, de l'attentat perpétré par le *rav-shaqeh* contre l'équilibre ternaire, fondé sur la foi en Yhwh. En effet auprès d'Ezékias, ils ne parlent pas de n'importe quelle manière. Ils adoptent une attitude de deuil : les vêtements sont déchirés.

4. TROISIEME SCENE

« *II/Ezékias* » (A) va « à la maison de Yhwh » (E) : *Is 37,1*

- (1a) *Et (il advint) aussitôt que* *le roi Ezékias eut entendu* (1b) *il déchira ses-vêtements* (1c) *se couvrit du (dans le) sac* (1d) *et alla à la maison de Yhwh.*

Il y a accord entre l'entendre du roi et celui des notables. Dans les deux cas, cet entendre produit un même effet, en creux et comme passif pour les notables, et visible et comme actif pour le roi Ezékias. Le roi est destinataire des paroles du *rav-shaqeh* ; les notables ne sont que des intermédiaires, le *rav-shaqeh* ayant parlé « vers eux » pour dire à Ezékias.

La réaction du roi Ezékias est mise en place sitôt que le rapport lui est fait. L'urgence est attestée, car la figure d'instantanéité articule la prise de parole d'Eliâqîm, Shevna et Joah à l'entendre du roi, dans le temps, un entendre qui met en place un faire somatique ancré dans des figures de deuil et de pénitence.

Eliâqîm, Shevna et Joah ont fait le rapport à Ezékias, les vêtements déchirés. Ils ne les ont pas déchirés, avons-nous dit. En revanche, le roi, lui, déchire les siens. Le geste du roi est ici un accusé de réception, signifiant que la parole du *rav-shaqeh* est arrivée à son lieu d'adresse. Le roi met en place la figure de deuil.

Les vêtements ont une fonction spatiale; ils sont faits pour couvrir le corps. Le roi qui déchire les siens laisse à découvert son corps qu'il couvre du sac. Le sac dont il se couvre n'a rien à voir avec sa dignité royale. Il l'est pour d'autres préoccupations que celles habituelles qu'une société reconnaît à son roi. Informé des paroles du *rav-shaqeh*, le roi ne reste pas égal à lui-même. Il ne recourt absolument pas au pouvoir, ni politique (envoi des ambassadeurs) ni militaire (levée d'une armée), mais donne à la crise une portée religieuse : il assume somatiquement le deuil et la pénitence par ses habits déchirés et le port du sac, et va à la maison de Yhwh.

5. QUATRIEME SCENE

« *II/Ezékias* » (A) envoie *Eliâqîm, Shevna et le grand prêtre* (A) « auprès d'Isaïe » : *Is 37,2-7*

- (2) *Il envoya Eliâqîm, qui (est) sur le palais, Shevna le secrétaire et le grand prêtre, s'étant couverts (dans les) des sacs, auprès d'Isaïe, fils d'Amos, le prophète.*

Il y a deux mouvements parallèles, celui d'Ezékias vers Yhwh (la maison de Yhwh), et l'envoi des messagers vers Isaïe. De part et d'autre, il y a mise en place de la justesse du positionnement du roi de Juda par rapport au dispositif ternaire de la parole de Yhwh.

Ezékias envoie Eliâqîm, Shevna et le grand prêtre. Joah disparaît, le grand prêtre, l'homme du culte, entre en scène aux côtés d'Eliâqîm et Shevna. Le texte ne le montre pas dans l'exercice de ses fonctions. En effet, on ne le voit pas présider un culte. Ici, il représente un certain ordre social. Sa présence viserait à situer la délégation dans le décor socioreligieux « auprès d'Isaïe, fils d'Amos, le prophète ». Isaïe est un espace humain au service de Yhwh. Comme le roi Ezékias, les envoyés se sont eux aussi couverts des sacs. C'est comme si la pénitence devenait un mode d'être auprès de Yhwh. Le port des sacs est ici une attestation d'envoi. Ils sont le porte-parole de celui qui l'a porté en premier et qui les envoie « auprès d'Isaïe ».

Isaïe, avons-dit, a une fonction d'espace mais il est aussi acteur. Son nom constitue d'office une référence évidente à l'action de Yhwh. Il signifie « Yhwh sauve ». Comme acteur, il dispose d'une double qualification dans le texte. Il est situé par rapport à une généalogie : il est fils d'Amoç, et donc posé en lien avec l'humanité, d'une part. Il est prophète, et donc l'homme inspiré par Yhwh en vue de parler en son nom, d'autre part. De ce fait, Isaïe fait la jonction entre Yhwh et la race des hommes. Sa mission établit et concrétise la rencontre ainsi que l'ouverture entre les deux sphères.

- (3a) Ils dirent vers lui: (3b) Ainsi dit (parle) Ezékias: (3c) *Jour de détresse, de châtement et de honte, ce jour !* (3d) *parce que les enfants sont arrivés jusqu'à l'ouverture* (3e) *mais (il n'y a) pas de force pour accoucher.* (4a) Peut-être entendra-t-il Yhwh ton Dieu les paroles du rav-shaqeh (4b) *que le roi d'Ashour, son maître, a envoyé pour discréditer le Dieu vivant* (4c) *Qu'il réproue les paroles* (4d) qu'il a entendues Yhwh ton Dieu (4e) *Et que tu élèves (faire) une prière* (4f) *en faveur du reste qui existe.*

L'acteur « ils/Eliâqîm, Shevna et le grand prêtre » parle « vers lui/le prophète » au nom d'Ezékias (37,3ab). La parole (37,3c-4) elle-même comprend :

- une lamentation argumentée (3c-e) ;
- une expression d'espérance (4ab) ;
- une prière directe (en style indirect) à Yhwh (4cd)
- et enfin une supplique pour une supplication (4ef).

Elle s'ouvre sur une figure temporelle : « jour ». Ce jour n'est assurément pas celui que célèbre le croyant dans le psaume 118,24, qui est ce jour que fit Yhwh au profit de son peuple, un jour de fête et de joie. Il s'en différencie. Le v. 3de en précise l'enjeu : l'inquiétude du roi qui parle comme un père au profit de ses enfants prend racine à ce point de naissance qui coince, faute de force. La vie n'est pas loin, elle est là, à la porte, au point de sa manifestation, mais « ce jour » rend impossible son éclosion,

empêche l'ouverture sur l'avenir. Il faut trouver un remède à la situation, mais le roi est en situation d'impuissance et la force fait défaut dans le monde des humains (37,3e). Il en est conscient et à l'inverse d'Is 39,2 où on le verra mettre en évidence sa force et sa splendeur, ici Yhwh représente pour lui l'unique recours.

Ezékias en appelle donc à l'origine et à la puissance de vie. Il reconnaît en Isaïe l'homme de la situation. Yhwh semble présent à travers la présence du prophète. Ezékias parle à Isaïe de « Yhwh ton Dieu » (37,4ad). D'où la mise en place d'un nouveau dispositif ternaire, établi cette fois entre les scènes humaine et divine.

Le roi d'Ashour avait envoyé le *rav-shaqeh* « de Lachish en direction de Jérusalem auprès d'Ezékias avec une armée importante » (36,2). Il ne l'avait pas envoyé discréditer Yhwh comme le dit Ezékias en 37,4b. Mais ce que dit Ezékias tient à l'initiative du *rav-shaqeh* qui a transformé la guerre somatique en dispositif énonciatif et en incitation au blasphème : c'est une guerre du « croire ». Dans ce sens, l'enjeu de l'affirmation d'Ezékias porte sur le mauvais positionnement de l'envoyé du roi d'Ashour en fonction du seul dispositif ternaire. Pour lui, le *rav-shaqeh* a insulté le Dieu vivant. Du coup, au « lieu » où ont été entendues les paroles de blasphème, la décréation imposant un ordre binaire²⁰ à la place d'un dispositif ternaire de paix, Ezékias voit que seul Yhwh peut répondre. Aucun humain ne fait le poids, il faut la puissance de vie de Yhwh, seule capable de faire taire la peur provoquée par l'ampleur des paroles blasphématoires du *rav-shaqeh* en répondant lui-même à cet affront.

- (5) *Les serviteurs du roi Ezékias arrivèrent auprès d'Isaïe.* (6a) Isaïe dit vers eux : (6b) *Ainsi* vous direz vers votre maître : (6c) *Ainsi* parle Yhwh : (6d) *n'aie pas peur à cause de (de devant) paroles* (6e) que tu as entendues (6f) *quand* les sujets du roi d'Ashour m'ont insulté. (7a) *Voici: je vais mettre en lui un souffle* (7b) il entendra *une nouvelle* (7c) *et il retournera vers son pays* (7d) *et je le ferai tomber par l'épée dans son pays.*

En 37,2, Eliâqîm, Shevna et le grand prêtre sont chargés de transmettre un dire. Ici, ils sont appelés « serviteurs », et sont chargés de recevoir la réponse d'Isaïe. Il y a donc un double dispositif, distinguant d'un côté la fonction du « dire » et de l'autre celle de l'« entendre ». Il s'agit d'une extrême distinction, qui fait pendant à l'extrême confusion de la parole du *rav-shaqeh*. La posture ternaire de la parole fondée sur la foi en Yhwh prend sens par différence avec la position de parole binaire du *rav-shaqeh*.

Le dispositif de réponse est dédoublé en hauteur : il y a empilement de paroles. Isaïe parle « vers eux ». D'une part il charge « vous/serviteurs » d'un « dire » au futur (« Ainsi vous direz vers votre maître »). D'autre part Yhwh rassure le roi en lui parlant au présent (« Ainsi parle Yhwh »). L'énoncé de la parole de Yhwh est aussi constitué d'un double dispositif. Is 37,6d-f qui est au présent est un ordre, Yhwh s'y adresse

²⁰ C'est la logique du serpent au jardin d'Eden (AT) et du diable dans le désert auprès de Jésus (NT).

directement à « tu/Ezékias ». En revanche, Is 37,7 qui est une ouverture sur l'avenir est une parole de promesse, Yhwh y parle de « lui/le roi d'Ashour ».

En Is 37,6d-f, il est demandé à Ezékias de ne pas avoir peur. En effet, avoir peur suggère qu'il y a eu menace. Et cette peur est associée aux paroles que « tu/Ezékias » a entendues « lorsque les sujets du roi d'Ashour m'ont insulté ». Entre Sennachérib et le *rav-shaqeh*, les positions diffèrent et se ressemblent. Le roi d'Ashour est situé sur le plan somatique alors que le *rav-shaqeh* (les serviteurs du roi) est comme son double énonciatif.

Le *rav-shaqeh* a parlé, mais Ezékias a entendu des paroles qui constituent des insultes à l'endroit de Yhwh en qui il croit. Le dispositif est celui d'une délégation, d'autant que le roi de Juda joue le rôle d'une espèce de « lieutenant » ou de témoin de Yhwh dans le monde des humains.

En Is 37,7, Yhwh promet de mettre l'acteur « souffle » dans l'espace « en lui/le roi d'Ashour ». Sennachérib s'est violemment emparé de « toutes les villes fortifiées de Juda ». Il s'est également dit plus fort qu'Ezékias dont la force réside dans sa foi en Yhwh. « Solide », il semblait avoir le vent en poupe. Il n'est pas une « ville fortifiée » mais un lieu humain fortifié par l'estime qu'il se porte à lui-même. Il est la grandeur qu'il s'attribue, car il ne se définit pas par rapport à Yhwh. Maintenant, c'est Yhwh qui s'emparera de lui ; il mettra « dedans » de lui un « souffle », une figure située du côté du divin. Le lieu humain « Sennachérib » sera donc conquis. D'où une logique spatiale inverse de la précédente : Sennachérib remontera chez lui, et là ce sera lui qui périra. Le sort qui l'attend fait donc contraste avec son projet de captation de tout et de tous. C'est comme si la logique de mort qui l'anime devenait, dès lors, perceptible en tant que Yhwh la retourne contre lui.

6. CINQUIEME SCENE

Retour (E) du rav-shaqeh (A) : Is 37,8-9b

- (8a) Le rav-shaqeh retourna (8b) Il rencontra le roi d'Ashour combattant face à [sur] Libnah (8c) car il avait entendu (8d) qu'il était parti de Lachish. (9a) En effet, il avait entendu sur (au sujet de) Tirhaqah, roi de Kûsh : (9b) il est sorti pour te combattre (combattre contre toi).

Le retour du *rav-shaqeh* vers Sennachérib est une rencontre symétrique aux deux scènes précédentes. Là où Ezékias va jusqu'à la maison de Yhwh et les notables sont envoyés vers Isaïe, le *rav-shaqeh* revient vers son maître. Du coup, l'enjeu porte sur la mise en place du dispositif de médiations énonciatives construit entre Yhwh d'une part et le roi d'Ashour d'autre part.

Envoyé par son maître « en direction de Jérusalem auprès du roi Ezékias », le *rav-shaqeh* n'a pas réussi à s'emparer de l'espace ternaire où viennent d'interagir le roi Ezékias et le prophète Isaïe, porte-parole de Yhwh. Construit en retrait vis-à-vis de

l'espace politique des nations, le jeu du rapport binaire de guerre ne peut y avoir lieu. Contrairement au motif de son envoi, le *rav-shaqeh* se trouve dans un espace vide, personne ne pouvant répondre à sa parole (« ils gardèrent silence »), et ne peut dès lors rien attraper.

A son retour, il rencontre son maître en guerre contre Libnah. Sennachérib est en train de faire ce que le *rav-shaqeh* n'a pu faire lorsqu'il l'avait envoyé « en direction de Jérusalem auprès du roi Ezékias ». Mais le maître est parti de Lakish parce qu'il avait entendu que le roi de Kûsh est sorti pour le combattre. Il s'est déplacé suite à une « rumeur ». Le dispositif somatique de guerre gagne ainsi le niveau de l'énonciation. Sennachérib n'est plus dès lors seulement déterminé sur le seul plan du rapport binaire somatique. Il y a aussi le rapport à la parole (l'« entendre »), ce qui marque peut-être le début d'une situation nouvelle, en rapport avec la prophétie relative au souffle qui devra l'habiter.

C'est également par oui-dire que le *rav-shaqeh* apprend le départ de son maître de Lachish. Il y a d'abord dédoublement du dispositif mais à deux niveaux différents. Le *rav-shaqeh* serait dans l'énonciation, ce que son maître est dans le somatique. Tous deux représenteraient une dimension binaire, caractérisée par une logique de domination universelle. Il y a là l'indice d'une articulation, le somatique binaire (représenté par le roi) étant ce qui fonde la prise de parole tordue du *rav-shaqeh*. Ensuite, les deux dispositifs se croisent : le *rav-shaqeh* ainsi que son maître ont entendu, mais à des moments différents. Au terme, il devient intéressant d'observer que le *rav-shaqeh* revient à son ancrage somatique (Sennachérib) juste lorsqu'Ezékias va vers Yhwh et envoie des notables vers Isaïe. Il y a, de ce fait, construction des dispositifs antithétiques. D'un côté, on voit jouer l'origine et les relais de la parole de vie et de l'autre, le commencement et les accrochages d'une parole falsifiée, et qui conduit à la mort. Par rapport à ce dernier aspect, on dirait qu'il intervient, entre Sennachérib et le *rav-shaqeh*, une logique de « signe » : l'énonciation du *rav-shaqeh* manifeste la logique de mort de son maître, et ses énoncés en déploient des figures explicites.

Bilan

Is 37,1-9b construit un dispositif antithétique (« aller vers la maison de Yhwh »/« envoyer vers Isaïe » vs « retour du *rav-shaqeh* »). L'énonciation résiste à passer du ternaire au binaire. Ezékias ne donne pas « foi » à l'invitation du *rav-shaqeh*, qui est une demande de sortir d'une position d'« entendre » de Yhwh pour faire crédit à une parole de mensonge. Il se tourne vers Yhwh, par la mise en place d'un double mouvement parallèle : le départ à la maison de Yhwh d'une part, et dans le même temps, l'envoi des notables vers le prophète Isaïe d'autre part. Cette énonciation construit un dispositif de guerre du « croire » et non de guerre « somatique ». Dès lors, on voit jouer de son côté l'origine et les relais de parole de vie tandis que du côté de Sennachérib, on voit jouer le commencement et les accrochages d'une parole de mort. Un face-à-face se construit entre la puissance divine et le pouvoir humain.

7. SIXIEME SCENE

« *Il/le roi d'Ashour* » (A) *envoie des messagers* (A) « *auprès d'Ezékias* » (E) : *Is 37,9c-14ab*

Le critère de découpage de cette scène est énonciatif. Nous distinguons trois niveaux : énonciatif (Is 37,9c-10), verbal (Is 37,10b-13) et somatique (Is 37,14ab).

Enonciation

- (9c) Ayant entendu (9d) *il envoya des messagers auprès d'Ezékias*
disant : (10a) *Ainsi* vous direz vers Ezékias le roi de Juda disant :

Il y a instantanéité des actions. Sennachérib a d'abord entendu. On ne sait pas ce qu'il a entendu puisque rien ne renvoie à un contenu précis. Tout ce que nous pouvons dire, c'est que cet « entendre » a pour effet direct l'envoi des messagers auprès d'Ezékias. Sur ce point, l'« entendre » de Sennachérib diffère de celui d'Ezékias. En effet, la façon d'être et de réagir du roi de Juda le situe dans un contexte de rapport à Yhwh. Après avoir entendu les paroles du *rav-shaqeh*, Ezékias se tourne vers Yhwh dans une attitude de deuil et de pénitence (Is 37,1). A l'inverse d' Ezékias, Sennachérib ne renonce pas à sa tentative de conquête universelle. Un premier signe a échoué. Au lieu de réfléchir à cet échec en interprétant le signe, il persévère et renvoie un second signe. Il fait disparaître le *rav-shaqeh*, et pour mener à bout sa mission, il envoie des messagers. De la sorte, il refuse d'entendre et de se convertir en renonçant à son projet impie²¹. C'est ainsi qu'il « creuse sa tombe », car comme le montrera la suite du texte, il périra par l'épée.

A la différence de la première délégation, les messagers ne sont pas accompagnés d'une armée importante. Il y a changement de procédure, car ils sont chargés de transmettre un « dire » (« ainsi vous direz »). Leur mission n'est pas somatique mais énonciative. L'échec de la force brute (somatique) a entraîné une autre stratégie de démoralisation de l'adversaire par atteinte à sa foi. En effet « auprès d'Ezékias », ils devront « dire en disant ». C'est comme si Sennachérib les invitait à parler plus. Du coup, nous observons que Sennachérib est monté d'un cran tant du point de vue somatique que du point de vue énonciatif : il n'est pas seulement question d'une seconde ambassade ; celle-ci est doublée d'un dire au carré.

Enoncé verbal

Le principe de ce discours ressemble à celui de l'adresse au peuple. Les deux prises de parole de Sennachérib se succèdent selon un ordre qui marque le renforcement de la logique d'intimidation en vue d'obtenir une « apostasie ». Il y a eu d'abord

²¹ Sennachérib agit de la même manière que Pharaon, le roi d'Égypte, qui s'obstinait à se convertir malgré la multiplication de signes (les plaies) de la part de Yhwh (Ex 7-13).

tentative de réduction du positionnement du peuple dans sa confiance à Ezékias, son roi, et dans sa foi en Yhwh, son Dieu. Ici, nous observons que Sennachérib monte d'un cran. Il s'en prend au positionnement de l'un des piliers de l'existence du peuple, en l'occurrence Ezékias, dans sa relation à Yhwh en qui il croit. Tandis que le peuple a résisté contre la tentation par son obéissance à la parole du roi, donc par une attitude de confiance, Ezékias résiste, lui, par son recours à Yhwh, c'est-à-dire par une attitude de foi. Dans les deux cas, c'est la même logique qui continue : Sennachérib cherche à porter atteinte au lieu de la résistance, qui est la confiance.

Le discours comprend : a) une mise en garde en 37,10b-10d et b) une interrogation critique en 37,11-13. Comme exemplaire du discours de Sennachérib, nous le lirons en tension avec le discours « inventé » du *rav-shaqeh*, ce qui permettra de voir, *a posteriori*, si le *rav-shaqeh* a menti, ou a interprété (juste ou de façon désajustée) le projet de son maître.

a) Mise en garde (10b-d)

- (10b) Qu'il ne te trompe pas ton dieu (10c) *en qui tu crois* disant : (10d) *Jérusalem ne sera pas donnée dans la main du roi d'Ashour.*

Du peuple à Ezékias, Sennachérib pousse à fond son projet de captation de « croire », au moyen de renforcement du doute et de l'intimidation. Ici, l'attaque concerne le « dire » de foi d'Ezékias (« ton Dieu en qui tu crois »), foi dans laquelle se fonde son espérance. Cette attaque porte sur une comparaison entre l'énoncé porté par ce dire (« Jérusalem ne sera pas donnée dans la main du roi d'Ashour ») et la réalité somatique des différentes villes tombées entre les mains du roi d'Ashour malgré la protection qu'elles croyaient recevoir de leurs dieux. En ce sens, l'énonciation de foi d'Ezékias est donc mise en cause en tant qu'imaginaire. Pour Sennachérib, la foi d'Ezékias ne correspond pas à la réalité des faits. Il y a là atteinte au croire, en tant qu'il fonde la force d'Ezékias dans le concert des nations.

b) Interrogation critique

- (11a) *Voici !* Tu as entendu (11b) *ce qu'ont fait les rois d'Ashour à tous les pays pour les détruire [les ayant détruits]* (11c) *et toi tu seras délivré ?* (12a) *Les dieux des nations, ont-ils délivré [elles/les nations]* (12b) *que mes pères ont détruites (battues) ?* (12c) *Gozan, Haran, Reseph et les fils d'Eden qui [sont] à (dans) Telassar ?* (13a) *Où est le roi d'Amath ?* (13b) *et le roi d'Aram ?* (13c) *et le roi de la ville de Sepharvaim, de Hena et de Iwwah ?*

Comme l'adresse du *rav-shaqeh* à Ezékias et au peuple, le discours de Sennachérib reprend les figures de la défaite et de la déconfiture des nations (Hamath, Aram, Sepharvaim et Samarie), mais en les retournant du côté d'Ezékias. L'assaut est

énonciatif. En effet, Sennachérib cherche à détruire l'« entendre » d'Ezékias qui est tourné vers Yhwh, en le recouvrant par l'entendre de toutes les défaillances des dieux face à la force du roi d'Ashour. Dans l'énoncé : « et toi tu seras délivré ? », la forme est passive et marque la place de l'innommé. Au fait, « tu/Ezékias » compte sur l'intervention d'un tiers, en l'occurrence Yhwh son dieu, qui représente pour lui le recours suprême, l'unique chance de survie. Or à travers la mise en scène de la défaite des dieux des nations, Sennachérib tend à prouver à Ezékias qu'aucun dieu ne s'est montré capable de délivrer son pays. Du coup, comment en ira-t-il autrement pour lui ? La question posée au sujet des rois au v. 13a met en place un enjeu à la fois spatial et existentiel (« où est ? ») qui suggère la supériorité des rois d'Ashour sur les dieux. Et comme Yhwh fait nombre avec les dieux des nations (Is 36,18-20), Ezékias ferait une erreur de compter sur lui. De ce fait, Sennachérib se met dans une position de démesure absolue et de folie, qui consiste à entrer en conflit avec Yhwh. Une fois de plus, à travers les figures de folie et de démesure, nous retrouvons la structure « unicité de Yhwh » vs « pluralité des dieux », structure niée par Sennachérib, mais qu'affirmera le texte.

Énoncé somatique

- (14a) *Ezékias prit les lettres de la main des messagers* (14b) *il la lut.*

Les messagers sont envoyés pour une mission énonciative (« pour dire »). Mais une fois « auprès d'Ezékias », ils ne parlent pas. Ezékias prend les lettres de leur main, ce qui est une forme d'accusé de réception, signifiant que la parole de Sennachérib est arrivée à son lieu d'adresse : « auprès d'Ezékias ». Les messagers constituent un acteur collectif, et donc une figure d'obéissance collective, dans laquelle ils deviennent « corps » pour la parole du roi. Ils sont nombreux mais il n'y a qu'une main pour tous, celle qui porte les lettres. La main devient ainsi figure de leur présence « auprès d'Ezékias » et de la parole unique du roi Sennachérib, dont ils sont les médiateurs.

La figure de « lettres » est somatique, elle n'est pas énonciative. Elle marque la disparition du « dire » précédent pour construire la figure d'une double lecture. En effet, Ezékias lit du texte dans le texte, ce qui permet aux lecteurs de savoir ce qu'il y a dans les lettres, qu'ils ne lisent pas.

Ezékias prend les lettres de la main des messagers. Mais à partir du moment de la lecture, et donc de son entendre, la figure du pluriel disparaît. Là où il y avait plusieurs lettres, Ezékias n'en lit qu'une. La lecture reçoit comme « une » des lettres plurielles. C'est la perspective de l'unité, où tout est réduit. Mais, il y a aussi, à travers la réception de lettres, le remplacement du « corps » (de Sennachérib) par un « corpus » de texte. C'est comme si en prenant les lettres de la main des messagers, Ezékias recevait le « corps » de Sennachérib ainsi que la totalité de ses paroles. Is 37,14ab présente donc les éléments d'une double réflexion : celle du « dire » (les lettres) et celle de la « lecture ».

8. SEPTIEME SCENE

« *II/Ezékias* » (A) monte « à la maison de Yhwh » (E) : Is 37,14c-20

Nous distinguons trois niveaux : somatique (Is 37,14cd), énonciatif (Is 37,15) et verbal (Is 37,16-20).

Somatique

- (14c) [*Puis*] il monta à la maison de Yhwh. (14d) Ezékias la [*la lettre*] déploya en présence de Yhwh.

Pour la deuxième fois et en des circonstances identiques, Ezékias fait un mouvement vers la maison de Yhwh. Comme en Is 37,1, cette démarche l'inscrit dans un contexte de foi par rapport à Yhwh et non pas à un humain. Ce positionnement le différencie énormément de celui de son homologue Sennachérib, le roi d'Ashour, qui s'enferme lui dans une logique de plus en plus binaire : il a remplacé le *rav-shaqeh* par des messagers qui ne sont que sa « main », puis il s'en est pris ouvertement à Yhwh. En parallèle, Ezékias est de plus en plus ternaire. Il entend juste, et se réfère directement à Yhwh, sans même avoir besoin d'un tiers : il devient lui-même tiers entre les humains et Yhwh, face auquel il se place directement.

Nous verrons qu'Ezékias a aussi sa propre maison (Is 38,1e ; 39,2-6), posée en écart par rapport à la maison de Yhwh. A ce niveau du récit, elle ne compte pas. Seule la maison de Yhwh prend de la valeur, car c'est elle qui est associée au mouvement d'Ezékias : « il monta ». La maison de Yhwh n'est pas un espace vide. Certes, Yhwh y est absent somatiquement, mais sa présence n'est pas à mettre en doute, car c'est « vers lui/Yhwh » qu'Ezékias déploie la lettre. Dans un premier temps, la lettre aurait donc été pliée. Et le fait de la déployer en présence de Yhwh ne suggère pas uniquement que Yhwh est invité à son tour à en prendre connaissance, ou, mieux, à la lire. Ce geste est à comprendre avant tout dans un contexte de foi qui lie Ezékias à Yhwh.

En effet, le fait de déployer la lettre en présence de Yhwh signifie qu'il y a là un danger pour Sennachérib. Il a envoyé des messagers « auprès d'Ezékias » qui, comme lui, est un acteur humain. Mais Ezékias met les choses en place. Comme roi de Juda, il agit et gouverne le royaume au nom d'un autre, Yhwh, qui a choisi la maison de David pour diriger son peuple Israël. A la différence de Sennachérib et Ezékias, Yhwh est un acteur divin. Et c'est en présence de Yhwh qu'Ezékias déploie la lettre. Ezékias devient ainsi médiateur entre Sennachérib qui s'en est pris à lui et Yhwh.

En présence de Yhwh, Ezékias ne déploie pas la lettre pour lui en faire lecture. Il l'a déjà lue. De même, il ne lui fait pas part de sa propre lecture, il ne lui en parle pas, il s'en passe. L'enjeu est en effet d'établir le vis-à-vis entre lui et la présence de Yhwh. Ce vis-à-vis établi par la scène du déploiement de la lettre, la prière peut intervenir.

Enonciation

- (15) *Ezékias pria vers Yhwh en disant :*

Ezékias prie « vers Yhwh ». A la différence d'Is 37,2, l'adresse est ici directe. Ezékias n'envoie pas des notables « auprès d'Isaïe ». Il devient lui-même médiateur. Il y a, une fois de plus, réduction du dispositif de médiation.

La prise de parole d'Ezékias vers Yhwh est qualifiée. Il s'agit d'une prière. Non seulement Ezékias prie mais il prie « en disant ». « Prier » désigne le geste énonciatif, « en disant » introduit un énoncé, qui suit en Is 37,16-20.

Dans cette prière, Ezékias reconstruit l'identité de Yhwh disqualifiée dans les discours de Sennachérib. Pour ce dernier, Ezékias est seul. Yhwh est incapable de le protéger. En ce sens, l'enjeu de la prière porte sur la puissance de Yhwh. Il est développé sous un double aspect : d'abord, la question de la puissance des dieux des nations face à Sennachérib, puis et de façon plus spécifique, la différence de Yhwh d'avec les dieux des nations.

Énoncé verbal

Il comprend : a) des paroles de louange au v. 16 ; b) une demande contre Sennachérib au v. 17 ; c) une relecture critique aux v. 18-19 et enfin e) une demande pour l'acteur « nous » au v. 20.

a) Paroles de louange : 37,16

- (16a) *Yhwh Tsabaoth, Dieu d'Israël siégeant (sur) les chérubins, (16b) seul toi est Dieu pour tous les royaumes de la terre, (16c) toi tu as fait le ciel et la terre.*

Ezékias donne de la grandeur à Celui en qui il croit. Il l'appelle : « Yhwh Tsabaoth », c'est-à-dire Dieu des armées, une nomination qui situe Yhwh dans le contexte des nations où il est opposé au prétentieux roi d'Ashour, Sennachérib.

Yhwh est aussi le « Dieu d'Israël ». Ezékias l'appelle sous ce nom au titre de l'histoire du salut, mais aussi d'une amitié qui date de plusieurs générations. Le fait qu'il siège sur des êtres célestes, appelés chérubins, est symbole de pouvoir. Il est donc roi au ciel, et non pas sur terre où il est Dieu des royaumes (« tous les royaumes de la terre »).

Là où le discours de Sennachérib construisait la pluralité et collection de dieux et de pays, tous indifférenciés par une même négation, Ezékias met tout autre chose : l'unicité et l'universalité de Yhwh, et son rapport à la totalité humaine (« seul toi est Dieu pour tous les royaumes de la terre »). Yhwh n'est pas roi mais il est seul Dieu pour les royaumes (« rois de la terre » vs « Yhwh Dieu »). Les rois habitent la terre (« tous les royaumes de la terre ») qu'ils n'ont pas faite, tandis que Yhwh a fait « le ciel et la

terre ». Si le pouvoir des rois est limité à la terre, celui de Yhwh est encore beaucoup plus étendu, il s'étend aussi bien sur l'espace d'en bas que sur l'espace d'en haut. Du coup, la parole d'Ezékias oppose l'œuvre de création de Yhwh (« ciel et terre ») au projet de captation universelle de Sennachérib.

b) Demande contre Sennachérib : 37,17

- (17a) *Yhwh, tends (ton) l'oreille* (17b) et *écoute* (17c) *Yhwh, ouvre (tes) les yeux* (17d) et *vois* (17e) *Ecoute toutes les paroles de Sennachérib (17f) qui a envoyé blâmer le Dieu vivant*

Il y a ici deux scènes en parallèles : la réaction ternaire d'Ezékias développée autour de la lettre (17a-d) et une parole d'agression (17ef) développée autour du *rav-shaqeh*. La répétition fait un effet de « bis » sur le fond duquel s'évaluera la « troisième histoire de parole » (1 et 2 vs 3), celle d'Is 39 en vis-à-vis de Mérodach-Baladân, fils du roi de Babel.

L'oreille et les yeux sont des figures somatiques du « lire ». Ils sont une « ouverture » de Yhwh sur la scène humaine où ils lui permettent de voir et d'entendre.

Il y a donc ici un développement dans l'énoncé de la scène somatique de la lettre déployée.

A la différence de la demande faite au prophète en Is 37,4 qui rejoint ce que dit l'énoncé somatique d'Is 36,2a au sujet de l'envoi, Ezékias ne dit pas ici que Sennachérib a envoyé le *rav-shaqeh*, mais « a envoyé blâmer ». Le *rav-shaqeh* a disparu. L'enjeu de sa parole à Yhwh porte sur le dispositif d'énonciation, notamment le blâme, qu'il présente comme moyen mis en place par Sennachérib pour entrer en contact avec Yhwh. Les paroles de Sennachérib ne sont pas bonnes, parce que l'acte de dire qui les porte est contesté comme mauvais. En effet, la plus grande distance est posée entre Yhwh et les humains. Malheureusement, Sennachérib a brisé cette distance au moyen du blâme. Il s'en est donc pris à la suprématie de Yhwh, qu'il provoque de toutes les manières, non pas pour se faire son « égal », mais pour montrer que, de même que les dieux des nations, il est incapable de sauver de la main du roi d'Ashour ceux qui comptent sur lui.

Pour la première fois depuis le début du texte, Sennachérib est appelé sous son nom (« Ecoute toutes les paroles de Sennachérib »), aucun titre ne l'accompagne. Ezékias ne dit pas qu'il est roi d'Ashour, ou grand roi, ou maître du *rav-shaqeh*. Il l'appelle simplement Sennachérib. Autrement dit, il le vide de titres qui lui sont attribués dans les passages précédents pour en faire un homme quelconque. Il est à noter que cet écart apparaît dans le contexte de la prière d'Ezékias dont l'enjeu porte sur la royauté de Yhwh (« assis sur les chérubins »). Ezékias sollicite de la part de Yhwh l'écoute de toutes les paroles de l'acteur Sennachérib (« Yhwh » vs « Sennachérib »). Il ne l'appelle pas de n'importe quelle manière. Car si Yhwh est somatiquement absent, il est pour lui « le Dieu vivant ». Cette figure qui apparaît pour la deuxième fois dans le

texte (la première fois en Is 37,4) marque le positionnement d'Ezékias dans sa relation à Yhwh.

c) Relecture critique : 37,18-19

- (18) *Certainement Yhwh, les rois d'Ashour ont ravagé tous les pays et leur terre (19a) et ils ont mis leurs dieux dans le feu (19b) car ils n'étaient pas des dieux (19c) sinon ouvrage des mains humaines, bois et pierre (19d), et ils les ont détruits.*

Il y a la figure des rois d'Ashour. Il ne s'agit pas de Sennachérib. Mais il n'est pas exclu qu'il fasse partie de cette communauté. Sennachérib était situé dans le présent, les rois d'Ashour sont situés dans le passé. Sennachérib s'inscrit dans une série. Il y a donc un effet d'élargissement. Ezékias ne demande rien à Yhwh contre eux, il ne les oppose pas directement à lui mais aux dieux des nations (« rois d'Ashour » vs « dieux des nations »). Il les appelle « rois » mais cette royauté se joue sur la scène humaine. Si elle touche la scène divine, elle n'a rien à voir avec Yhwh qui est posé en écart par rapport aux dieux des nations. Il réfère donc leurs actions à la fois à la scène humaine et à la scène divine.

Cette parole d'Ezékias à Yhwh s'appuie sur le « Certainement », une affirmation qui fait écho à l'énoncé de Sennachérib (transmis par la lettre). Elle a pour enjeu d'interpréter cet énoncé de Sennachérib, qui correspond à la réalité somatique, bien autrement que ne le faisait Sennachérib. Non comme une preuve de l'impuissance des dieux, mais comme une marque de la différence entre Yhwh et les dieux (unicité de Yhwh vs pluralité des dieux).

Par rapport à la scène humaine, les rois d'Ashour ont détruit tous les pays. La figure est celle de la totalité. Pas un seul pays n'a pu résister à leur attaque, ils ont été tous ravagés. Mais ces pays ravagés ont une terre (« leur terre ») qui a été elle aussi ravagée. Il y a plusieurs pays (un ensemble), mais une seule terre pour tous. Comme entité à la fois politique et géographique, la terre détermine le positionnement des pays face à Yhwh : ils sont dans l'idolâtrie. Si ces pays sont différents les uns des autres, on observera leur « non différenciation » due au fait que tous se rapportent à des faux dieux. En ce sens, il y a erreur de la part des humains : ils se sont fiés à des dieux qu'ils ont eux-mêmes fabriqués. Or, comme en 1R 18,19-46 où il est question des prophètes de Baal, ces dieux qu'ils adorent et qui sont nombreux sont fabriqués à la main (« ouvrage des mains humaines »), ils n'ont pas de pouvoir. Conséquemment, Sennachérib s'est aperçu de leur fausse identité. Ces dieux n'étant que des objets, il les a donnés au feu, ce qui est une figure du sacrifice. Mais Yhwh est différent de ces dieux-objets, il est seul et puissant, il a même des oreilles pour « entendre » et des yeux pour « voir ». Il s'agit d'un Dieu « vivant ». On observe ainsi que le niveau somatique de la prise de parole d'Ezékias heurte de front l'énoncé du discours de Sennachérib. En effet, face à l'histoire évoquée par le roi d'Ashour, Ezékias pose en contraste l'ordre bafoué de la création où les objets sont élevés au rang des divinités.

d) Demande pour l'acteur « nous »

- (20a) *Et (maintenant) par conséquent Yhwh notre Dieu sauve-nous de sa main (20b) afin que tous les royaumes de la terre sachent (20c) que toi Yhwh, tu es seul.*

Ezékias n'attend pas de Yhwh d'être délivré de la main du roi d'Ashour, mais d'être sauvé (« sauve-nous »). Il y a de ce fait un écart entre la demande qu'il formule à Yhwh et la figure de délivrance dont parle Sennachérib (Is 36,14c.15b.18bc.19c-20 ; 37,11c.12a). Il est utile de noter que « nous » n'est pas assiégé, et du coup, Ezékias peut ne pas avoir besoin d'un libérateur mais d'un sauveur. Les deux figures ne sont pas équivalentes. L'écart qui les articule n'est pas résorbé, mais il n'y a pas séparation. La figure du salut sonne plus fort que celle de la délivrance. Ezékias fait une demande qui vise plus profond qu'un simple désir de délivrance. Il voudrait voir « nous » restauré intégralement dans sa vie, au-delà même de ce conflit qui l'oppose à Ashour. Sur ce point, la perspective des nations s'effrite au regard de la grandeur de Yhwh. C'est ce que précise la suite.

Ezékias attend de Yhwh le salut du « nous », mais l'enjeu de sa demande dépasse ce cadre. Il se porte sur la question de la connaissance universelle de la singularité de Yhwh. En effet, la position éventuelle du « nous » en tant que sauvé se trouve mise au service d'un savoir sur l'existence de Yhwh comme seul Dieu, c'est-à-dire perçu dans sa différence par rapport aux dieux des nations. C'est en effet une logique de démonstration. Il faut que Yhwh sauve le « nous », non pour « nous », mais pour permettre à l'ensemble de l'humanité de croire en lui.

Bilan

Sennachérib envoie des messagers auprès d'Ezékias. Ce dernier ne répond pas aux envoyés du roi d'Ashour. Il prend les lettres de leur main, puis les lit. Cet écart met en place le dispositif d'une double lecture : Ezékias lit les lettres dans le texte d'Isaïe, aussi lu par les lecteurs que nous sommes. Ensuite, il se dirige vers la maison de Yhwh. La prière qu'il y fait met en place un dispositif de démonstration de forces. Il ne nie pas la force des rois d'Ashour, il la reconnaît. Cependant, il fait remarquer que cette force est sans limites sur les pays qui adorent des dieux faits des mains d'hommes. Or, à la différence des dieux des nations, Yhwh crée et règne ; il a fait le ciel et la terre et il est roi pour tous les royaumes de la terre. Mais si Sennachérib et ses pères ont ravagé « tous les pays ainsi que leur terre », c'est sans doute à partir de là que le roi de Juda établit la différence entre Yhwh et les dieux des nations qui sont impuissants. Il y a là la preuve que Sennachérib et ses pères n'ont rien « fait ». C'est abusivement qu'ils règnent. Du coup, l'enjeu serait, pour Ezékias dont le royaume est menacé par Sennachérib, de régner, ce règne étant un signifiant de la toute-puissance de Yhwh sur laquelle il est fondé. Il s'agirait là d'un contre signe ternaire (car intégrant le lieu « réel » du divin)

opposé aux signes binaires (dispositif de guerre) construits à deux reprises par le « clan Sennachérib »²².

9. HUITIEME SCENE

Isaïe fils d'Amos (A) envoie « auprès d'Ezékias » (E) : Is 37,21-35

- (21a) *Isaïe fils d'Amoç envoya auprès d'Ezékias pour dire :*

En Is 37,15-20, Ezékias est allé parler en personne à Yhwh sans passer par le prophète. Yhwh l'entend directement, mais lui répond par le truchement du prophète. Ce dispositif de médiation qui reprend Is 37,6-7 permet de mieux saisir l'enjeu qui porterait d'une part sur la position d'Isaïe, porte-parole de Yhwh sur la scène humaine, et d'autre part, sur l'ajustement du roi, appelé à gouverner et à vivre grâce au lien qui le relie au prophète. Ezékias est roi, mais il ne doit pas l'être à la manière des rois des nations, car il s'agit pour lui d'être en relation avec le prophète, qui est un lieu d'écoute pour une parole à entendre.

Isaïe ne se déplace pas lui-même pour parler à Ezékias : il envoie. Cette expédition fait écho aux deux ambassades précédentes du roi d'Ashour : l'une somatique, en Is 36,2 et l'autre énonciative, en 37,9d. Les deux délégations étaient envoyées « auprès d'Ezékias/du roi Ezékias », avec un enjeu de nature politique. L'envoi que met en place Isaïe a également comme destination « auprès d'Ezékias ». Elle est de nature religieuse, la question fondamentale étant celle de la foi en Yhwh. D'ailleurs, remarquons que le texte ne nous dit pas qui est envoyé. Le vide marque l'importance du dispositif de parole comme moyen d'adresse de Yhwh aux humains. Il y a comme une sorte de multiplication des dispositifs de médiation pour donner effet à la parole de Yhwh.

Isaïe est situé par rapport à l'humanité : il est fils d'Amoç. Dans le contexte de cette scène, la filiation assure la médiation et rend effective la relation entre l'humanité et la divinité. La parole adressée à Ezékias est dès lors posée par celui qui a le pouvoir de la dire dans les circonstances où il est situé.

Cet envoi « auprès d'Ezékias » s'ouvre sur un second niveau, qui est celui de la prise de parole de Yhwh (v. 21b).

²² Ezékias appelle Yhwh à renverser les puissants qui règnent sur les royaumes de la terre et d'élever les humbles, c'est-à-dire ceux qui ont mis leur foi en Yhwh. C'est la même structure que dans le magnificat : « Il est intervenu de toute la force de son bras ; il a dispersé les hommes à la pensée orgueilleuse ; il a jeté les puissants à bas de leurs trônes et il a élevé les humbles » (Lc 1,51-52).

- (21b) Ainsi dit (parle) Yhwh Dieu d'Israël :

Isaïe fils d'Amos a envoyé « auprès d'Ezékias pour dire ». « Auprès d'Ezékias », il ne s'agira pas de mettre en place la parole d'Isaïe, qui est un acteur humain, mais celle d'un tiers, qui est un acteur divin. Pour désigner cet acteur, Isaïe reprend la nomination « Dieu d'Israël », et non pas celle de « Yhwh Tsabaoth », qui situe Yhwh dans le contexte des nations. De cette manière, Isaïe parle à Ezékias à partir du lien qui unit Yhwh à son peuple. La foi est une posture efficace. Le conflit politique existe, mais Israël a un Dieu qui est plus fort que quiconque. Ezékias n'a pas à s'en préoccuper.

Yhwh s'adresse à Ezékias, mais à l'intérieur de cette parole on trouve développé plusieurs adresses :

1. une déclaration argumentée (37,21c) qui est une figure d'énonciation et qui portera un énoncé en Is 37,21d ;
2. une deuxième figure d'énonciation qui est une parole (de Yhwh) prononcée « contre lui/Sennachérib » (Is 37,22ab) et qui portera un long énoncé en Is 37,22c-29 ;
3. une troisième figure d'énonciation qui est un signe donné à « tu/Ezékias » (Is 37,30a) et qui portera un énoncé en Is 37,30b-32 ;
4. et enfin une quatrième figure d'énonciation qui est une nouvelle adresse de Yhwh au roi d'Ashour (Is 37,33a) et qui portera un énoncé en Is 37,33b-35.

Les deux paroles adressées à Ezékias sont directes (« tu », deuxième personne), tandis que les deux autres adressées à Sennachérib sont indirectes (« lui », troisième personne).

9.1. Déclaration argumentée (Is 37,21cd)

- (21c) Certes (parce que), tu as prié vers moi (21d) *au sujet de Sennachérib le roi d'Ashour.*

La prise de parole de Yhwh trouve sa justification dans le fait qu'Ezékias s'est ajusté sur son Dieu : « Certes, tu as prié vers moi ». Il s'agit d'une affirmation. En effet, étant en difficulté face à Sennachérib, Ezékias n'est pas allé chercher l'aide ailleurs, mais s'est tourné vers son Dieu, à qui il a adressé une prière. Yhwh reconnaît le geste d'Ezékias, qui est une démarche d'homme de foi.

9.2. La parole contre « Lui/Sennachérib » : v. 21c-29

- (22a) *Celle-ci [est] la parole* (22b) *que* Yhwh a parlée [prononcée] sur (contre) lui :

Le dispositif de médiation refait surface. La parole prononcée n'appartient pas au prophète mais à Yhwh. L'acteur contre lequel la parole est prononcée est ici figuré à la troisième personne « lui », car l'énoncé fait partie du discours adressé à « toi/Ezékias » qui a prié « vers moi/Yhwh » au sujet de Sennachérib le roi d'Ashour (Is 37,21cd). Mais dans la suite du texte, nous verrons que « lui/Sennachérib », acteur de l'énoncé, sera figuré comme un acteur énonciatif en « tu ».

L'énoncé verbal comprend une succession des figures énonciatives : a) la description de l'attitude de « la vierge, la fille de Sion » au v. 22 ; b) la critique au v. 23 ; c) l'exposé du comportement de Sennachérib aux v. 24-25 ; d) l'interrogation critique aux v. 26-28 ; e) la déclaration en 29ab ; f) la sentence en 29cd.

a) Description de l'attitude de « la vierge, la fille de Sion » (v. 22)

- (22c) *elle te méprise* (22d) *elle se moque de toi, la vierge, la fille de Sion* (22e) *derrière toi, elle hoche la tête, la fille de Jérusalem.*

Parler de la vierge ou de la fille semble exceptionnel dans le contexte où Ezékias a besoin d'hommes (enfants à naître) pour la défense de la nation (Is 37,3). Mais Yhwh manifeste une autre façon de vaincre pour ceux qui s'abandonnent à lui. En effet, au lieu de susciter un discours guerrier, Yhwh met en place un « anti-dispositif » de guerre : une jeune fille, une vierge qui rit et se moque au spectacle offert par Sennachérib ; elle est opposée au soldat et constitue ce qui en est le plus éloigné. Elle marque la place de ceux dont la force réside dans l'impuissance aux yeux des nations, mais dont la grandeur et l'honneur sont défendus par Yhwh lui-même.

Sennachérib est un prétentieux satisfait face à Yhwh. Il peut tout avoir. Il peut parler comme il veut. Mais en face de lui, se trouve « elle », la fille, la vierge, qui est dépourvue de tout. Elle n'a pas d'armée, elle n'a pas non plus d'appui humain. Elle n'a que Yhwh, sa seule garantie, son unique assurance. Et puisqu'elle est liée à Yhwh, elle se sent en sécurité sans accuser aucune pression. Du coup, elle peut considérer pour vaine toute tentative de harcèlement dont elle fait l'objet de la part de Sennachérib. Les figures « mépriser », « se moquer », « hocher la tête » qui décrivent son attitude de tranquillité entrent sans doute en écho avec l'attitude des hommes d'Is 36,11, d'autant plus qu'ils sont « assis sur la muraille ». La structure d'une délivrance par la foi se manifeste comme une disposition d'abandon total entre les mains de Yhwh. C'est dans la faiblesse humaine que Yhwh se glorifie.

b) Critique (v. 23)

- (23a) *Qui as-tu insulté ?* (23b) *et outragé ?* (23c) *sur (contre) qui as-tu élevé (porter haut) [la] voix ?* (23d) *et levé haut ton regard ?* (23e) *vers le saint d'Israël !*

L'acte de dire du roi d'Ashour a eu des retombées sur le terrain de la foi, et non de la guerre somatique. En s'en prenant à la foi d'Ezékias, Sennachérib a attaqué « le saint d'Israël », c'est-à-dire Yhwh lui-même. Si la figure Israël rapproche Yhwh du monde, celle de sainteté le met à part de manière irréductible, le sépare de l'usage ordinaire tant il inspire crainte et respect. Du coup, par rapport à la grandeur de Yhwh, l'homme est appelé à adopter une attitude d'adoration et de louange. Sennachérib ne l'a pas fait. La parole de Yhwh le décrit dans une attitude de défi, de provocation au combat.

En effet, Sennachérib a cherché à avoir Yhwh à la portée de ses sens. La voix élevée et le regard levé sont des signifiants du corps humain. Ils mettent en place l'aspect somatique de l'énonciation comme pour témoigner du non-respect des limites. Ils figurent des positions dans l'espace où l'on voit Sennachérib agir à la verticale, depuis la scène où il se trouve. Il a élevé la voix comme pour briser la distance qui le sépare de Yhwh ; il a levé haut son regard, comme si d'en bas où il se trouvait (« puissant sur le trône »), il a cherché à voir celui qui se trouve en haut (« Le Puissant »). Autrement dit, il n'a pas respecté sa place ; il s'est prétendu de taille à défier Yhwh. Et c'est là que Yhwh intervient pour lui faire réaliser son erreur.

c) Exposé du comportement de Sennachérib (v. 24-25)

- (24a) *Dans/par la main de (par l'entremise de) tes serviteurs* tu as
discrédité Adonaï

« Le Saint d'Israël » devient « Adonaï ». Yhwh qui parle ne se dit pas « je », mais il se réfère à sa personne par l'emploi de titres. « Le Saint d'Israël » le relie à la scène humaine, « Adonaï » le sépare de l'humain par rapport auquel il est Dieu. En ce sens, la parole de Yhwh rejoint celle d'Ezékias dont l'objectif était de reconstruire les titres qui ont rapport à sa dignité. Sennachérib avait vidé Yhwh de ses titres, en revanche Yhwh se constitue, dans le discours, une visibilité de ce qu'il est à l'intention de l'humain qui, précisément, ne le voit pas.

« Par la main de ses serviteurs », Sennachérib a discrédité « Adonaï ». Il y a plusieurs serviteurs, mais ils ont une seule main. La figure de la main réapparaît. Nous l'avons déjà analysée en Is 37,14, où elle était mise en relation avec l'acteur Ezékias, qui recevait les lettres de la main des envoyés de Sennachérib. Elle est ici articulée au blasphème envers « Adonaï ». Mais de part et d'autre, la main met les serviteurs en position d'« acteur collectif », agissant au nom de Sennachérib, leur maître. Du coup, la différence entre deux manières d'être au service des rois apparaît. L'enjeu porte sur le sens de la médiation. Nous avons vu les serviteurs du roi Ezékias. Ils étaient positionnés dans le ternaire : leur maître les avait envoyés auprès d'Isaïe le prophète (Is 37,2-5). C'est là qu'ils recevaient la parole de Yhwh à l'intention d'Ezékias. En revanche, les serviteurs de « tu/Sennachérib » sont dans la même position que leur maître, qui se situe au maximum du binaire. Cette position n'est pas juste, car « tu » s'est servi d'eux pour discréditer Adonaï. Il y a là un problème de contagion du binaire par opposition aux

médiations du prophète qui sont une multiplication du ternaire (Is 37,21a). « Tu/Sennachérib » a contaminé ses serviteurs (Is 37,24a) et a prononcé une parole blasphématoire. En effet, il a discrédité « Adonai ». Sa faute est ainsi énonciative. C'est cette faute, plus que sa violence somatique contre les nations, que relève Yhwh.

- (24b) Tu as dit : (24c) *avec (grâce à) mes nombreux chars, moi, je suis monté au sommet des montagnes, aux retraites inaccessibles du Liban (24d) afin de couper la futaie de ses cèdres, le meilleur de ses cyprès (24e) et d'atteindre son plus haut sommet, son parc forestier. (25a) Moi, j'ai creusé (25b) et j'ai bu des eaux (25c) afin d'assécher avec (dans) la plante de mes pieds tous les canaux d'Egypte.*

Après la parole du *rav-shaqeh* (premier envoi), puis celle de Sennachérib (par ses messagers interposés, deuxième envoi), il y a ici une troisième occurrence de l'énoncé adressé par Sennachérib à Ezékias. Cet énoncé est reformulé à partir de l'entendre de Yhwh.

Au cours de cette prise de parole, il convient de distinguer d'une part la place de « tu » qui est, de fait, celle de Sennachérib en face de Yhwh (qui met en scène la parole de « tu »), et d'autre part la place de « je/moi » que Sennachérib s'attribue en abondance tout au long de son discours (énoncé verbal, v. 24c-25) au moyen de la mise en place des figures de quantité. Ces figures portent sur sa force physique, une attitude qui fait écho aux deux autres paroles.

« Je » pose l'affirmation de sa toute-puissance sur deux versants : il est en rapport avec l'espace d'en haut d'une part, et avec l'espace d'en bas d'autre part. De part et d'autre, il reste la mesure de la grandeur qu'il s'attribue, il occupe le centre du discours où il est le pôle autour duquel tout tourne. En effet, la position qu'il occupe ne se définit que par rapport à lui-même et donc à ses propres forces, et non par rapport à l'autre. Il n'est pas seul. Les chars qui l'accompagnent sont mis en place en raison de leur quantité: ils sont nombreux. La relation n'est pas rhématique mais thématique, car elle est de l'ordre des objets.

Sa montée en « haut » suppose la position contraire, qui est celle d'infériorité, par rapport à laquelle il y a eu déplacement. Nous retrouvons ici l'opposition entre la grandeur et la petitesse. En haut, « je » a atteint les endroits jugés difficiles d'accès. Ces endroits appartiennent à l'espace Liban. Les cèdres et les cyprès sont signes de pouvoir et de force. Mais « je » se débarrassera de ce qu'ils ont de plus représentatif. Et même le plus haut sommet qui serait signe de sainteté ne pourra pas être hors de portée de ses performances : il l'atteindra. « Je » est dévastateur et impertinent. L'espace d'en haut ferait ainsi allusion à la scène divine. Sur cette scène, il y a Yhwh en qui Ezékias et le groupe du « nous » ont mis leur confiance. Mais cet espace n'échappera pas à Sennachérib dont la toute-puissance a pour enjeu la destruction de la fécondité, de tout ce qui est vie (fécondité végétale).

D'autre part, par rapport à l'espace d'en bas, « je » a creusé et bu des eaux, une action mise en relation avec l'Egypte, l'un des appuis d'Ezékias. La manière dont il

pense y arriver implique une supériorité qu'il s'attribue dans l'estime qu'il se fait de sa force. L'objectif à atteindre semble être de grande envergure, mais il ne lui faudra pas pour cela de grands moyens. En effet, la plante de ses pieds, c'est-à-dire une simple action, suffit à dessécher tous les canaux d'Égypte, ce qui est une figure de la toute-puissance humaine meurtrière par opposition à l'œuvre de la création de Yhwh. On observe donc que l'enjeu de la puissance de Sennachérib est la destruction de la source de toute fécondité. En effet, Sennachérib a interdit la vie, les canaux ayant pour vocation l'irrigation de la terre et la fécondité végétale. A ce niveau, il convient de noter l'écho figuratif entre « tous les canaux d'Égypte » et « toutes les villes fortifiées de Juda », qui atteste de l'ancrage binaire de Sennachérib dans le monde.

d) Interrogation critique (v. 26-27)

- (26a) *N'avais-tu pas entendu?*

La question porte sur l'« entendre ». Elle marque un nouveau moment énonciatif. Il ne s'agit plus de la mise en scène de la parole de « tu/Sennachérib » (« tu as dit »), mais d'un nouveau dispositif où Yhwh situe Sennachérib dans le non entendre de ce que lui, le seul « je », lui rappelle qu'il est un « tu ». Yhwh révèle à Sennachérib l'erreur de son positionnement. Cette interrogation critique porte un énoncé (v. 26b-28).

- (26b) *il y a longtemps (et bien) cela j'ai fait* (26c) *depuis les jours reculés (et bien) ainsi je l'ai pensé (préparé)*. (26e) *Maintenant je l'ai réalisé [fait venir]* (26d) *afin que tu parviennes à réduire en tas de ruines les villes fortifiées*. (27a) *Et puisque leurs habitants sont courts de main [impuissants]* (27b) *elles (les villes) ont été secouées*, (27c) *confondues* (27d) *sont devenues herbe de champ et verdure du gazon, paille de toits et de champ (devant) en face du vent d'Est*.

Au lieu de se tourner vers Yhwh, Sennachérib s'est aveuglé sur sa toute-puissance. Il n'a pas tenu compte du fait que quand il croit être le plus fort, cette force lui vient de Yhwh. Yhwh le lui rappelle et ce rappel a pour enjeu de le détrôner. En effet, il croit avoir obtenu des succès face aux nations, mais Yhwh lui montre que la toute-puissance dont il se vante est imaginaire. S'il a réussi à dompter les villes fortifiées, la force n'est pas de lui tout en venant de lui. Autrement dit, Sennachérib n'a pas voulu lire son action à la lumière de la parole de Yhwh qui l'a choisi, car il l'a, au terme, menée par rapport à lui-même.

« Réduire en tas de ruines les villes fortifiées » est une opération qui consiste à défaire ce qui est fort, c'est-à-dire à démunir les villes de la grandeur qui les valorise. Les villes ne sont pas dévaluées par rapport à Sennachérib, qui n'est qu'un lieutenant de Yhwh, mais par rapport à Yhwh. Mais Sennachérib s'est fait la mesure de tout ; il s'est cru tout-puissant. Et même s'il a réduit les habitants des villes à leur plus simple

expression, là encore, l'œuvre est de Yhwh et non de lui même s'il se croit le plus puissant.

- (28a) *Quand tu t'assois* (28b) *quand tu sors* (28c) *ou quand tu rentres* (28d) [*eh bien !*] *je [le] sais*, (28e) *et même quand tu t'agites vers moi*.

L'enjeu porte sur le temps (« quand »), car c'est là que les actions des humains suivent leur cours. Mais Yhwh est en dehors de ce temps humain par rapport auquel il n'est ni visible ni palpable, mais témoin omniscient. En effet, les circonstances précises de la vie des humains sont sous sa connaissance. Cette omniscience n'est pas une position de contrôle, mais l'attestation d'une omniprésence. Les figures « s'asseoir », « sortir », « rentrer »²³, « s'agiter vers » montrent que même les actes les plus simples et les plus libres de l'existence du roi d'Ashour sont constamment sous le regard de Yhwh ; rien de ce qui se situe dans l'espace ne lui échappe. En ce sens, Yhwh prend le contre-pied de ce que Sennachérib pense de lui. En effet, Sennachérib l'a cru absent et inexistant.

e) Déclaration

- (29a) *parce que tu t'es agité vers moi* (29b) *et que ton arrogance est montée dans mes oreilles*

Il s'agit ici d'un dispositif énonciatif attesté par des énoncés verbaux. Les figures mises en place soulignent l'aspect somatique de la manière de « dire » de Sennachérib. Il n'a pas entendu Yhwh agissant dans ce qu'il faisait, c'est-à-dire dans son projet de capture universelle des nations. Il a pris la force de Yhwh mise en lui pour sa propre force. Dès lors, sa façon de faire est devenue défi contre Yhwh. Yhwh reste hors comparaison avec Sennachérib, supposé être à distance, loin de lui. Mais le mouvement de ce dernier figure un changement de position dans l'espace. « Agiter son corps vers », c'est chercher à établir un rapport avec Yhwh sous l'action de ce corps que l'on bouge. Du coup, ce que Yhwh a entendu, c'est l'arrogance qui, étant sortie du corps de Sennachérib, a pris la direction du déplacement dans ses oreilles. La figure des oreilles fait écho à la prière d'Ezékias qui demandait à Yhwh de tendre l'oreille et d'écouter « toutes les paroles de Sennachérib qui a envoyé pour blâmer le Dieu vivant » (37,17ef). Il y a là une preuve que « je/Yhwh » parle à « tu/Sennachérib » en fonction de la prière qui lui avait été adressée par le roi de Juda.

²³ Dans l'Ancien Testament, « sortir » et « entrer/rentre » sont deux mouvements opposés. Employés ensemble, les deux verbes renvoient le plus souvent à la vie d'une personne au sein de la société (1S 18,13 ; 18,16 ; 29,6 ; 1R 3,7 ; 15,17 ; 2R 11,8 ; 19,27). Ils peuvent aussi signifier « être libre » : Jr 37,4. A ce sujet lire, par exemple, E. Jenni ; C. Westermann, art. נָצַח dans *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, T. I, Madrid, Cristiandad, 1978, pp. 392-398; G. Johannes Botterweck; H. Ringgren, art. נָצַח *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, T. I, Madrid, Cristiandad, 1978, pp. 539-572.

f) Sentence

- (29c) [*eh bien!*] *je mettrai mon anneau (dans) à ton nez (29d) et mon mors (dans) à tes lèvres.* (29e) *Je te ramènerai sur (dans) le chemin par (dans) lequel tu es venu.*

Le roi d’Ashour devra subir les conséquences de ses actes (v. 29). Yhwh promet de le punir ; il mettra ses marques dans son corps : un anneau sur le nez et un mors sur les lèvres. Ces figures l’identifieront comme esclave. C’est ce que précise le v. 29e. En effet, Sennachérib avait visé très haut, mais au final, il ne reste pas en place. Yhwh lui promet un retournement de la situation. Autant dire que ce retour de Sennachérib qui se fait entre en écho avec Is 37,7 où Yhwh annonçait de le renverser au moyen de l’épée.

9.3. Le signe annoncé à l’acteur « tu » : v. 30-32

- (30a) *Mais ceci est pour toi le signe :*

Le signe est un signal qui vient de Yhwh. Son enjeu porte sur la vie. Il est donné à l’acteur « tu/Ezékias » (v. 30a). Il comprend un ordre (v. 30b-g) et une conséquence (v. 31-32a).

a) Ordre (v. 30b-g)

- (30b) *mangez [cette] (l’) année le regain (30c) et (dans) la deuxième année le grain des jachères (30d) mais (dans) la troisième année semez (30e) et moissonnez (30f) plantez des vignes (30g) et mangez-en le fruit (leur fruit).*

L’ordre donné porte sur le futur. Yhwh ouvre une durée en rapport avec les besoins vitaux de « vous » (« manger » et « boire ») dont il se propose de reconstruire le corps. Aucun humain ne peut fortifier un corps faible, il faut le « signe » de vie de Yhwh, seul capable de rendre la vie à l’homme. Ce dispositif mis en place par Yhwh diffère de celui annoncé par Sennachérib, dont l’enjeu de la toute-puissance porte sur la destruction de la source de toute fécondité (Is 37,24-25). Auprès de Yhwh, la vie est une garantie. Elle est donnée, mais ce don est appelé à croître. Observons que le temps est posé du point de vue de la succession d’années. Le dispositif est double, celui de la prise d’une nourriture sélective les deux premières années et celui d’engagement productif la troisième année. Les figures « semez », « moissonnez », « plantez » et « mangez » ont une fonction d’injonction : elles indiquent ce que « vous » a à faire, dans la durée. Les figures de travail prennent place à côté de la figure de consommation (« manger »), qui constitue le cadre de cette première partie du discours sur le signe. « Vous » n’est pas seulement semeur et planteur. Il est aussi moissonneur et

consommateur. Le fruit n'est pas pour Yhwh. Il est articulé à « vous », car c'est lui qui le mangera.

« Semer et moissonner » est complété par « planter ». Semer et moissonner étant pour les grains, et planter pour les vignes. Le fruit qui sera mangé appartient aux vignes. Il y a plusieurs vignes plantées. Cependant elles porteront toutes un fruit comme si elles allaient s'unir en une seule plante au moment de la fructification. La singularité du fruit contraste avec la pluralité de celui qui le mange, « vous », qui se retrouve autour d'un seul fruit comme si celui-ci faisait de lui un seul homme. L'enjeu porte sur l'unité autour de Yhwh. Quant au contraste entre les deux premières années et la troisième, la suite du texte donnerait à penser que cela a une valeur parabolique, en rapport avec le salut de Yhwh pour son peuple (« le reste »). Il y aura la liquidation des restes, liés au passé, c'est-à-dire aux deux premières années, et l'ouverture d'une ère nouvelle.

b) Conséquence

- (31a) [*Ainsi*] (*Et*) *le rescapé de la maison de Juda, le reste (celui qui est resté), ajoutera (poussera) une racine en bas* (31b) *et fera un fruit en haut* (32a) *car de Jérusalem sortira un reste et un rescapé de la montagne de Sion.* (32b) *L'ardeur de Yhwh Tsabaoth fera ceci.*

La figure du don de nourriture porte sur la fortification et la fructification de l'acteur « rescapé de la maison de Juda », qui est une représentation figurative de « vous », acteur énonciatif dans le verset précédent (Is 37,30bg). Le « rescapé » constitue « le reste », c'est-à-dire celui qui a résisté aux assauts de Sennachérib.

« Ajouter une racine vers le bas », c'est s'ancrer davantage dans la terre, ce qui est signe de solidité ou de résistance. Précisons : le « rescapé » n'était pas sans racine, car il s'était déjà ancré quelque part, dans la terre. Seulement, il ajoutera une racine à celle qu'il avait, allant dès lors de moins à plus. Il y a là un écho avec les figures précédentes de regain, jachère et vigne, ce qui montre un développement du signe du côté de sa réalisation.

D'autre part, « faire un fruit en haut », c'est un signe de fécondité. Le « rescapé » ne sera donc pas improductif, car son bon positionnement lui permettra de faire du fruit, qui est une figure de la promesse. Il fabriquera ce fruit, mais celui-ci lui vient d'ailleurs, de l'endroit où il s'est posé pour être nourri, c'est-à-dire de Yhwh. C'est ce que précisera le v. 32b : « L'ardeur de Yhwh Tsabaoth fera ceci ».

Les figures « racine en bas » et « fruit en haut » annoncent l'ouverture d'une ère nouvelle, qui fonctionne sur une logique différente. Puisque fécond, le rescapé sera donc ouvert sur un avenir nouveau, où il sera possible de semer et de moissonner, de planter et de manger.

9.4. La parole de Yhwh vers le roi d'Ashour : v. 33-35

L'énonciation (v. 33a) porte un énoncé (v. 33b-35).

Énonciation (v. 33a)

- (33a) *Par conséquent, ainsi dit Yhwh vers le roi d'Ashour :*

Il s'agit d'une énonciation en « il », c'est-à-dire indirecte, qui passe par le relais de la parole adressée par Yhwh à Ezékias.

L'énoncé (v. 33b-35)

Nous distinguons :

- a) une figure de promesse négative (v. 33b-34) ;
- b) et une figure de promesse positive (v. 35).

a) Promesse négative (v. 33b-34)

- (33b) *Il ne viendra pas vers cette ville.* (33c) *Il ne tirera pas là de flèche.* (33d) *Il ne l'affrontera pas [au] bouclier* (33e). *Il n'élèvera pas sur elle de remblai* (34a) *[Dans] le chemin par (dans) lequel il est venu,* (34b) *eh bien! Il retournera.* (34c) *Vers cette ville, il ne viendra pas.* (34d) Oracle de Yhwh.

Il y a la ville et le chemin. La ville est l'objet préservé d'une action empêchée par Yhwh. « Tirer la flèche », « affronter au bouclier » et « élever un remblai sur » sont des figures données à lire dans la perspective thématique de guerre et non dans le dispositif ternaire auquel appartient « cette ville ». Et quoi que fasse le roi d'Ashour, ses gestes de guerre seront sans effet, ils seront empêchés, car la ville est mise à l'écart, parce que protégée par Yhwh lui-même.

Le chemin marque un mouvement dans l'espace. Il définit un parcours réalisé, et pourtant le texte dit explicitement lorsqu'il parle du roi d'Ashour: « il ne viendra pas vers ». L'annonce négative porte sur le mouvement au sens où l'on va vers. C'est la direction qui est visée. Pourquoi parler ainsi alors que Sennachérib, qui est roi d'Ashour, a déjà parcouru le chemin? Pour répondre à cette question, disons que le texte distingue deux chemins: celui qui mène à la ville, et que le roi d'Ashour ne prendra pas, et celui qui mène à la perte, et sur lequel il restera. En définitive, le roi d'Ashour s' imagine avoir pris le bon chemin, mais en réalité il a pris le chemin de la mort.

b) Promesse positive

- (35) *Je défendrai cette ville pour la sauver à cause de moi et à cause de David mon serviteur.*

Ce verset complète le dispositif précédent. Il met en scène Yhwh comme sujet engagé dans le combat. Il construit un écart par rapport à Is 36,20b. Contrairement à Sennachérib (Is 36,20b), Yhwh ne parle pas de la délivrance de la ville mais de sa défense. La figure de la délivrance entérine le geste de sauvetage d'une ville conquise, tandis que celle de la défense s'oppose, selon le cours du récit, au projet de Sennachérib de s'emparer de Jérusalem. Nous avons noté que Sennachérib n'a pas assiégé la ville. La position des hommes assis sur la muraille en est la preuve, dans leur attitude de respect de l'ordre donné par le roi Ezékias (« vous ne répondrez pas ») et de rejet de la parole du *rav-shaqeh* (Is 36,16ab, « n'écoutez pas vers Ezékias, car ainsi parle le roi d'Ashour »).

Si Yhwh promet de défendre « cette ville », il ne dit pas qu'il le fera au moyen d'armes, ni de chars et de cavaliers. C'est lui-même qui défendra « cette ville » comme s'il s'érigait en rempart qui en fera un espace fortifié par la foi du peuple. Du coup, comme espace intime, « cette ville » est posée en contraste avec « toutes les villes fortifiées de Juda ». Par rapport à « cette ville », les villes de Juda répondent aux normes des nations. C'est pourquoi, elles n'ont pas pu résister à l'action violente de Sennachérib (Is 36,1).

Yhwh défendra « cette ville » pour la sauver. Dans le contexte où nous sommes (qui est celui de l'ordre du signe) l'enjeu porte sur la vie. Il concerne notamment Sion/Jérusalem dans sa relation de foi à Yhwh et non pas dans son lien aux nations. C'est là la différence. Yhwh répond à la demande d'Ezékias : il sauvera « cette ville ». Il ne le fera pas à partir du contexte des nations, qui est celui marqué par la force des puissants de la terre, mais à partir du contexte de la foi, qui est celui d'un ordre de relation entre l'homme et Dieu : « à cause de moi et à cause de David mon serviteur ». La parole de Yhwh relie étroitement « David » à « mon serviteur », ce qui lie Ezékias à la parole de Yhwh adressée à Nathan à propos de David et sa maison après lui : « Mais ma fidélité ne s'écartera point de lui, comme je l'ai écartée de Saül que j'ai écarté devant toi » (2Sm7,15).

10. NEUVIEME SCENE

La sortie (E) du messenger de Yhwh (A) : Is 37,36

- (36a) *Sortit le messenger de Yhwh (36b) et frappa dans le camp d'Ashour cent quatre-vingt-cinq mille. (36c) Ils se levèrent tôt, dans la matinée, (36d) voici, eux tous (étaient) des cadavres, des morts.*

Un nouvel acteur entre en scène : le messenger de Yhwh. Il s'agit d'un être divin, qui n'a, en particulier, rien à voir avec la figure du prophète porte-parole de Yhwh. Son rôle n'est pas énonciatif, mais somatique, un aspect qui se calque néanmoins sur la figure énonciative du « dire » de Yhwh, comme débrayage. Le texte dit : « il sortit ». Rien n'indique qu'il se trouvait dans un espace fermé. Qu'il n'y ait pas d'espace

déterminé, sa sortie doit s'accorder avec le fait que comme envoyé de Yhwh il est resté à part, séparé du monde des humains et c'est d'auprès de Yhwh qu'il est sorti.

D'autre part, sa sortie révèle le lieu d'un parcours initié par le bon positionnement d'Ezékias qui s'est ancré dans le dispositif de la parole de Yhwh. En ce sens, il fait contraste aux deux envois précédents du roi d'Ashour : celui du *rav-shaqeh* en Is 36,2 et celui des messagers en Is 37,9d. Contrairement au *rav-shaqeh* qui s'est retrouvé dans un espace vide (personne n'ayant répondu à sa parole, et ne pouvant dès lors rien attraper), le messenger a affaire à un espace habité. En effet, le camp d'Ashour contient cent quatre-vingt-cinq mille (hommes), il n'est pas vide. La figure « frapper » est une mise en forme de la puissance de Yhwh dont la force du seul acteur messenger finit par l'emporter sur la supériorité numérique de l'armée d'Ashour. Le *rav-shaqeh* demandait à Ezékias de négocier avec son maître en échange d'une poignée d'armée composée de deux milles chevaux (36,8). Yhwh vient de montrer que tout cela n'a aucune importance. Pour quiconque qui met sa foi en lui, les chars et les chevaux ne sont d'aucun secours.

Au-delà de l'action de l'ange, il y a le matin, le temps du lever de « ils » (Is 37,36c). On peut se poser la question de savoir à qui renvoie ce « ils ». Dans une première approximation, il serait une représentation figurative de « cent quatre-vingt-cinq mille (hommes) ». Les quatre-vingt-cinq mille frappés par l'ange sont ceux qui se lèvent le matin. La différence se situe au niveau de la transformation. Suite à l'action de l'ange, le matin, les hommes de Sennachérib ont découvert leur vrai statut, qui est celui des cadavres, des morts. Le texte dit « eux tous », c'est-à-dire tous ceux qui étaient frappés. Certes, la figure s'écarte de la réalité, toutefois elle a pour enjeu d'exprimer, en mode de conclusion, la défaite des hommes d'Ashour.

Ensuite, il permet de voir que l'action du messenger de Yhwh avait pour effet la mise au jour du vrai statut de l'armée de Sennachérib dont les figures « cadavres » et « morts » attestent d'une part le mauvais positionnement de Sennachérib, et d'autre part la puissance de vie de Yhwh. Sennachérib était loin de la réalité. Il n'y a d'armée que par Yhwh et il n'y a de vie qu'en Yhwh. En dehors de Yhwh, l'homme court à sa propre perte. La logique de mort ne devient perceptible qu'auprès de celui qui l'a planifiée. Il y a ici passage d'une logique de punition à une logique de révélation.

11. DIXIEME SCENE

Le retour (E) de Sennachérib (A) : Is 37,37-38

- (37a) *Il se leva* (37b) *et partit*. (37c) *Il retourna, Sennachérib le roi d'Ashour* (37d) *et il demeura à (dans) Ninive*. (38a) *[Une fois] (il advint), [une fois alors] qu'il se prosternait (dans) la maison de Nisrock, son dieu* (38b) *Adrammelek et Sarezzer, ses fils, le frappèrent de (avec) l'épée* (38c) *et eux, ils s'échappèrent au pays d'Arafat* (38d) *et régna Esarhaddon, son fils, à sa place*.

La destruction du camp d'Ashour par le messenger de Yhwh a comme effet le départ de « il/Sennachérib ». Il y a là une construction de faits « en cascadé » (« sortie messenger de Yhwh » → « départ Sennachérib »). Là où frappe le messenger de Yhwh, le roi d'Ashour retourne à Ninive où il demeure²⁴. Il ne réagit pas, on ne l'entend plus parler.

S'il est parti, cela ne veut pas dire que le récit est arrivé à son terme. Le retour à Ninive ne met pas fin au dispositif somatique de violence, car le texte parle aussitôt après de l'épée, qui continue le même dispositif mais dans un contexte familial. La guerre renvoyait à un contexte public. Le dispositif spatial change aussi. L'armée accompagnait le *rav-shaqeh* à l'étranger, « auprès d'Ezékias le roi de Juda », où elle a été détruite par le messenger de Yhwh. En revanche, l'épée accomplit sa mission à Ninive, dans la maison de Nisrock, le dieu de Sennachérib.

Il est étonnant de constater que l'épée est entre les mains des fils de Sennachérib. Ils font partie, eux aussi, de la logique binaire somatique des nations. Comme fils, ils ne portent pas l'œuvre de « vie » qui relie les descendants à l'ascendant. Caractérisés par l'œuvre de « mort » et de succession au trône, ils sont situés juste à l'inverse de la logique végétale décrite pour Ezékias en Is 37,30. Ils marquent l'inversion de la transmission de la vie en une œuvre de mort. Ils tuent leur père dans la maison de son dieu au moment où il y accomplit un acte de forte signification religieuse, qui est la vénération²⁵. Du coup, il convient de se poser la question du statut de Nisrock, le dieu de Sennachérib. Par rapport à la maison de Yhwh où Ezékias trouve la vie, la maison du dieu de Sennachérib est un espace de mort. Non seulement Nisrock est absent, mais aussi il n'existe pas. Sennachérib est idolâtre ; sa faiblesse est évidente face à Yhwh qui a démontré sa puissance, d'abord face aux armées, balayées d'un seul coup par son messenger, et ensuite face à Sennachérib lui-même, anéanti par ses fils dans la maison de son dieu. On peut ici observer que le texte reprend, somatiquement, et pour Sennachérib, ce que celui-ci avait mis en discours dans son énoncé verbal pour discréditer Yhwh en l'assimilant aux dieux des nations. Il le fait, avons-nous vu, par la mise en place d'une double inversion de dispositif :

- un Dieu, Yhwh, qui sauve *vs* un dieu, Nisrock, qui ne défend pas,
- mais aussi un roi, Ezékias, qui va vers la vie (« manger le fruit ») *vs* un roi, Sennachérib, victime d'une inversion de la vie (ses fils le tuent)²⁶.

Bilan

Ezékias a prié « vers Yhwh ». Suite à cette prise de parole qui atteste de son ouverture, Yhwh l'entend directement et lui parle par Isaïe interposé. Ce dernier ne se

²⁴ Le mouvement de Sennachérib qui rentre est opposé à celui des fils qui fuient après l'avoir assassiné.

²⁵ Le texte ne dit rien des raisons de ce meurtre.

²⁶ A travers la figure d'Ezékias on trouve impliqué l'acteur « vous » (le peuple), qui fait aussi l'objet du salut par Yhwh. De même, il convient d'associer, dans la figure de Sennachérib tué par ses propres fils, les cent quatre-vingt-cinq mille (hommes) du camp d'Ashour frappés par le messenger de Yhwh.

déplace pas lui-même ni n'envoie des messagers. Il envoie « pour dire », ce qui suppose un vide d'acteurs humains. Il y a ainsi comme un écho de structure : à la persistance de la détermination de Sennachérib qui envoie des messagers (après l'envoi du *rav-shaqeh*) « auprès d'Ezékias », correspond la multiplication des dispositifs de médiation pour répercuter la parole de Yhwh auprès du même acteur : Ezékias.

Pour démontrer sa puissance face à Sennachérib, l'énonciation de Yhwh met en scène des figures de faiblesse et d'humilité, développées en contraste avec les figures de force et de grandeur humaines. Sennachérib est bénéficiaire du don de force de Yhwh. Il n'en a pas tenu compte, car sa position de dire est qualifiée comme blasphème. En revanche, puisque fidèle à Yhwh, Ezékias reçoit la promesse d'une ère nouvelle. La parole de vie continue du côté de Juda tandis que la mort et la débandade s'installent dans le camp d'Ashour où l'armée est détruite, Sennachérib assassiné, les fils qui l'ont tué s'enfuient alors qu'un autre de ses fils prend sa place sur le trône.

12. BILAN DE L'EXEGESE (Is 36-37)

Is 36-37 met en place un dispositif de médiation avec d'un côté la position « binaire » somatique et énonciative des envoyés de Sennachérib et de l'autre, la position ternaire d'Ezékias, manifestée par sa foi en Yhwh. Sennachérib envoie le *rav-shaqeh* mais le projet de conquête universelle qui l'anime est dès le départ empêché par la transformation du dispositif de guerre somatique en dispositif de guerre énonciatif : le *rav-shaqeh* parle au lieu d'attaquer avec l'armée.

La venue de la parole vers le *rav-shaqeh* est portée par la sortie d'Eliâqîm, Shevna et Joah, qui se déplacent « vers lui ». Ils ne sont pas sortis pour faire la guerre, mais pour rencontrer l'envoyé d'Ashour, c'est-à-dire, semble-t-il, pour négocier. Mais le *rav-shaqeh* qui parle au nom de son maître ne souscrit pas au projet de rencontre des notables de Juda. Il transpose la guerre somatique en guerre énonciative avec en toile de fond une évidente invitation d'Ezékias et du peuple à l'apostasie. Ezékias et le peuple résistent.

Ezékias est du côté de la vie. D'une part, les notables qui le représentent mettent en place un dispositif de paix et de rencontre (Is 36,3). Ils ne sont articulés à aucune figure somatique de guerre. D'autre part, le peuple est assis sur la muraille. Malgré la présence du *rav-shaqeh* qui gronde au nom de son maître, le peuple ne voit là aucune menace. Il garde silence, il ne répond pas. Sennachérib persiste dans sa détermination. Il envoie une seconde ambassade. Ezékias ne cède pas, il ne répond pas. Il conteste toute logique de guerre par un appel à Yhwh. Une telle foi appelle réponse. Yhwh reconforte Ezékias, par Isaïe interposé.

Isaïe est un homme. Comme prophète, il marque la présence de Yhwh sur la scène humaine. Il communique les volontés de Yhwh aux hommes qui, à leur tour, peuvent le consulter au nom de Yhwh. Sa fonction est mise en lumière lorsque Sennachérib envoie ses ambassades auprès d'Ezékias. La prière faite directement à Yhwh au cours de la deuxième ambassade n'invalide pas le dispositif prophétique de

médiation. Si Yhwh ne répond jamais directement à Ezékias, il l'entend. Isaïe assure la médiation de la réponse. Dans sa réponse aux serviteurs du roi Ezékias (Is 37,6-7), il annonce à l'intention de ce dernier une parole au futur, et donc en attente d'accomplissement. En revanche, sa prise de parole en Is 37,21-35 à l'occasion de la deuxième ambassade par Sennachérib met en scène Yhwh lui-même dans sa « parole efficace », qui donne effet à la sortie du messager de Yhwh.

Yhwh n'entre pas en guerre avec Sennachérib, mais lui montre sa force, car il le stoppe, et détruit tous ses moyens de guerre, notamment les soldats. Puis, il s'en prend au principe de la guerre : à Sennachérib comme coupable du projet de guerre, à sa lignée du fait que les fils continuent le projet du père et le retournent contre lui, et à son dieu, car c'est à lui qu'il se réfère et non à Yhwh.

La destruction de l'armée d'Ashour par le messager de Yhwh ainsi que l'assassinat de Sennachérib des mains de ses fils constituent un échec qui met en évidence d'une part la faiblesse de Sennachérib, et d'autre part, le positionnement juste d'Ezékias dans le dispositif ternaire de Yhwh. Seul Yhwh est Tout-Puissant.

Le positionnement de Sennachérib au cours de la séquence d'Is 36-37 appelle une remarque majeure. Si l'on se réfère à toutes les conséquences qui s'en sont suivies du côté d'Ashour, il permet au lecteur de s'interroger sur son propre positionnement face à la parole de Dieu. En effet, le texte oppose deux dispositifs, un dispositif binaire polémique réduit à la scène humaine, et un dispositif ternaire référé à l'action de Yhwh. Le premier conduit à la mort, le second à la vie. Face à Sennachérib, Ezékias « croit » en Yhwh. Ce « croire » qui est « faiblesse » aux yeux du monde devient « puissance », car, au terme, Yhwh l'emporte sur toutes les tentatives humaines de soulèvement contre lui. De ce fait, le lecteur est en présence d'une alternative : l'écoute (Ezékias) ou le rejet (Sennachérib) de la parole de Yhwh. Dans ce cadre, la trajectoire suivie par Ezékias en Is 36-37 lui est proposée comme une preuve de l'action puissante et salvatrice de Yhwh, et du même coup, comme un exemple à suivre.

CHAPITRE XII

DEUXIEME SEQUENCE : Is 38

En Is 38, une autre histoire commence. A la première lecture, il est difficile de dire qu'elle continue celle qui précède. Si elle en est différente, nous retenons néanmoins qu'elle s'est déroulée « en ces jours-là », une figure qui la relie aux faits racontés en Is 36-37. Ce lien peut susciter des réactions de la part des lecteurs. Pourquoi les deux séquences commencent-elles par des situations de crise ? Comment articuler la menace de Sennachérib sur Jérusalem (Is 36-37) et la maladie mortelle d'Ezékias (Is 38) ?

Malade, Ezékias prie vers Yhwh. Sa prière est exaucée, car il voit ses jours prolongés. Mais pourquoi a-t-il besoin d'un signe qui lui permettrait de monter au temple (Is 38,22) alors que Yhwh vient juste de lui en donner un par Isaïe interposé (Is 38,7a)¹ ? Il y a là un écart que nous interpréterons à travers les enjeux que mettent en place les énoncés somatiques et la réponse de Yhwh d'une part, et la prise de parole d'Ezékias tout au long de l'écrit d'autre part. A vrai dire, les modes de parole sont situés sur deux circuits différents quant à la question de la liquidation du mal. En effet le don de vie par Yhwh est construit en écart par rapport à l'attente d'Ezékias, qui vise plutôt à s'inscrire dans le contexte des nations.

Sennachérib est déjà assassiné, l'un de ses fils l'a remplacé sur le trône d'Ashour. Le texte ne met pas ce fils en action. Manifestement, à la différence de son père, celui-ci ne constitue pas de menace pour Ezékias. Alors, pourquoi Yhwh dit-il à Ezékias qu'il le délivrera de la paume de la main du roi d'Ashour (Is 38,6a) ? La maladie d'Ezékias aurait-elle quelque chose à voir avec l'histoire des rois des nations ? Il y a là une rupture qui introduit des points d'interrogation dans le texte.

Laissons-nous interroger par les différences et les oppositions qui tissent cette séquence.

1. PROPOSITION DE DECOUPAGE

Nous proposons de découper cette séquence sur la base d'un critère temporel. Nous retenons, sur la base de cette organisation, trois scènes :

1. Is 38,1-8 : Temps de la maladie d'Ezékias ;
2. Is 38,9-20 : Temps de l'écrit ;
3. Is 38,21-22 : Temps du soin.

¹ Retenons que la figure du signe est déjà présente dans le texte précédent (Is 37,30) lorsque Yhwh promet à Ezékias (et à « vous ») l'ouverture d'une ère nouvelle au moyen du « fruit » à manger.

2. PREMIERE SCENE

Temps de la maladie d'Ezékias : Is 38,1-8

La première scène présente une organisation interne individualisable en deux divisions que l'on peut repérer suite au positionnement des acteurs dans des espaces :

- Is 38,1 : Isaïe (A) va « auprès d'Ezékias » (E) ;
- Is 38,2-3 : Ezékias (A) tourne son visage « vers le mur » (E).

2.1. Première division : Isaïe auprès d'Ezékias (38,1)

Cette division comprend trois niveaux : somatique (38,1ab), énonciatif (38,1cd) et énoncé (Is 38,1e-g). L'énoncé porte une figure d'énonciation et des figures somatiques.

Niveau somatique

- (1a) *En ces jours-là, Ezékias était mortellement malade*². (1b) *Isaïe, fils d'Amoç, le prophète, vint auprès de lui.*

Ezékias est posé dans le récit du point de vue de la faiblesse physique : il est frappé d'une maladie mortelle ; il est à toute extrémité. En Is 36,1, le roi d'Ashour s'est violemment emparé de « toutes les villes fortifiées de Juda ». En Is 36,2, il a mis en place un nouveau projet, qui consiste à s'emparer de l'espace « auprès du roi Ezékias ». Is 38 ne fait pas de lien direct avec le conflit d'Is 36-37. Il met en place une autre affaire, qui est celle de la maladie mortelle d'Ezékias.

Dans cette situation sans remède, Isaïe, fils d'Amoç (rapport à l'humanité), le prophète (rapport à la divinité) vient « vers/auprès de lui (Ezékias) ». Précisons : le prophète ne va pas auprès du roi Ezékias mais vers « lui » (Ezékias). La fonction royale a disparu ; elle réapparaîtra au v. 9. Isaïe qui se déplace va donc à la rencontre d'un moribond. Ezékias ne l'a pas fait venir. C'est lui qui prend l'initiative et, malgré cela, on verra que le recours d'Ezékias à Yhwh fera de nouveau contraste avec la puissance humaine (force vs faiblesse).

Niveau énonciatif

- (1cd) *Il dit vers lui : Ainsi dit (parle) Yhwh :*

² Littéralement : « était malade pour mourir » ; du point de vue littéraire « était frappé d'une maladie mortelle ».

Isaïe parle vers « lui/Ezékias ». L'adresse est directe, mais aussitôt on observe que cette parole met en scène une autre parole, qui est celle de Yhwh. Il y a donc mise en place du dispositif de médiation.

Niveau verbal

- (1e) donne des ordres à ta maison, (1f) *certainement tu vas mourir,*
(1g) *tu ne vivras pas.*

La parole de Yhwh se déploie sur trois niveaux : énonciatif, énoncé et somatique.

La formule « commande (donne des ordres) à ta maison » (Is 38,1e) est un ordre qui doit être exécuté (énonciation) et dont l'enjeu porte sur le pouvoir pour Ezékias (énoncé verbal). Ce pouvoir est rapporté à la maison, car c'est elle qu'Ezékias est appelé à commander. Pour la première fois, nous apprenons qu'Ezékias a une maison. Les différences s'accusent dans la mesure où la maison d'Ezékias est posée en écart par rapport à la maison de Yhwh, les deux ne pouvant exister ensemble. Nous y reviendrons en Is 39.

Is 38,1fg (somatique) ouvre un futur où la mort est posée comme une certitude (« certainement tu vas mourir ») tandis que la vie est niée (« tu ne vivras pas »). L'opposition présente au niveau somatique entre la vie et la mort (mort *vs* vie) est ici affirmée et renforcée. Avoir le pouvoir sur sa maison, puis s'entendre dire qu'on va mourir n'est pas normal. Car le fait de se retrouver impuissant face à la mort signifie que le pouvoir que l'on a sur sa maison n'est pas de nature à nous assurer l'éternité de la vie en ce monde. Du coup, l'enjeu en ce début d'Is 38 porte sur le pouvoir. Ezékias détient le pouvoir sur sa maison, mais il s'agit d'un pouvoir assumé par délégation. De même que le don de la vie est limité, ainsi en est-il de ce pouvoir que l'on ne détient que pour un temps et qui prend fin une fois le temps achevé. Assumé par l'humain, le pouvoir lui appartient sans être de lui, il est entre ses mains sans en être le maître. Au cours de la première séquence, Sennachérib n'a pas compris cette logique. Au terme, il en a payé les frais.

2.2. Deuxième division : Ezékias tourne son visage vers le mur (Is 38,2-8)

Les critères de découpage sont énonciatifs. Nous distinguons deux parties :

1. la prière d'Ezékias vers Yhwh (38,2-3) ;
2. la parole de Yhwh vers Isaïe (38,4-8).

1. La prière d'Ezékias : Is 38,2-3

La prière d'Ezékias vers Yhwh est constituée d'une énonciation (38,2-3a) et d'un énoncé verbal en Is 38,3b-e suivi d'un moment somatique en Is 38,3f.

Enonciation

- (2a) Ezékias tourna son visage vers le mur (2b) et pria vers Yhwh (3a)
Il dit : (3b) Ah Yhwh !

L'attitude d'Ezékias atteste son engagement en direction de Yhwh. Le fait de « tourner le visage vers le mur » est à cette séquence ce que les vêtements et le port du sac sont à la première. Il atteste somatiquement d'un « entendre » en situation de détresse que le texte n'indique pas sur la dimension proprement énonciative. Informé du sort qui l'attend, Ezékias ne se tourne pas vers les professionnels du monde médical, il ne confie pas son sort aux guérisseurs de son temps ; il se positionne sur le terrain de la foi. En effet, la figure de la détresse est immédiatement mise en relation avec Yhwh. Cette attitude est pareille à celle qu'il a adoptée face au danger représenté par la montée de Sennachérib. De même qu'il n'a pas levé une armée pour affronter Sennachérib, de même il ne s'est pas appuyé sur des humains dans sa situation sans remède. De part et d'autre, on le voit aller vers Yhwh.

Enoncé verbal

- (3c) Souviens-toi (3d) *le fait que j'ai marché en ta présence dans la vérité et (dans) avec un cœur intègre (3e) et que ce qui est bien (dans) à tes yeux, j'ai fait.*

La prière d'Ezékias est explicitée, car non seulement il prie vers Yhwh mais aussi « il dit » (3a). Cette prière n'est pas une demande, la phrase « souviens-toi » ne nous disant pas grand-chose sur le désir du roi. L'énonciation est un appel à un acte de mémoire (3c). Il porte un énoncé (3d-e). Au v. 1, la parole de Yhwh à Ezékias a rapport à la scène humaine. Dans l'énoncé, Ezékias est un humain qui marche devant l'espace divin (v. 3d-e). Il est donc un homme juste. Il ne s'agit pas de n'importe quelle justice mais d'une justice au carré, car déterminée d'une part par l'attitude (« dans la vérité et dans un cœur intègre ») et d'autre part par l'action (« le bien dans tes yeux, j'ai fait »). De façon précise, on observe qu'un humain malade au point de mourir (sur la scène humaine) dit à Yhwh de se souvenir de son positionnement qui est juste, car vivant sur terre, il a agi conformément à la volonté de Yhwh.

Moment somatique

- (3f) *Ainsi Ezékias pleura de grosses larmes (intensément).*

Les grosses larmes (38,3f) sont une représentation somatique d'Ezékias. On est allé d'un sujet en prière à un sujet en pleurs. Ezékias n'est pas seulement un être de parole, il est aussi un être de chair dans sa condition d'homme mortel et dans un contexte de détresse extrême où le verbal et le somatique se croisent. De ce point de

vue, on peut dire que les grosses larmes sont également figure de supplication, mais à la différence de la prière qui est une figure énonciative, elles décrivent l'attitude somatique en présence de Yhwh. Ezékias a beaucoup supplié comme pour reconnaître la puissance qui lui manque et dont il a besoin pour être sauvé de la mort.

2. La parole de Yhwh vers Isaïe : Is 38,4-8

La parole de Yhwh vers Isaïe est constituée d'une énonciation en Is 38,4 et d'un énoncé en Is 38,5-8c. A son tour, l'énoncé porte des figures d'énonciation (38,5b-e), et aussi des figures somatiques (38,5f-6) qui toutes deux concernent Yhwh. Is 38,8de est un dispositif somatique développé dans l'énoncé verbal.

Enonciation

- (4) La parole de Yhwh fut [envoyée] vers Isaïe en disant :

Comme en Is 37,21, Yhwh répond au roi par intermédiaire. La parole envoyée vers Isaïe n'est portée par aucun sujet humain. Comme acteur, c'est elle-même qui est mise en scène en direction d'Isaïe, mais comme parole de quelqu'un à quelqu'un. Le vide marque la place d'Isaïe dans un dispositif qui le situe directement en vis-à-vis de Yhwh en sa qualité de médiateur entre Dieu et Ezékias.

Ezékias peut directement s'adresser à Yhwh sans médiation d'acteur humain. L'inverse n'est pas possible ; la réponse de Yhwh au roi passe nécessairement par le prophète, dans son rôle de porte-parole de Yhwh. Le roi est ainsi engagé dans un dispositif qui exige de lui l'ouverture à l'autre, d'autant plus que, dans le contexte où il se trouve, qui est celui d'un pouvoir exercé par délégation, la réussite de son action dépend de ce lien. L'écart entre l'humain et le divin n'est pas aboli ; il n'est pas non plus séparé, car entre les deux, il y a ouverture et communication.

Enoncé verbal

- (5a) Va (5b) et tu diras vers Ezékias : (5c) ainsi parle (dit) Yhwh le Dieu de David ton père : (5d) J'ai entendu ta prière, (5e) j'ai vu tes larmes.

La parole de Yhwh à Isaïe est un ordre (énonciation) qui porte sur l'envoi (« Va »). Yhwh envoie Isaïe ; il ne lui dit pas explicitement où il va, mais il le charge de transmettre un « dire ». Ce « dire » est au futur (« tu diras ») et il est à l'intention d'Ezékias (« tu diras vers Ezékias »). De cette manière, l'enjeu porte sur le dispositif de parole, parole dite dans le but d'engager l'autre (Ezékias) dans une relation déterminée (« dire vers »).

La parole adressée à Isaïe à l'intention d'Ezékias met en scène une autre parole, qui est celle de Yhwh. A travers cette mise en scène, c'est comme si c'était Yhwh qui,

par la figure d'Isaïe son envoyé et porte-parole, s'adressait lui-même directement à Ezékias (« ainsi dit Yhwh... »). Il s'adresse à Ezékias, mais quand il dit : « Yhwh le Dieu de David ton père », il s'inscrit dans un cadre de relation qui l'unit au fils (Ezékias) par David son père. Yhwh ne s'en tient pas à la seule figure d'Ezékias qui a prié vers lui. A travers la figure de David, il se lie à une période tout à fait spéciale qui renvoie aux origines de la dynastie et que les écritures saintes appelleraient « alliance ». En Yhwh et en David, le divin et l'humain se rencontrent et c'est ce dispositif qui compte aux yeux de Yhwh. Yhwh n'est donc pas un Dieu lointain, il est directement lié à la maison de David qui est une dynastie royale. Du coup, c'est bien comme un protecteur qu'il intervient pour sauver ce qui est le plus cher à David, son serviteur selon Is 37,35b.

- (5f) *Me voici. On (il) ajoutera (sur) à tes jours quinze ans. (6a) Et de la paume de la main du roi d'Ashour, je délivrerai toi (6b). Et quant à cette ville (6c), je défendrai cette ville (je la défendrai).*

Le « je » qui a entendu « ta prière » (énonciation) et qui a vu (entendre somatique³) « tes larmes » (somatique) est ce Dieu défini du point de vue de sa relation avec un sujet humain, David. Ce dispositif est rhématique et il est différent du dispositif thématique, qui est celui du rapport d'Ezékias à la maison. En effet, la prière entendue et les larmes vues marquent la présence de Yhwh sur la scène humaine. Ezékias a cru en cette présence, raison pour laquelle il s'est tourné vers le mur pour lui parler. Et lorsque Yhwh dit : « me voici », c'est sa présence qui répond directement à la prière qui lui est adressée.

Quinze ans seront ajoutés aux jours d'Ezékias. Comme don de vie, ils entrent en opposition avec les figures de la maladie et de la mort. Ils signifient qu'Ezékias vivra. Mais il y a autre chose à dire, car les quinze ans marquent une figure comptable, limite, épuisable, finie. En ce sens, les quinze ans signifient que la vie de l'humain en ce monde n'est possible que par Yhwh. Il n'est pas à exclure que celui qui vient d'accorder quinze ans puisse encore en ajouter d'autres. Mais là n'est pas la question. Les quinze ans peuvent passer, et dès à présent l'enjeu ne devra pas porter sur la réalité de l'événement de la mort, mais sur le statut de Yhwh, qui est ici celui de maître de la vie et de la mort. La mort et la vie sont des événements qui, littéralement, échappent aux humains. Seul Yhwh en détient le secret.

Ezékias est malade et Yhwh lui fait une promesse, qui est celle de le délivrer de la paume de la main du roi d'Ashour (38,6a). Il s'agit là d'un retour au thème principal de la première séquence, et ce retour est surprenant. Car Sennachérib a été assassiné, l'un de ses fils l'a remplacé sur le trône d'Ashour. De plus, on n'a pas vu ce fils en action, le texte ne l'ayant mis en scène menaçant Ezékias. Mais Yhwh parle de la délivrance d'Ezékias de la main du roi d'Ashour. Nous appuyant sur ce lien, peut-on émettre l'hypothèse que la maladie d'Ezékias est comme une seconde forme de guerre,

³ Un « entendre somatique » est une figure de l'énonciation accrochée au somatique.

voire une forme de métaphore, la main du roi d'Ashour devenant figure de l'emprise de la mort ou du danger qui pèse sur Ezékias ? En tout cas le texte semble aller en ce sens, car si la mention de la présence du fils semble annoncer un nouveau conflit, en même temps, le texte annonce qu'Ezékias sera préservé du danger exactement comme la première fois. De même que Yhwh avait été avec le roi Ezékias lors du conflit qui a apposé ce dernier à Sennachérib le roi d'Ashour, de même il sera avec lui au cours de la maladie mortelle qui l'a frappé ; il ne laissera pas le mal l'emporter sur son élu.

Yhwh délivrera « toi/Ezékias ». Or, on ne peut délivrer que celui qui est emprisonné, conquis. La maladie d'Ezékias aurait quelque chose à voir avec le projet de conquête universelle de Sennachérib. Et c'est bien ainsi que Yhwh la traite. Elle serait figure de la présence d'Ezékias dans le contexte des nations, une attitude qui marque un écart par rapport au positionnement requis dans la logique de la parole ternaire de Yhwh. Dès lors, le recours à Yhwh est une façon pour Ezékias de renoncer à la logique binaire des nations (« donne ordre à ta maison »), qui est un dispositif de mort, au profit du dispositif ternaire, qui est celui de vie.

Ezékias n'est pas « cette ville », les deux figures sont différentes l'une de l'autre et elles ne sont pas à prendre ensemble à ce niveau du récit. Ezékias sera délivré. Malade, il a prié « vers Yhwh » et a pleuré abondamment. A son tour, Yhwh n'a pas seulement entendu la prière qui lui est adressée, il a vu également les larmes qui ont coulé. Par conséquent, il délivrera Ezékias de la main du roi d'Ashour. Quant à « cette ville », elle n'a jamais été conquise. C'est pourquoi Yhwh ne parle pas de sa délivrance⁴, mais de sa défense. Ezékias est atteint, mais la ville est toujours située à l'écart, sous la protection bienveillante de Yhwh.

- (7a) *Et ceci est pour toi* le signe *de la part de Yhwh, (7b) c'est-à-dire que Yhwh fera cette parole (7c) qu'il a parlée (prononcée). (8a) Voici moi, retournant l'ombre des marches (8b) qui sont descendues dans les marches d'Akhaz (8c) c'est-à-dire, le soleil vers arrière dix marches. (8d) Et ainsi le soleil retourna dix marches dans les marches (8e) qui étaient descendues.*

La figure du signe, déjà présente en Is 37,30, revient également ici où elle continue l'ordre de relation précédent. Elle traduit une compétence qui est aux antipodes de celle des rois des nations, car il parle de la vie pour un homme qui allait à la mort. Avec le signe, le salut ne passe ni par la maison ni par la royauté, mais par une relation unique, qui est celle de parole et de son écoute. Dans le contexte des nations où les faibles s'appuient sur les puissants, le signe devient une manière surprenante de montrer à Ezékias que la force ne vient que de Yhwh. Le dispositif lui-même est énonciatif et c'est à Isaïe que revient sa mise en œuvre somatique. Là où Yhwh parle, Isaïe fait voir. Le signe relie le présent de la parole au temps de son accomplissement qui est encore à

⁴ Is 36,20 : « Parmi tous les dieux de ces nations, qui ont délivré leurs territoires de ma main ? Quand Yhwh délivrera-t-il Jérusalem de ma main ? ».

venir. Le signe qui est donné aujourd'hui signifie que la parole qui est dite sera faite, c'est-à-dire sera transformée en œuvre. L'enjeu porte ainsi sur l'intégration de « tu/Ezékias » dans le temps d'attente, c'est-à-dire dans une temporalité retournée qui est celle de l'espérance. Il y a donc maintien de la tension entre le présent et le futur.

Le dispositif somatique développé dans l'énoncé verbal est constitué de deux versants : la mise en place du signe, puis son explication. L'explication du signe au v. 8c nous fait passer du retour de l'ombre des marches qui sont descendues au retour du soleil sur dix marches. Sa mise en œuvre au v. 8de marque l'évidence des rapports entre l'ombre et le soleil, qui sont à la fois figures de mort et de vie. On peut supposer que le soleil qui retourne allait vers le crépuscule, le coucher, le lieu de la mort. En revanche, lorsqu'il retourne l'ombre se dissipe, et du même coup, la vie reprend. L'espace de son parcours retour n'est pas indéterminé, il est limité, car il porte sur dix marches, pas plus. Les dix marches ne marquent pas la fin. Comme signe, elles sont figure du pouvoir que détient Yhwh sur la vie et la mort. Les quinze ans marquaient ce pouvoir du point de vue temporel, les dix marches le signifient du point de vue spatial.

Ainsi, le fait de retourner l'ombre des marches qui sont descendues dans les marches d'Akhaz est une façon de prolonger le temps de vie. Il ne s'agit pas de n'importe quelles marches mais des marches d'Akhaz⁵. Le nom d'Akhaz invite à interroger le réseau des relations qui l'unissent à Ezékias. En Is 1,1, il est l'un des quatre rois aux jours desquels Isaïe a eu ses visions. Il est aussi le seul, avec Ezékias, dont les faits du règne sont racontés dans le livre d'Isaïe⁶. On a donc intérêt à s'en tenir au monde que le texte construit par la mise en scène des acteurs dans le temps et dans l'espace. Ainsi, « faire retourner l'ombre des marches dans les marches d'Akhaz » renverrait à la position royale d'Ezékias, qui est ici associé à sa généalogie, une filiation qui passe, aussi bien dans le temps que dans l'espace. Akhaz est le père d'Ezékias. Il n'est plus vivant, il est déjà mort. Les marches associées à sa personne sont une forme de figure de la mort, et c'est de ce lieu que Yhwh tire Ezékias, à qui il fait le don de la vie. La mort est donc au cœur de la royauté, mais face à cette réalité il y a Yhwh qui est capable de rappeler Ezékias, qui est fils, de la mort à la vie. Il y aurait ainsi un rapport inversé avec la figure qui achève Is 37, du père (Sennachérib) tué par ses fils dans la maison de son dieu (Nisrock).

Bilan

Reprenons certains des enjeux énonciatifs de ces huit premiers versets. Nous avons distingué :

1. Un dispositif somatique qui met en scène l'acteur Ezékias atteint d'une maladie mortelle, en 38,1 ;

⁵ Akhaz est père d'Ezékias (1R 18,1).

⁶ Is 7 (Akhaz) et Is 36-39 (Ezékias).

2. Un système d'énoncés verbaux référés aux acteurs Isaïe, Ezékias et la parole de Yhwh. Isaïe demande à Ezékias de donner des ordres à sa maison, car il va mourir, il ne vivra pas. Ezékias détient le pouvoir sur sa maison, mais il s'agit d'un pouvoir temporel, c'est-à-dire non éternel. Exercé par délégation, ce pouvoir appartient à Yhwh. Ezékias a entendu la parole qui lui est adressée. Conséquemment il se tourne vers Yhwh et prie vers lui. Cette attitude est juste, car elle montre qu'Ezékias est un homme de foi. Comme dans les autres cas, cette position qui est ternaire appelle réponse. Yhwh répond à Ezékias par Isaïe interposé ;
3. Au niveau de structures, il convient de considérer le dispositif énonciatif ternaire décrit par Ezékias dans sa prière. En effet, il dit avoir marché en présence de Yhwh et fait ce qui est bien à ses yeux. Mais c'est cet homme, juste, qui est frappé d'une maladie mortelle si bien que l'on peut penser à une punition reçue de la part de Yhwh. Tel n'est pas le cas, car la maladie est une autre forme de menace qui demande, de même que le conflit contre Sennachérib, que l'on se tourne vers Yhwh, que l'on reconnaisse en lui le pouvoir dont on a besoin pour vivre en ce monde.

3. DEUXIEME SCENE

Temps de l'écrit : Is 38,9-20

Is 38,9-20 constitue une seule division somatique. Il est constitué d'une énonciation en Is 38,9 qui porte un long énoncé verbal en Is 38,10-20.

3.1. Is 38,9

- (9a) *Un écrit d'Ezékias, roi de Juda, (9b) lorsqu'il avait été malade (9c) et qu'il survécut (de) à sa maladie.*

D'emblée une différence est perceptible : l'acteur malade au point de mourir était simplement appelé Ezékias, et c'est ainsi qu'il est désigné tout au long de la partie qui précède l'écrit (v. 1-8). En revanche, en Is 38,9 où il est question de la vie retrouvée par-dessus l'événement de la maladie mortelle, il est présenté avec une position sociopolitique qui lui confère un certain pouvoir : il est « Ezékias roi de Juda ». On retient donc que l'auteur de l'écrit n'est pas Ezékias, malade au point de mourir, mais Ezékias, roi de Juda. Le texte tisse entre les deux figures des rapports de ressemblance et de différence qui affectent leur signification et réclament notre attention. Il sera donc question d'observer le monde de sens construit à partir de cet écart. Les deux parties seront lues ensemble et dans leurs relations.

L' « écrit d'Ezékias roi de Juda » constitue (pour la mémoire du lecteur) un écrit dans un autre écrit, qui est le livre d'Isaïe. Cet écrit est un récit du passé. Il est référé au temps de la survie du roi Ezékias. Le verbe employé dans l'hébreu massorétique ne

renvoie pas à la guérison ; il se traduit par « vivre ». Autant dire qu'il importe de bien distinguer 38,9 de 38,10-20 qu'il introduit. Nous verrons comment les deux parties réagissent l'une sur l'autre.

3.2. Is 38,10-20

Il n'y a pas de ligne somatique dans ces versets. Le critère de leur structuration va donc être énonciatif. Ils se ramènent à deux ensembles : a) Is 38,10-15 qu'on peut qualifier comme un discours de souvenir : il s'agit du temps de la maladie, qui est référé au passé par rapport au moment de la prise de parole d'Ezékias et b) Is 38,16-20 qu'on peut qualifier comme un discours d'action de grâce. Ce discours fait suite au don de vie à Ezékias par Yhwh. Il renvoie donc au temps après la maladie, c'est-à-dire au retour à la vie. Ce temps est référé au présent de la prise de parole d'Ezékias mais au passé de l'acte de l'énonciation du texte.

3.2.1. Souvenir (Is 38,10-15)

Dans cette première partie nous distinguons :

- 1) Une première figure d'énonciation (une lamentation, 38,10a) qui portera un énoncé en 38,10b-c ;
- 2) Une deuxième figure d'énonciation (38,11a) qui portera un long énoncé en 38,11b-15. Cet énoncé comprendra :
 - a. Un récit du futur qui est un regret, en 38,11 ;
 - b. Un récit du présent qui est un constat, en Is 12a-c ;
 - c. Un récit du passé qui est une description, en 38,12d-14c ;
 - d. Le récit d'une prière, en 38,14de ;
 - e. Un récit de questionnement (une interrogation critique, 38,15a) et de mise en place d'une réponse (38,15bc) ;
 - f. Un récit du futur qui est une résolution, en 38,15d, et qui porte à son tour des niveaux secondaires correspondant à l'énonciation dans ses différentes ramifications.

1. Is 38,10

Enonciation

- (10a) Moi je disais :

Dès le premier mot, l'« écrit » se donne à lire comme parole au passé : « moi, je disais » (v. 10a). Il y a dédoublement du sujet du dire, ce qui marque l'insistance. Ce « moi, je » est celui qui parle, il est dans l'énonciation. Il reprend ce qu'il disait lorsqu'il

était malade. Le présent a conduit au passé. Mais on devra retenir que ce présent est marqué par l'action de Yhwh qui a exaucé la prière du « je » en lui octroyant le don de la vie. Et quand « je » dit « moi, je disais », ce n'est pas pour lui qu'il reprend le passé dans le présent de l'Écriture. Il le fait pour d'autres sujets somatiques, notamment les lecteurs de son « écrit », c'est-à-dire ceux qui lisent cet écrit en rapport avec le reste du texte.

Énoncé

- (10b) *Au (dans le) milieu de mes jours, je dois m'en aller aux portes du shéol, (10c) je suis dépouillé du reste de mes années.*

« Je » se situe dans l'inéluctable de la disparition ; il n'apparaît donc pas comme le type de croyant en Dieu, le dispositif de parole ne trouvant pas de place dans la constitution du « malade » comme sujet humain, c'est-à-dire un sujet appelé à entrer en relation avec Yhwh au moyen de la parole adressée et accueillie.

En effet, pour « je », le fait d'être malade implique autre chose que la vie. En disant : « je dois m'en aller aux portes du shéol », il marque sa position, qui a ici rapport à la mort. Du coup, ses paroles trahissent un manque de confiance en Yhwh, maître et seigneur de la vie. Et puisque d'après lui la vie à un début, un milieu et une fin, elle cesse donc d'être un don. Dans ce sens, la maladie mortelle dont il est frappé revêt le sens d'un dépouillement exercé sur son « droit » à la vie. Autrement dit, une fois dans le monde, l'humain peut mener sa vie comme il l'entend, comme s'il n'avait des comptes à ne rendre à personne, même pas à Yhwh. C'est comme si la vie se résumait en termes de temps, ne prenait sens que par rapport au nombre d'années de vie de l'homme sous le soleil. La figure est arithmétique, et de la sorte, elle répond à la promesse comptable de quinze ans de plus.

La figure « dépouiller » est au passif. Elle marque la place d'un tiers, qui aurait exercé sur « je » cette action de dépouillement. Le « je » qui est acteur est posé comme une figure spatiale et sur cet espace l'autre a dépouillé « le reste de mes années ». Les années sont sur « je », mais ce « je » est dépouillé a priori par l'action d'un tiers. Ce tiers n'est pas désigné figurativement comme auteur du dépouillement, mais simplement posé comme référent pour l'état de « je ». Du coup, l'enjeu porte sur l'état du « je » dépouillé que sur le faire du tiers qui a dépouillé.

Le tiers qui a dépouillé n'a pas enlevé quelques années mais le reste. Il se passe là quelque chose de l'ordre de l'évident, car rien n'est resté à « je ». Autrement dit, cet autre qui a dépouillé « je » du reste de ses années a pouvoir sur la vie de ce dernier qui ne peut que constater dans l'impuissance ce qui lui est arrivé. Dépouillé du reste de ses années, « je » reste sans vie. Dès lors, la maladie mortelle dont il souffre est pour lui figure de la mort, non de la vie.

On observe donc que « je » fait une lecture binaire de son sort sur la terre (les jours qui lui étaient dus lui sont pris). Mais ce qu'il dit (énoncé verbal) ne s'accorde pas avec le dispositif somatique d'Is 38,1. Ce dispositif parle de l'état d'Ezékias, malade au

point de mourir. Il ne pose pas la figure de la maladie comme un fait certain et inévitable, mais comme une position somatique de vie ou de mort. Il ne dit pas qu'Ezékias, malade, devait mourir, mais bien plutôt : « Ezékias était malade au point de mourir ». La maladie ne signifie pas que tout est fini pour Ezékias qui souffre, que son sort est décidé et que quoi qu'il arrive il devait mourir. L'enjeu réside dans le positionnement du sujet malade. Nous en avons une illustration en Is 38,1d-g qui est logiquement postérieur à cette première partie de l'écrit. Dans ces versets, suite au message qu'il reçoit d'Isaïe, message selon lequel il ne va pas vivre mais mourir, Ezékias fait une lecture référée à Yhwh : il tourne son visage vers le mur et adresse une prière à Yhwh. Ce comportement, qui est à la fois de l'ordre du faire (niveau somatique) et de l'ordre de la parole (niveau énonciatif), est un positionnement correct face à Yhwh, car il engagera le retour du roi à la vie. En Is 38,10, « je » n'a pas adopté ce comportement. Face à la maladie, la meilleure option aurait été se tourner vers Yhwh. Il ne le fait pas dans l'énoncé verbal, mais dans l'énonciation. Et puisque du point de vue de la chronologie des faits l'énoncé précède l'énonciation, nous pouvons dire que l'écrit d'Ezékias porte une figure de conversion du binaire au ternaire.

2. Is 38,11-15

Enonciation

- (11a) Je disais :

Dans cette deuxième figure d'énonciation, il n'y a pas dédoublement de sujet du dire. La figure du « moi » a disparu, seul « je » continue. L'enjeu porte sur le dispositif de parole comme moyen d'expression du « je » au cours de sa maladie.

Enoncé

a) Le récit du futur (38,11bc)

- (11b) *Je ne verrai plus Yah, Yah dans le pays des vivants.* (11c) *Je ne regarderai plus [l'] humain avec (parmi) les habitants du monde.*

« Voir » et « regarder » sont des figures somatiques du contact, de la rencontre et de la relation. Ils signifient la présence du « je » sur la scène humaine où il peut vivre cette relation à la fois avec Yhwh et l'humain. Malheureusement, les deux acteurs, Yhwh et l'humain, ne sont envisagés ici que du côté de la perte, perte de leur vision sur la terre des vivants. « Je » n'envisage pas un autre type de relation, qui serait du côté du gain, c'est-à-dire qui lui vaudrait le salut en ce monde.

Le pays des vivants est opposé au séjour des morts. De même, les habitants du monde sont opposés à « je ». La présence de « je » au séjour des morts l'empêchera de voir Yhwh et de regarder l'humain. Yhwh et l'humain ne sont pas situés dans des

espaces différents. « Je » ne parle pas d'eux comme s'ils appartenait à deux mondes séparés qu'il faudrait tenter d'unir. Il parle du pays des vivants et des habitants du monde. Yhwh n'est pas à voir ailleurs mais sur la scène humaine. Il est dans le monde des humains sans cesser d'être Yhwh. Or, pour « je », le shéol lui fermera cet espace de vie. Il y a donc la différence entre l'espace où l'on peut voir Yhwh dans le pays des vivants et une autre façon de faire avec lui, qui n'est pas précisé ici parce qu'Ezékias ne l'envisage pas, d'autant plus qu'il est pris dans le binaire et dans la question de la perte de la vie.

Les paroles de « je » ne manquent pas d'ambiguïté. On pourrait penser qu'il parle correctement de Yhwh. Mais observons qu'en mettant en place le futur, il construit un monde propre à lui, il parle comme d'une donnée objective, quelque chose dont il est sûr. S'il y a dans ce futur quelque chose d'inaccompli, qui ne se réalisera que plus tard, il convient surtout d'observer que ce temps n'a pas d'ouverture pour « je », il se ferme. « Je » n'est pas un sujet appelé à devenir. Or l'avenir qui s'ouvre est celui d'un sujet d'écoute. Dans ces conditions, l'acte de parole de « je » n'entre pas dans un programme en direction de Yhwh, il reste tourné vers lui-même. Car s'il était du côté de Yhwh, il aurait pu culminer avec l'engagement pour la vie.

b) Récit du présent (Is 38,12-14c)

- (12a) *Ma demeure est arrachée (12b) et détachée (exilée) de moi, (12c) comme une tente de berger.*

La demeure est une figure de logement, de repos, ou, mieux, de protection. Elle appartient à « moi/Ezékias ». Les figures « arracher » et « détacher » sont au passif. Elles expriment des actions accomplies par un tiers sur « moi ». Ces actions sont violentes. Comme en Is 38,10b, ce tiers est bien posé sans être désigné figurativement par le texte. Ce n'est pas « moi » qui est arraché et détaché de sa demeure, mais sa demeure qui est arrachée et détachée de lui. C'est elle qui est exilée et qui devient errante. Elle renverrait au statut social d'Ezékias. Malade, Ezékias est diminué ; roi, il se retrouve dans l'impossibilité de jouer le rôle qu'il pense être le sien dans le contexte des nations.

La demeure détachée est comparée à « une tente de berger ». En effet, la tente abrite et protège le berger. Si elle est arrachée, le berger est en danger, il devient errant. Ainsi en est-il de la demeure de « je », qui renverrait probablement à la santé. De la sorte, il y a un écho figuratif entre la « demeure arrachée » et le voyage vers le shéol.

c) Récit du passé (Is 38,12d-14c)

- (12d) *J'ai enroulé, comme le tisserand ma vie. (12e) Du bout de la racine il m'a (coupé) terrassé. (12f) Du jour à la nuit tu m'as achevé. (13a) Je suis immobile jusqu'au matin. (13b) Comme le lion, ainsi il a broyé tous mes os. (13c) Du jour à la nuit tu m'as achevé.*

Ces six propositions se correspondent deux à deux d'un verset à l'autre. Observons que la même phrase est reprise à la fin de l'un et de l'autre verset. « Il », acteur de l'énoncé en 12e.13b est figuré à la deuxième personne en 12f.13c où il est acteur énonciatif. Il y a donc une double mise en discours, une vers les lecteurs de l'écrit (Yhwh est un « il »), et une vers Yhwh (où il est un « tu »). Yhwh est donc pris à témoin de la façon dont il a achevé « je ». Comment cela est-il possible ? Qu'est-ce qui pousse « je » à parler de la sorte ? On peut voir dans cette adresse à « tu » le positionnement d'un sujet qui, bien qu'au bout de malheur, ne s'en prend qu'à celui en qui il a mis sa foi. En effet, « je » n'accuse pas « tu » comme si ce dernier l'avait puni, mais il lui dit ce qu'il a fait à son endroit (l'a rendu faible).

A cette double mise en discours est associé le double dispositif développé par le texte : un dispositif d'achèvement d'un travail, qui est temporel, et un dispositif de destruction, qui est actoriel. « Je » a roulé sa vie. Toutefois, si cette vie est achevée, cela ne veut pas dire que l'action s'est déroulée de la manière dont « je » l'aurait souhaité ; elle est interrompue par « il », qui a coupé « je » « du bout de la racine ». La figure de la racine renvoie à la souche, à la base, au lieu de surgissement de la vie ; elle est l'instrument de la taille. Terrassé, « je » en arrive à manifester (pour le compte du lecteur) le caractère inéluctable de ce qui l'a frappé. La figure est celle d'un état : il est immobile, et donc incapable de réagir.

Le dispositif actoriel met en scène un squelette mis en pièces. En effet, si « je » est resté immobile, cela est dû au fait que « il » a broyé tous ses os. Les os sont une représentation figurative du corps d'Ezékias malade et c'est sur eux que porte l'action de « il ». Ils ne sont plus, ils ont disparu, car ce sont eux que « il » a broyés. Pas un seul n'est resté. « Il » les a tous broyés. La figure est celle de la totalité. On voit alors que « je » parle de lui comme « disparu », alors qu'il ne l'est pas encore d'après l'énoncé somatique du début d'Is 38. Mais comme nous l'avons souligné dans le premier paragraphe, c'est à Yhwh son Dieu que « je » s'adresse, expose son désespoir. De cette manière, Ezékias a, d'une certaine façon, assumé dans sa maladie les deux positions du binaire (ce qu'il raconte de son dire, qui finalement n'appréhende Yhwh que comme celui qui lui a « pris » sa vie) et du ternaire (ce qu'il a effectivement dit à Yhwh, qui est une forme de prière indirecte, un appel à la pitié de Yhwh). Nous avons ainsi un épisode présenté comme une répétition en mode mineur de l'épisode relatif à la montée de Sennachérib.

- (14a) *Comme l'hirondelle, ainsi j'ai crié.* (14b) *J'ai gémi* comme la colombe. (14c) *Mes yeux ont faibli [à regarder] en haut.*

Au cœur de sa souffrance, « je » ne s'est pas résigné, car il a parlé. En effet, « crier » et « gémir » sont des expressions quasi animales d'un corps somatique, en l'occurrence les os broyés dont elles disent la position, qui est celle de la souffrance extrême.

« Je » ne dit pas à qui il s'adresse. Il ne pas dit pas qu'il a crié ou gémi vers Yhwh. Néanmoins, le cri et le gémissement sont associés à un « regard vers le haut ». Il

y a place pour une relation, que « je » cherche à atteindre, mais c'est comme si ses efforts n'arrivaient pas au terme. Car les yeux qui ont faibli sont une figure de la fatigue, qui désigne un effort épuisant dans la persistance d'un appel au secours. Du coup, le comportement de « je » peut être interprété comme « persévérance ». D'ailleurs, il ne dit pas qu'il a cessé de regarder, mais que ses yeux ont faibli à regarder là-haut.

Les yeux sont une représentation somatique de « je » sur la scène humaine où il se trouve. L'espace d'en haut suppose l'existence de l'espace d'en bas qui n'est pas présent dans le texte mais que l'on postule par contraste (haut vs bas). L'espace d'en bas est celui du « je », où il est réduit à une forme d'animalité. C'est à partir de cet espace qu'il parle. C'est là qu'il peut, avec ses yeux, regarder vers l'espace d'en haut. Si, comme nous l'avons souligné, cette attitude donne à voir une relation (*bas* ↔ *haut*), il convient de préciser que cette relation est une ouverture. Même si cette ouverture est « binaire » et égocentrée⁷, elle est quand même une prière vis-à-vis de Dieu, issue de l'en bas où se trouve « je/Ezékias ».

d) Récit d'une prière (Is 38,14de)

- (14d) *Adonai, oppression pour moi [je suis écrasé], (14e) sois mon libérateur (garant) !*

Cette prière comprend deux figures d'énonciation (appel et demande, 14de) et un énoncé verbal (description de l'état physique d'Ezékias, 14d).

Appel

En Is 38,12f.d, « je », acteur de parole, s'adressait à un « tu » que nous lecteurs nous ne connaissions pas. Maintenant, nous apprenons dès les premiers mots de sa prière que ce « tu » est un acteur divin. Il s'appelle « Adonai ». C'est ainsi que « je » l'interprète. De « tu » à « Adonai », « je » fait précisément œuvre de nomination à l'égard de Yhwh, il passe de l'indétermination à la spécification. De même, en Is 38,14ab, « je » parle sans pouvoir s'adresser directement, même distinctement, à Yhwh (« j'ai crié », « j'ai gémi »). Maintenant, il s'adresse à un sujet distinct, Yhwh, mais qu'il appelle « Adonai », ce qui le lie à une certaine manière de parler et qui nous permettrait de l'identifier à partir de notre connaissance de la Bible : il s'agit d'un fils d'Israël.

La parole de « je » l'engage dans une relation déterminée par rapport à celui qu'il interpelle. En effet, par sa prise de parole, « je » prend position. Car si l'autre est « Adonai », c'est-à-dire Seigneur, il se positionne, de son côté, comme serviteur. De ce point de vue, il y a ouverture à la communication. Cependant, il reste à savoir si à travers cette ouverture, « je » va également considérer sa situation de souffrance comme chemin ouvrant sur le divin.

⁷ Parce qu'elle est présentée à partir de la souffrance vécue comme un fait insupportable.

Description

A travers l'expérience de la prise de parole de « je » nous apprenons que la maladie mortelle qui était associée à l'acteur Ezékias en Is 38,1a s'appelle « oppression » (Is 38,14d). C'est ainsi que « je » en fait la lecture. Mais sous un autre angle, on peut observer que la figure de l'oppression peut également renvoyer au conflit qui oppose Juda à Ashour. En Is 38,6a, Yhwh a promis à Ezékias de le délivrer de la main du roi d'Ashour. Ce retour à l'épisode précédent a été mis en rapport avec la maladie d'Ezékias, que nous avons interprétée comme une forme de seconde guerre. Si « je » a été libéré de mains d'Ezékias, la maladie mortelle dont il souffre est un mal aussi dévastateur que le premier.

« Je » ne dit pas qui l'opprime. Sur la base de certaines des notations précédentes, il y a eu lieu de penser au roi d'Ashour. Mais cela ne l'intéresse pas, car seule compte pour lui la description de son état physique. Il est roi, mais il ne tient pas compte de ce statut. Il ne refuse pas de parler de sa souffrance, il en fait part à Yhwh (Adonaï). Du coup, Yhwh n'est pas seulement l'autre que l'on peut invoquer mais aussi celui à qui l'on peut parler de ses problèmes. La souffrance n'est plus enfermée dans la scène humaine, mais est élevée, au moyen de la prière, à la scène divine. L'ouverture de « je » à Yhwh devient ainsi de plus en plus effective.

Demande

La demande de « je » à Adonaï est un impératif de prière (Is 38,14e). Cette prière est explicite et directe. En effet, « je » sollicite l'intervention d'Adonaï. Il lui demande d'être son libérateur (défenseur). La situation qu'il vit est insupportable et, selon lui, seul Yhwh peut le délivrer de son fardeau. Or comme roi de Juda, on peut le supposer capable d'assurer lui-même sa défense. Il ne peut pas, car il en est incapable. De même qu'il a demandé à Yhwh de sauver « nous » de la main de Sennachérib, de même il appelle Adonaï à le libérer de sa souffrance. A la première lecture, la figure qui apparaît est celle de la foi, de la confiance. De la sorte, « je » est sur la bonne voie, il ne s'est pas trompé d'adresse.

e) Récit du questionnement (38,15a) et de la réponse (38,15bc)

- (15a) Comment parlerais-je ? (15b) Il m'a dit. (15c) *Eh bien, c'est lui qui a fait !*

L'énonciation de 38,15a ne porte pas d'énoncé. « Je » passe à une interrogation critique qui s'appuie sur le « comment ». Ce « comment » porte sur sa propre manière de parler. Les humains ne parlent pas de la même manière. Chacun s'engage à sa façon par rapport à la parole.

En s'interrogeant sur sa propre énonciation, « je » montre que ses actes de prise de parole n'ont pas de valeur. Inutile donc de continuer à parler. C'est peine perdue car

ce qu'il dit est subsumé par une autre parole, qui vient d'un autre et qui lui est adressée. Il ne s'agit pas de n'importe quelle parole. Car celle-ci, au lieu d'inaugurer une autre manière de parler pour « je », lui indique une limite qui semble lui interdire de s'engager dans un quelconque acte de dire.

Cette parole, « je » prétend l'avoir reçue de « il ». En effet, « il » lui a parlé. Et parce que « il » lui a parlé, il présente dès lors sa position comme ternaire. La prise de parole de « il » est sans énoncé. On ne sait pas ce qu'il a dit à « je ». Mais parce que le dispositif énonciatif est associé au dispositif somatique, on observe que ce que « il » dit, il le fait. Autrement dit, « il » accomplit sa parole, ou encore il parle à « je » par des faits.

Manifestement, cette parole dont « je » fait mention ne se lit nulle part dans la Bible. On ne voit pas Yhwh parler à Ezékias en ce sens. De plus, dans le contexte plus restreint d'Is 36-39, Yhwh ne parle jamais directement à Ezékias. Si Ezékias peut directement parler à Yhwh, lui adresser une prière ou lui formuler une demande sans passer par un intermédiaire humain, l'inverse n'est pas possible. Car toutes les fois que Yhwh s'est adressé à Ezékias la relation est assurée par Isaïe le prophète. Seul ce dernier assure le dispositif de médiation qui demeure un impératif majeur sur le versant de la réception des messages. Mais en disant : « Il m'a dit », « je » semble rejoindre le dispositif de parole posé en Is 38,7 où le signe donné à Ezékias porte sur l'association de deux dispositifs, l'un énonciatif et l'autre somatique. De cette manière, ce que dit « je » n'entre pas en contraste avec le point de vue de Yhwh, mais manifeste une certaine forme de fidélité par rapport à la parole de Yhwh.

f) Récit du futur

- (15d) *Je marcherai lentement toutes mes années sur l'amertume de mon âme.*

Ce futur a valeur de conclusion. Condamné à l'immobilité (Is 38,15d), « je » n'a pas l'intention de renoncer. Il marchera lentement. Il s'agit là d'une marche qui est qualifiée. Il marchera sur un espace, qui est celui de sa souffrance et c'est son âme qui souffre. « Marcher sur l'amertume de son âme » c'est se replier sur soi-même, il y a comme un refus de toute volonté d'ouverture vers l'autre, Yhwh. Du coup, cet espace fait contraste avec la marche en présence de Yhwh, qui est un espace des commandements (38,3) et de relation.

Malade, et donc physiquement réduit, « je » agira dans la mesure du possible (« je marcherai lentement »). Autrement dit, il ne reste pas enfermé dans le malheur, mais que l'amertume qu'il a engendrée deviendra le lieu sur lequel il vivra « lentement » sa vie future.

Bilan

En Is 38,10-15, le dispositif somatique est développé autour d'Ezékias, qui est en situation d'extrême détresse. Il est malade, et il ne s'agit pas de n'importe quelle maladie, mais d'une maladie pouvant conduire à la mort. Mais ce qui compte n'est pas avant tout le fait de vivre ou mourir, car l'enjeu développé par le texte porte avant tout sur le positionnement du sujet « je/Ezékias » par rapport à Yhwh. Ce positionnement est à lire dans le lien entre les différents niveaux du discours.

Ainsi, ce que dit Ezékias au début de son « écrit » en parlant de sa situation diffère de ce que dit l'énoncé somatique en 38,1. Les deux niveaux ne s'accordent pas entre eux. Malade, Ezékias fait une lecture binaire de sa situation. Son discours le met du côté de la mort, non de la vie. Rien de tout ceci sur le plan de l'énoncé somatique, qui parle de la maladie et sans aucune autre intention sinon la qualification de la maladie elle-même, qui est mortelle. Mais il n'en reste pas là. Car dans la suite du discours, nous l'avons vu progresser de plus en plus vers le ternaire, offrant sa maladie à Yhwh et lisant les événements qui lui sont arrivés comme « dire » et « faire » de Yhwh.

3.2.2. Action de grâce (Is 38,16-20)

Du point de vue de la thématique présentée (vie vs mort), la deuxième partie de l'écrit répond à la première. Énonciativement, elle est référée au temps après la maladie. À la différence de la première partie qui nous fait remonter dans le passé, le présent domine dans l'acte d'action de grâce. De plus, cette seconde partie de l'écrit semble indiquer que Yhwh entend même les prières binaires, les retournant vers une structure ternaire, ouverte à lui, ce qui est signe de sa bienveillance.

Cette partie comprend :

1. Une prière (38,16)
2. Un récit du passé (38,17)
3. Un récit du présent (38,18-19b)
4. Un récit du futur (38,19cd-20)

1. Prière (Discours)

- (16a) *Adonai ! Sur eux (grâce à ces choses), (16b) ils vivent ! (16c) Et en cela dépend (réside) exactement la vie de mon souffle. (16d) [Pour cela] rends-moi sain/fort (16e) et fais-moi vivre.*

Comme dans l'adresse d'Is 38,14de, cette prière est constituée d'un appel, d'une description et d'une demande.

Appel

Pour la deuxième fois depuis le début de son écrit, « je » s'adresse à Yhwh qu'il appelle Adonaï (« Seigneur »). C'est à lui qu'il parle. A la différence de 38,14d, il ne l'interpelle pas ici pour lui présenter sa situation de souffrance. Il lui adresse une parole de reconnaissance. Il ne lui parle pas de la mort mais de la vie. C'est cette figure qui constitue le motif de son appel.

Description

Avant de parler de ce qui le concerne, « je » parle à Adonaï de « ils ». Cet acteur (« ils ») n'est pas non plus déterminé. On ne sait pas qui il est. Selon le texte, il renvoie à tous ceux, quels qu'ils soient, qui vivent « sur eux ». La vie de ce « ils » est posée comme une action heureuse liée à un espace (« sur eux »). Rien n'est précisé de cet espace, sauf qu'il est le lieu sur lequel « ils » vit. Il n'est pas seulement associé à la vie de « ils », car la vie du souffle de « je » a également quelque chose à voir avec la communauté de « ils », qui vit « grâce à ces choses » (« sur eux »). Malade, « je » ne se considère plus un sujet tourné vers la mort, mais en relation avec la communauté de vivants (« ils »). De ce point de vue, « je » ne s'est pas trompé, car ce n'est pas de n'importe quelle manière qu'il entend sa relation à cet espace. En effet, il la pose comme un fait vrai (« exactement »).

La vie dont parle « je » n'est pas sa vie ; elle est la vie « de mon souffle ». « Souffle » et « âme » sont deux figures articulées au même acteur « je »⁸. Le souffle a rapport à la vie, tandis que l'âme a rapport à la souffrance. L'âme est au shéol. C'est sur l'âme que portera l'action de salut de Yhwh en Is 38,17b. Autrement dit, cette différenciation introduit une certaine complexité dans le sujet par rapport à son positionnement face à Yhwh.

Pour être avec « ils », « je » n'a pas besoin de se déplacer. Il s'agit simplement de faire dépendre sa vie de ce qu'il a vu du côté de « ils », c'est-à-dire de s'inscrire dans une dimension horizontale, où son ouverture à Yhwh passe par le relais du lien des autres avec Yhwh. Seule cette relation compte. Elle révèle que « ils » n'est pas une communauté fermée, mais ouverte, dont les membres sont déterminés par leur rapport à l'espace « sur eux » où ils vivent. C'est cette qualité de relation que nous pouvons appeler « foi ». Il suffit de l'accepter pour vivre.

Il y aurait ici une forme d'enchaînement et effet de miroir entre énoncé et énonciation : l'énonciation d'Ezékias, venue comme terme du retournement raconté par l'énoncé, envoie vers d'autres une incitation au même retournement. Dans l'énoncé, Ezékias est clos sur sa souffrance, puis s'ouvre sur une relation ternaire où les autres (« ils ») jouent le rôle de médiateurs de Yhwh pour lui. Cette structure intervient en l'absence du prophète, ce qui semble prouver qu'Isaïe n'est pas le seul et indispensable médiateur de la relation des humains à Yhwh. Certes Isaïe est l'envoyé de Yhwh, son porte-parole, mais sur la même scène humaine, la communauté de « ils » peut aussi constituer un dispositif de médiation entre Yhwh et Ezékias.

⁸ « L'amertume de mon âme » (Is 38,15d) vs « la vie de mon souffle » (Is 38,16c).

Dans l'énonciation, il y a Ezékias qui se fait à son tour médiateur. En effet, par son positionnement, il rend aux destinataires de son écrit le service de les convertir à une ouverture à Yhwh. De ce point de vue, « je/Ezékias » n'est pas seulement roi, il est aussi prophète.

Demande

Cette demande est double : « rendre sain » et « faire vivre ». En disant « rends-moi sain » (16d), « je » attend de Yhwh le don de la guérison. Du coup, il traite son cas comme une maladie physique. Or Yhwh n'a pas parlé de la guérison mais de la vie (Is 38,16a-c qui fait écho à Is 38,9c). « Je » n'ignore pas cet aspect de la parole de Yhwh. Il en parle dans le second volet de sa prière. En effet, il demande à Yhwh de le « faire vivre ». Nous observons que ce soit dans le cas de la santé ou dans celui de la vie, l'enjeu de la demande porte sur le corps. Aussi serait-on tenté d'établir l'équivalence entre les deux figures au point de traduire « faire vivre » par « rendre sain/fort » ou « guérir ». En attendant, au lieu de traduire les deux figures l'une par l'autre, nous estimons, quant à nous, que la demande de « je » le situe dans la fidélité par rapport à la parole de Yhwh. Yhwh a promis à « je » le don de la vie. Mais, dans son rapport aux lecteurs de son écrit, « je » leur dit ce dont il est précisément question : malade, il espère vivre, et pour lui, vivre c'est être guéri de son mal.

2. *Un récit du passé (38,17)*

- (17a) *Voici : au lieu de la paix, mon amertume était forte/j'étais dans une grande souffrance.* (17b) *Quant à toi, tu as aimé mon âme depuis le néant de l'abîme* (17c) *car tu as jeté loin derrière toi tous mes péchés.*

Le texte oppose deux acteurs, la paix et l'amertume. Par rapport au temps présent qui est celui de l'action de grâce, ils sont tous deux situés dans le passé. Mais ce passé trouve place dans le présent en ce sens qu'il est adressé à Yhwh comme parole de confession. En effet, « je » dit à Yhwh l'attitude adoptée au moment de sa maladie. Dans cette situation qui lui paraissait sans remède il n'a pas réagi par la paix, mais par une cruelle amertume. Il y a là la parole d'un sujet qui reconnaît sa propre faute.

L'opposition entre la paix et l'amertume sert à introduire le bienfait de « tu » pour « je ». En effet, « tu » a aimé « mon âme du néant de l'abîme ». « Aimer l'âme du néant de l'abîme » est une preuve que les figures de vie et de mort ne sont pas liées à des espaces terrestres ou extraterrestres, visibles ou invisibles. Elles renvoient plutôt à des positions des humains dans leurs relations à Dieu. L'espace « le néant de l'abîme » n'est pas coupé de Yhwh, car c'est là que se trouve l'âme qu'il a aimée. Autrement dit, Yhwh aime l'humain où qu'il se trouve dès lors que celui-ci se tourne vers lui. Il n'a pas tiré l'âme de « je » du néant de l'abîme, mais l'a aimée là-même au sein de l'abîme où elle se trouve. C'est là que s'est fait la rencontre. Le texte ne dit pas que Yhwh est descendu jusqu'au néant de l'abîme. Seul son amour a suffi. Du coup, le « néant de l'abîme » devient un espace transformé puisqu'il est éclairé par l'amour de celui qui a

aimé « je ». Dans le « néant de l'abîme », le « je » qui se disait mort existe grâce à l'amour de Yhwh. Il n'est pas en effet question de la guérison physique, mais d'abord de la délivrance des péchés, et de la libération de la souffrance qui affecte l'âme. De cette manière, « je » montre aux destinataires de son écrit la pédagogie de Yhwh pour tout humain : même dans l'abîme du désespoir binaire, l'humain, s'il prie vers Yhwh, celui-ci transforme cet abîme en lieu de vie.

La proposition explicative précise ce que « tu » a fait à l'égard de « je ». « Tu » a jeté loin derrière-lui « tous mes péchés ». La figure est celle de la totalité. Aucun péché de « je » n'est retenu contre lui par « tu ». « Tu » a tout jeté comme pour entrer en relation avec un sujet nouveau. Non seulement il a jeté les péchés de « je » derrière lui, mais il les a jetés loin derrière. Il ne peut plus y revenir, l'espace étant devenu infranchissable. Il y a donc un parcours qui a fait qu'il soit arrivé là. Ce parcours n'est pas articulé à « je » mais à « tu » dont la bonté et la miséricorde sont à l'œuvre. Face à « tu », les péchés de « je » constituaient un handicap à la relation d'amour. Mais « je » s'étant tourné vers « tu » par la prière, « tu » n'est pas resté insensible, il a aimé l'âme de « je », et c'est ce lien qui signifie « rejet des péchés ».

3. Un récit du présent (38,18-19b)

Il comprend deux versants, l'un négatif et l'autre positif.

Versant négatif

- (18a) Si le shéol ne peut te rendre grâce (18b) *eh bien,* la mort ne peut te louer (18c) *les descendants (ceux qui descendent) de la fosse ne peuvent espérer vers ta fidélité.*

Les acteurs « shéol », « mort » et « descendants de la fosse » sont des figures synonymes, qualifiées du point de vue de leur manque de relation à Yhwh. Ce n'est pas que Yhwh refuse d'établir des liens de contact avec eux, mais qu'eux-mêmes se sont exclus de toute possibilité de rencontre en raison de leur positionnement. Or s'ils s'étaient tournés vers Yhwh, l'amour de ce dernier les aurait atteints. Du coup, le shéol se serait transformé en monde des vivants, la mort serait devenue la vie et les descendants de la fosse auraient joui de la présence de Yhwh. Dans cette perspective, il apparaît que ce dispositif développe celui dans lequel se trouvait « je/Ezékias » précédemment. Dans le shéol, il était incapable d'accomplir des actions attestant d'une quelconque relation à Yhwh. Tout le contraste venait de ce qu'il ne pouvait pas rendre grâce, ni louer, encore moins vivre dans l'espérance. Mais dès lors qu'il a adopté un positionnement juste, Yhwh ne l'a pas abandonné, car il est lui-même descendu le chercher. Du coup, « je/Ezékias » ne parle pas seulement pour lui-même, d'autant plus que son énonciation transmet cette louange et lui donne un caractère contagieux. En ce sens, les prisonniers de la mort, c'est-à-dire ceux qui ne peuvent compter sur la fidélité de Yhwh sont également concernés. Comme eux, « je/Ezékias » se croyait prisonnier du

shéol, et donc incapable de louer Yhwh. Maintenant il a bénéficié du don de la vie, un état qui lui permet de louer Yhwh. Certes si les prisonniers de la mort ne peuvent pas compter sur la fidélité de Yhwh, la mort n'a pas le dernier mot. Car l'énonciation d'Ezékias met en valeur la toute-puissance de Yhwh face à l'impuissance humaine dans le malheur, et par conséquent sa puissance à faire advenir la vie au cœur même de la non vie.

Versant positif

- (19a) *[Le] vivant, [le] vivant*, (19b) *lui te rend grâce.*

Le dispositif mis en place est celui dans lequel se trouve « je/Ezékias » actuellement. Il contraste avec le dispositif précédent, qui est celui des acteurs « shéol », « mort » et « descendants de la fosse ». A la différence de l'acteur « mort », le vivant est posé en relation avec « toi/Yhwh ». Il lui rend grâce. « Rendre grâce » est une figure énonciative, qui exprime la position d'un sujet tourné vers Yhwh. La grâce rendue à « tu » n'est pas une action ponctuelle, mais une réalité permanente dans le temps. C'est comme si l'acteur vivant n'était inscrit dans le temps que pour rendre grâce à « toi/Yhwh ».

4. Un récit du futur

Ce futur est porté par le présent par rapport auquel il constitue la conséquence.

- (19c) *Comme moi aujourd'hui*, (19d) *un père aux fils parlera (déclarera) vers ta fidélité.*

Ce verset commence par une comparaison. Celle-ci a rapport à l'acteur « moi », inscrit dans le présent (« aujourd'hui »). Énonciativement, « comme moi aujourd'hui » renvoie à la parole du « je, ici, maintenant », c'est-à-dire à l'« écrit » qui atteste de la fidélité de Yhwh. Dans le contexte de l'ensemble de la phrase la prise de parole de « moi aujourd'hui » met en scène une autre prise de parole tournée vers le futur. Ce futur met en place deux acteurs : un père et des fils. La relation qui les unit est énonciative. Le père ne parlera pas aux fils de n'importe quelle manière. Il le fera en direction d'un espace qui est la fidélité de « toi/Yhwh ». L'enjeu porte sur l'instruction ou l'enseignement au sens où les fils sont éduqués dans la loi de Yhwh et non en vertu des principes du monde. En ce sens, « moi » se pose ici en médiateur pour rapprocher ses lecteurs de Yhwh. C'est ce dispositif qui le situe comme une figure de père.

- (20a) *Yhwh, pour m'avoir sauvé* (20b) *eh bien, mes instruments nous jouerons tous les jours de notre vie auprès de (sur) la maison de Yhwh.*

La promesse de Yhwh à Ezékias en Is 38,6a ne porte pas sur le salut, mais sur la délivrance : « De la paume de la main du roi d’Ashour, je te délivrerai ». Ici, c’est-à-dire en Is 38,20a, « moi » parle explicitement du salut (« pour m’avoir sauvé »). Le texte manifeste ainsi deux paroles qui s’accordent sur la situation en question, mais aussi deux paroles distantes. Certes, le domaine du salut dépasse celui de la délivrance, mais les deux registres relèvent de la toute-puissance de Yhwh, qui accorde la vie à tout celui qui se tourne vers lui. Yhwh a sauvé effectivement « je-moi/Ezékias », en le guérissant et en le délivrant.

Le don de salut par Yhwh fera l’objet d’une fête. Le temps est futur. C’est « moi/Ezékias » qui est sauvé, mais c’est « nous » qui jouera les instruments de « moi ». On traduit ordinairement « nos instruments nous jouerons » comme si la forme de la personne du singulier (« mes instruments nous jouerons ») donnait lieu à une phrase dépourvue de sens. Pourtant, elle montre l’ouverture de « je/Ezékias » sur une relation nouvelle avec Yhwh et les autres. Dans cette relation, c’est comme si « nous » se regroupait autour de « je », d’autant plus que les instruments qui seront joués n’appartiennent pas à « nous », mais à « je ». Il y a ouverture sur le collectif, mais cette ouverture qui repositionne « je/Ezékias » dans son rôle royal est directement ancrée dans un rapport de reconnaissance de l’action de Yhwh. « Je » n’a plus besoin d’un tiers, en l’occurrence le prophète, pour être en relation avec Yhwh. En s’ouvrant sur Yhwh, il devient lui-même prophète pour la communauté du « nous ». Autrement dit, l’énoncé, dont l’enjeu porte sur la guérison, raconterait aussi son effet, qui est celui de situer « je » dans une position énonciative de témoignage pour laquelle d’autres sont conviés à rendre grâce aussi.

Bilan

En Is 38,16-20 nous avons distingué :

1. Un énoncé verbal comprenant :

- Un dispositif somatique où Ezékias fait une expérience de passage de la mort vers la vie. Dans l’énoncé, il théorise cette expérience sous la forme de positions contrastées : « une position mort » où il n’y a pas d’action de grâce et où on ne peut compter sur la fidélité de Yhwh (sinon par la grâce de son amour dès lors que l’humain se tourne vers lui) et « une position vie » caractérisée par la louange dans laquelle il s’inscrira désormais (« Yhwh, pour m’avoir sauvé, eh bien mes instruments nous jouerons tous les jours de notre vie ! ») ;
- Un dispositif énonciatif où Ezékias transmet cette louange et lui donne un caractère contagieux. En effet, les acteurs shéol, mort et descendants de la fosse sont incapables de rendre grâce et de louer Yhwh. Mais, comme Ezékias, ils peuvent bénéficier, eux aussi, du don de vie. Ce don

leur permettra de louer Yhwh, car seul le vivant est capable de le louer et de lui rendre grâce.

2. Au niveau de structures, la figure du salut sur laquelle s'appuie la promesse de célébrations futures d'Ezékias s'accorde avec le dispositif énonciatif ternaire du don de vie par Yhwh. En effet, Ezékias a reçu le signe comme appel à une attitude d'ouverture. Sa relation est directement avec Yhwh, non avec le prophète. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a plus de place pour le dispositif de médiation. D'ailleurs, l'enjeu développé par le texte ne va pas en ce sens. Il pourrait être ici qu'Ezékias assume pour ses lecteurs une position analogue à celle du prophète vis-à-vis de lui. Ce qui est particulièrement important, en tant qu'il est le roi.

4. TROISIÈME SCÈNE

Temps du soin : Is 38,21-22

Le critère qui préside au découpage de cette scène est énonciatif. Deux acteurs prennent la parole :

1. Isaïe (ordre du soin) au v. 21 ;
2. Ezékias (réplique à l'ordre) au v. 22.

4.1. Première division : Ordre du soin (Is 38,21)

- (21a) Isaïe dit : (21b) *Apportez un gâteau de figes, (21c) appliquez sur l'ulcère (21d) afin qu'il vive.*

L'énoncé verbal est un ordre structuré autour de deux figures : « apporter » et « appliquer ». A travers cet ordre, Isaïe indique le remède pour la guérison de « il/Ezékias ». Il demande à « vous » d'apporter un gâteau. Il ne s'agit pas de n'importe quel gâteau, mais bien plutôt d'un gâteau de figes. Il y a là une première précision. Le gâteau n'est pas à appliquer n'importe où, mais sur un endroit bien précis appelé « ulcère », ce qui est une deuxième précision. Isaïe ne demande pas à « vous » d'aller le chercher, mais de l'apporter. Une fois apporté, c'est encore « vous » qui devra l'appliquer. En ce sens, « vous » a aussi quelque chose à voir avec la vie de « il/Ezékias ». Dans son écrit, et à la différence de ce que dit Isaïe, Ezékias parlait du salut et de la force physique. Il était donc à côté.

En Is 38,1a (énoncé somatique), nous apprenons qu'Ezékias était frappé d'une maladie mortelle. Nous n'avons aucune précision sur cette maladie. Néanmoins, Yhwh lui promettait le don de la vie. Ici, en Is 38,21, Isaïe reprend la figure de la vie. En même temps, il fait une lecture de cette maladie mortelle dont est frappé Ezékias. En

effet, Ezékias porte un ulcère. Mais l'ulcère ne renvoie pas comme tel à une lésion de la peau. Il signifie plutôt ce qui doit être guéri par un soin pour permettre la vie à Ezékias.

Ce verset porte sur la guérison. Mais on aura remarqué qu'il intervient après l'écrit dans lequel « je/Ezékias » rend compte du don de vie par Yhwh. Du point de vue chronologique, il aurait dû prendre place entre les deux moments précédents : le récit du « moment somatique » de la maladie et le « moment verbal » de l'écrit. Mais il arrive en bout du processus, comme s'il venait briser la logique du texte. Il y a donc là un problème, qui veut que l'on interroge son positionnement.

Situé après les deux autres moments, Is 38,21 marque la différence entre deux temporalités : celle de l'histoire racontée et celle de l'histoire racontante. De ce fait, son enjeu pourrait être de montrer le basculement d'Ezékias d'une position qui l'enferme sur son malheur humain à une ouverture sur le divin. En plaçant le signe avant l'écrit et en le séparant de l'ordre du soin donné par Isaïe, le texte permet de voir que le don de vie accordé à Ezékias n'est pas seulement une guérison somatique, mais une guérison constamment associée à un travail de parole. Isaïe est le porte-parole de Yhwh au cours du « moment somatique » de la maladie. A la fin, c'est-à-dire au cours du récit du « moment somatique » de la guérison, c'est bien lui qui donne l'ordre du soin. L'inversion des deux moments permet de voir que c'est Yhwh qui guérit Ezékias et non Isaïe, qui est simplement un intermédiaire. Si l'ordre du texte était inverse, Isaïe aurait eu plus d'importance que Yhwh dans cette œuvre de guérison d'Ezékias.

4.2. Deuxième division : Réplique d'Ezékias (Is 38,22)

- (22a) Ezékias dit : (22b) *Quel est le signe que je monterai [à] la maison de Yhwh ?*

Is 38,22 constitue le dernier verset de la deuxième séquence. Le chapitre s'arrête ainsi sur la demande du signe, alors que la guérison est dite effective. On retrouve là l'inversion entre la temporalité de l'histoire racontée et celle de l'histoire racontante.

Ezékias demande un signe. Cette demande ne l'enferme pas sur lui-même, mais l'ouvre sur l'autre. Puisque venant de Yhwh, le signe est un signal ternaire. Ezékias ne demande pas n'importe quel signe, mais un signe qui lui permettrait de monter à la maison de Yhwh. En effet, par sa demande, Ezékias s'inscrit dans la ligne de la parole de Yhwh à Isaïe. En Is 38,4 Yhwh communique à Isaïe une parole à l'intention d'Ezékias (« La parole de Yhwh fut vers Isaïe en disant : va et ainsi tu diras vers Ezékias »). Au cours de cette parole, il est demandé à Isaïe d'annoncer un signe à Ezékias, ce qu'il n'a pas encore fait. Or, Ezékias demande précisément un signe. De ce fait, la question qu'il pose l'inscrit dans le protocole prévu par la parole de Yhwh. D'autre part, si l'on tient compte du fait que la guérison est déjà effective, on pourrait dire que la demande du signe souligne la difficulté qu'il y a pour Ezékias à entrer dans le croire, et du fait que c'est un chemin à parcourir. Toutefois, analysée du point de vue de l'histoire racontante, cette insistance est exclusivement posée pour le lecteur. A la différence d'Ezékias qui ne connaît pas la fin de l'histoire, le lecteur sait que ce croire

serait fondé puisque la guérison a effectivement eu lieu. De ce point de vue, le signe aurait rapport à la prière, ce qui fait écho à l'écrit d'Ezékias, et à la figure d'une sortie de l'abîme en lien avec une action de grâce vers Yhwh.

5. BILAN DE L'EXEGESE (Is 38)

Nous avons distingué trois moments au cours de l'analyse d'Is 38 :

- le « moment somatique » de la maladie où l'expression du désespoir d'Ezékias est une demande adressée à Yhwh qui lui répond par Isaïe interposé ;
- le « moment verbal » de l'écrit, qui est celui du passage du désespoir à l'ouverture à Yhwh. Au cours de ce moment, on observe l'élargissement du dispositif de médiation : la relation à Yhwh n'est plus exclusivement assurée par le prophète Isaïe, car Ezékias devient lui-même relais de Yhwh pour les autres, notamment pour son peuple et pour les lecteurs de son écrit ;
- le « moment somatique » de la guérison : associé à la parole d'Isaïe, ce moment montre que la guérison n'est pas d'abord l'œuvre d'Isaïe, mais de Yhwh. Ensuite, nous avons observé le « lieu » du retournement d'Ezékias, qui porte sur la question de signe. La demande de signe n'est pas une « faute » de la part d'Ezékias, encore moins un retour à la case du départ. Elle indique la difficulté qu'il y a à entrer dans le croire, d'autant plus que, selon le déroulement du texte, Yhwh transforme la fermeture d'Ezékias en une ouverture progressive dans laquelle « croire » devient un chemin. Du coup, en interrogeant sur le signe, le texte souligne l'importance de la foi, non pas à l'intention d'Ezékias, mais pour le compte de lecteurs qui savent qu'Ezékias est effectivement sauvé par Yhwh.

CHAPITRE XIII

TROISIEME SEQUENCE : Is 39

Cette séquence est la plus courte de toutes les trois. Elle ne comprend que huit versets. Mais à la première lecture, elle soulève à son tour bien des questions, qui demandent réponse. Pourquoi le fils du roi de Babel envoie-t-il « auprès d'Ezékias » et non son père ? Quel pourrait être son rôle dans cette histoire des rapports entre les nations ? Pourquoi n'envoie-t-il pas des messagers comme l'a fait Sennachérib mais des lettres et un présent ? Quel pourrait être le sens de ces objets ? Et quant à Ezékias, qu'a-t-il fait de mauvais au point de voir le prophète le soumettre à un interrogatoire qui culmine sur un oracle « d'envoi en exil » ? Et puis, en disant qu'il y aura paix et sûreté pendant ses jours, Ezékias se réjouirait-il d'avoir échappé, pour sa part, à la catastrophe qu'il a lui-même déclenchée ?

Toutes ces questions marquent notre rapport au texte, il est légitime qu'on se les pose. Elles nous invitent à parcourir les figures du texte.

1. PROPOSITION DE DECOUPAGE

Is 39 laisse apparaître trois scènes, qu'il est facile de repérer sur la base d'un critère spatial et actoriel :

1. Is 39,1 : Mérodach-Baladâm (A) envoie des lettres et un présent (A) « auprès d'Ezékias » (E) ;
2. Is 39,2 : Ezékias (A) se réjouit « sur eux » (E) ;
3. Is 39,3-8 : Isaïe le prophète (A) vint « auprès du roi Ezékias » (E).

2. PREMIERE SCENE

*Mérodach-Baladân envoie des lettres et un présent « auprès d'Ezékias » :
Is 39,1*

Cette scène comprend trois niveaux : somatique (1a), énonciatif (1b) et énoncé (1d).

2.1. Niveau somatique

- (1a) *Ce fut en ce temps-là que Mérodach-Baladân, fils de Baladân, roi de Babel, envoya des lettres et un présent auprès (vers) d'Ezékias.*

Un nouvel acteur, Mérodach-Baladân, entre en scène. Il n'est pas roi mais fils du roi de Babel. Autrement dit, il se joue ici quelque chose de l'ordre de la filiation au sein de la dynastie. Fils du roi, on ne l'est pas pour rien. Défini par rapport à celui qui détient la royauté, Mérodach-Baladân prend une part active à la gestion du royaume. C'est bien lui le fils (et non son père) qui envoie des objets, notamment des lettres et un présent auprès d'Ezékias. Ces objets portent son empreinte, car c'est lui qui les envoie. C'est comme s'il se faisait présent auprès d'Ezékias à travers les objets qu'il lui envoie.

Ce n'est pas la première fois qu'Ezékias est mis en rapport avec les objets. En 37,14, il prend les lettres de la main des messagers du roi d'Ashour. Ces lettres contenaient des menaces à son endroit. Dans le cas du fils du roi de Babel, il n'y a pas que des lettres ; il y a en plus « un présent ». A la différence de lettres de Sennachérib, on ne connaît pas le contenu de celles du fils du roi de Babel. Mais parce qu'elles sont accompagnées d'un présent, qui constitue un gage d'amitié, on peut dès lors émettre l'hypothèse qu'elles rentrent dans un contexte d'amitié, de paix et d'entente. Toutefois, si les deux envois sont ainsi différents, ils se ressemblent du fait que dans un cas comme dans l'autre les objets envoyés viennent d'un ailleurs et sont dirigés vers le même acteur, Ezékias. Du coup, on pourrait dire que si l'envoi du fils du roi de Babel établit une relation entre les sujets, elle s'oppose en même temps à la structure de l'échange qui pourrait être centrée sur les objets eux-mêmes. Autrement dit, la différence entre les deux envois est apparente, elle n'est pas réelle.

En Is 37,14a, il est dit qu'« Ezékias prit les lettres de la main des messagers ». Il y a là une médiation humaine. Mais dans un premier temps, ces messagers ont reçu de Sennachérib un message oral à transmettre à Ezékias (« Ainsi vous direz vers Ezékias le roi de Juda », Is 37,10a). Il y a donc présence d'acteurs humains et de parole. Tel n'est pas le cas dans l'envoi du fils du roi de Babel. En effet, ce dernier envoie des lettres et un présent auprès d'Ezékias. Il s'agit d'objets, et le texte ne met pas en scène des messagers chargés de les remettre ni de parole à transmettre au destinataire. Il marque à la fois le vide d'acteur humain et de parole. Si cette question est posée, elle n'est pas encore résolue.

2.2. Enonciation + énoncé

- (1b) *En effet, il avait entendu*

Le motif d'envoi de « lettres et un présent » est énonciatif : le fils du roi de Babel a entendu, il n'a pas lu l'« écrit » d'Ezékias. Pourtant, si Ezékias a écrit ce n'est pas pour lui-même, mais pour ses destinataires, dont éventuellement le fils du roi de Babel. Mais celui-ci, au lieu de lire un texte (« écrit ») qui lui est aussi adressé, définit autrement sa relation à la guérison d'Ezékias. Il aurait entendu la faveur de Yhwh sur Ezékias. C'est cette faveur qui doit l'avoir engagé à faire alliance avec le roi de Juda par des présents. Il ne s'agit pas d'une alliance entre deux forces égales, mais d'une alliance faite du côté d'une force supérieure reconnue comme telle. Du coup, la démarche du fils du roi de Babel est aussi binaire que celle de Sennachérib, à la seule différence qu'elle

procède au moyen d'un don reconnu et perverti. Car en faisant alliance avec Ezékias, Mérodach-Baladân tenterait de confisquer la puissance de Yhwh.

- (1c) *qu'il avait été malade (1d) et qu'il était devenu fort.*

Le premier versant de la parole de Mérodach-Baladân affirme qu'Ezékias était malade. En ce sens, ce qu'il dit rejoint l'énoncé somatique d'Is 38,1. Le deuxième versant atteste d'une transformation effective de l'état d'Ezékias. En effet, d'après Mérodach-Mérodân, Ezékias était devenu fort. Or le signe divin ne porte pas sur la force physique mais sur le don de la vie. En ce sens, l'interprétation du fils du roi de Babel n'a pas perçu la référence ternaire à la puissance de Yhwh contenue dans l'écrit d'Ezékias, auquel il n'est pas confronté.

En effet, le don de la vie est un signal ternaire qui met Ezékias en relation avec Yhwh. En revanche, la force physique qui est une figure somatique, l'inscrit dans le contexte des nations. L'écart initial entre « toutes les villes fortifiées de Juda » et Ezékias, dont Yhwh constitue l'appui, n'a pas ici de place. De plus, rien dans l'« écrit » d'Ezékias ne semble aller dans le sens de l'affirmation de Mérodach-Baladân qui pose la figure de la force de manière absolue. Dans l'écrit, il apparaît qu'Ezékias est situé dans une position énonciative de témoignage. Cette position est fondée sur une relation de parole entre lui et Yhwh. Le don de salut par Yhwh l'ouvre à la communauté du « nous », qu'il invite à un acte permanent d'action de grâce au Seigneur.

Bilan

Mérodach-Baladân, le fils du roi de Babel, envoie des cadeaux à Ezékias. Ce geste, qui est synonyme d'amitié et de paix, semble l'engager dans une relation déterminée avec Ezékias. Mais cette relation est entièrement référée à la « scène humaine » (constat d'une puissance de guérison au service du roi Ezékias, et tentative de faire alliance avec ce roi puissant), et sans aucun lien avec les faits dont atteste l'écrit d'Ezékias (la puissance de Yhwh pour la vie, envers qui l'implore). Il s'agit là d'une erreur de lecture de la part du fils du roi de Babel qui n'a pas eu accès à l'écrit et qui n'est ni du pays (Israël) ni de la religion d'Ezékias (judaïsme).

3. DEUXIEME SCENE

Ezékias (A) se réjouit « sur eux » (E) : Is 39,2

- (2a) *Ezékias se réjouit pour (sur) eux. (2b) Il leur fit voir la maison de ses trésors, l'argent, l'or, les aromates, l'huile parfumée (la bonne) et toute la maison de ses ustensiles (2c) et (mais aussi) tout ce qui se trouvait dans ses trésors. (2d) Il n'y eut rien (2e) qu'Ezékias ne leur fit voir dans son palais et dans tout son domaine.*

Ce verset nous introduit dans le spectacle, dans l'image. La description est double : positive en 2a-c, négative en 2de. Les deux volets ne s'opposent pas, ils se complètent. Le volet négatif qui vient expliciter le volet positif dit plus. Il porte sur la totalité de biens d'Ezékias. D'ailleurs, à ce dernier, sont articulées les figures de l'espace. Le registre est de type politique (*vs* type religieux).

L'envoi « auprès d'Ezékias » met en place un registre « thymique »¹ : « Ezékias se réjouit sur eux ». « Sur eux », qui est une reprise figurative des acteurs « lettres et un présent », constitue l'espace de la joie d'Ezékias. Cependant, il convient d'observer que cette attitude qui marque la localisation spatiale d'Ezékias est différente des attitudes adoptées au cours des séquences précédentes. En effet, les deux premières séquences indiquent que la présence de Yhwh, donc le recours à lui, compte exclusivement. En Is 36-37, Ezékias déchire ses vêtements, se couvre d'un sac, va à la maison de Yhwh, puis envoie ses serviteurs auprès d'Isaïe. De même, lorsqu'il reçoit les lettres envoyées par Sennachérib, il ne les garde pas pour lui-même. En allant au temple muni de ces lettres, il fait de Yhwh le véritable destinataire des paroles de Sennachérib. En Is 38, lorsque le prophète lui annonce qu'il va mourir, Ezékias se tourne vers le mur et prie vers Yhwh. Il est évident que le comportement adopté par Ezékias dans ces deux premières séquences est différent de celui qu'il affiche lorsqu'il reçoit les objets envoyés par le fils du roi de Babel. Comme lecteurs du texte, nous savons qu'Ezékias aurait mieux fait d'aller auprès de Yhwh, muni des objets venus de Babel. Mais il ne prend pas cette direction. Au lieu d'aller « vers Yhwh », il se réjouit « sur eux ». Ce qui signifie qu'il se referme à son tour sur la scène humaine, oubliant Yhwh.

La joie éprouvée par Ezékias a pour effet l'exhibition de son avoir et de son pouvoir (et non du pouvoir et de l'avoir de Yhwh)². Ezékias n'est pas dépourvu, car il est rempli d'objets, ce qui le distingue de Yhwh qui n'a qu'une maison. Il est un sujet saturé, non pas de parole de Yhwh mais d'objets matériels dont il constitue le centre. Ezékias met à nu ce qu'il possède. Non seulement il fait voir la maison de ses trésors mais aussi tout ce qui se trouvait dans ses trésors. L'indication spatiale est double : la maison et « dans ses trésors ». Autrement dit, en plus d'une présentation de l'ensemble, Ezékias est allé même dans les détails. Rien n'était donc tenu secret dans son geste. C'est cet élément que viennent préciser les versets 2de. Ce qui compte pour le texte, c'est le mode de rapport qui s'établit. En effet, Ezékias qui vient d'être uni aux objets

¹ Le registre thymique a rapport à l'humeur. Il est une sorte de « "disposition affective du sujet" permettant d'investir les valeurs, qu'il désire ou qu'il refuse, d'une appréciation bonne ou mauvaise. », lire J.-C. Giroud – L. Panier, *Sémiotique. Une pratique...*, p. 23.

² Selon P. Bovati – R. Meynet, *Le livre du prophète*, « Rhétorique biblique » 2, Paris, Cerf, 1994, pp. 117-118, montrer ses richesses aux ambassades des pays étrangers était une pratique courante à l'époque. Les rois s'y adonnaient pour concrétiser l'amitié entre eux et conclure des alliances. Outre le cas d'Ezékias qui montre ses avoirs aux envoyés du roi (*sic*) de Babylone, les deux exégètes évoquent la visite de la Reine de Saba à Jérusalem (1R 10,4-7). En effet, lorsque la Reine « vit toute la sagesse de Salomon, le palais qu'il s'était construit, le menu de sa table, le placement de ses officiers, le service de ses gens et leur livrée, ses échansons, les holocaustes qu'il offrait au Seigneur, le cœur lui manqua et elle dit au roi : « Ce que j'ai entendu dire sur toi et ta sagesse dans mon pays était donc vrai ! Je n'ai pas voulu croire ce qu'on disait avant de venir et de *voir de mes yeux*, mais vraiment on ne m'en avait pas appris la moitié. ».

venus de Babel au moyen de la figure de la joie unit à son tour l'acteur « leur » aux objets de sa maison. Il y a là une espèce de contrat qui s'établit entre les deux parties. Ce contrat pourrait être qualifié par son rapport à la valeur (qui concerne les objets), un phénomène qui distingue cette séquence de deux séquences précédentes où Ezékias était dépourvu de tout objet et de toute valeur et s'en remettait exclusivement à Yhwh.

4. TROISIEME SCENE

Isaïe le prophète (A) auprès du roi Ezékias (E) : Is 39,3-8

Nous distinguons deux sous-scènes :

- La rencontre en Is 39,3a. Ce niveau est somatique ;
- L'échange des paroles ou dialogue entre le prophète Isaïe et le roi Ezékias en Is 39,3b-8. Ces prises de parole (énonciations) portent des énoncés.

4.1. La rencontre (niveau somatique)

- (3a) *Isaïe le prophète vint (vers) auprès du roi Ezékias.*

Nous avons ici la seule occurrence dans le texte où Isaïe est appelé prophète, sans être accompagné de son statut de fils d'Amoç, appellation qui le relie au monde des humains. Comme prophète, il apparaît spécifiquement du point de vue de sa relation au monde divin dont il est le porte-parole. Pour la première fois depuis le début du texte, il se met en mouvement (il « vint vers »). Il agit de sa propre initiative, sans avoir été sollicité ni envoyé. Personne ne l'a informé de ce qui s'est passé « auprès d'Ezékias », mais il vient à la rencontre du roi. Puisqu'Ezékias a reçu une puissance étrangère à Juda sans aller vers Yhwh, c'est finalement ce dernier qui vient vers lui par Isaïe interposé. Le mouvement d'Isaïe manifeste ainsi le vide créé par Ezékias lorsqu'il a reçu l'ambassade du fils du roi de Babel. C'est comme une lecture de ce qu'a fait Ezékias, mais dont il aurait l'initiative. Il s'agit là de la fonction critique, qui lui revient en tant que prophète.

A la différence d'objets venus de Babel envoyés « auprès d'Ezékias », Isaïe se dirige vers un espace royal (« auprès du roi Ezékias »). Dans le premier cas, le texte désigne Mérodach-Baladân comme étant le fils du roi de Babel. Mais avec l'arrivée d'Isaïe, on observe qu'une royauté fait écho à une autre, car Ezékias se trouve déterminé en fonction de son statut : il est roi. C'est comme si le texte venait à dévoiler que, de part et d'autre, l'enjeu porte sur la qualité du pouvoir.

4.2. Le dialogue (niveau énonciatif)

Ce passage est du registre juridique. Il est constitué d'un jugement (Is 39,3-5), d'une sanction (Is 39,6-7) et d'une évaluation de la sanction (Is 39,8).

4.2.1. Jugement

Il s'agit d'un interrogatoire. Aux deux questions d'Isaïe correspondent les deux réponses d'Ezékias.

Question

- (3b) *Il dit vers lui :*

Le prophète s'adresse « vers lui ». « Lui » est certes une représentation figurative d'Ezékias, mais considéré du point de vue de son lien aux objets envoyés par le fils du roi de Babel.

- (3c) *Qu'ont-ils dit ces hommes* (3d) *et d'où sont-ils venus vers toi ?*

La parole du prophète est une question constituée d'un versant énonciatif et d'un versant somatique. L'énonciation porte sur le dire, l'énoncé somatique sur l'origine. Au niveau somatique, le fils du roi de Babel envoie des lettres et un présent. L'interprétation d'Isaïe met en place « ces hommes », ce sont eux qui sont allés vers Ezékias. Une fois auprès d'Ezékias, « ces hommes » ont parlé. Mais il n'y a pas mise en scène du contenu de leur prise de parole, l'énonciation ne portant pas d'énoncé.

Ezékias est posé comme une sorte de lieu de convergence. Si Isaïe est allé vers lui, auparavant, et donc avant l'arrivée du prophète, des hommes sont également allés vers lui. Mais l'enjeu de la prise de parole du prophète porte sur les hommes. En plus de ce qu'ils auraient dit, Isaïe voudrait connaître le lieu d'où ils sont partis. De part et d'autre, il y a demande d'information. Et c'est « il/Ezékias » qui doit répondre au prophète.

Réponse

- (3e) *Ezékias dit :*

La prise de parole d'Ezékias est un dire. Selon le contexte du déroulement de la rencontre, qui est celui de l'échange, ce dire constitue une réponse.

- (3f) *d'un pays lointain : (3g) ils sont venus vers moi de Babel.*

Ezékias ne répond pas au premier volet de la question du prophète, qui porte sur l'énonciation. Le texte ne revient pas dessus, il retient ce qui l'intéresse. On observe donc qu'Ezékias répond au second volet, en deux temps. Le deuxième moment vient préciser le premier. Pour Ezékias, les hommes dont lui parle le prophète viennent de loin. Il est d'abord question de la distance. Ensuite, il informe Isaïe que ce pays lointain s'appelle « Babel ». Autrement dit, les hommes venus vers lui sont des étrangers, ils viennent d'un ailleurs. Du coup, notre mémoire de lecteur d'Is 36-39 nous permet de contextualiser cette visite : la présence des hommes de Babel auprès d'Ezékias ressemble aux deux ambassades de Sennachérib. Cependant, il conviendrait de retenir qu'au cours de ces deux ambassades, Ezékias s'était engagé dans une relation effective par rapport à Yhwh.

Question

- (4a) Il dit :

Le texte dit : « Il dit », et non pas : « Il dit vers lui ». Dans un premier temps, on ne sait pas à qui « il/Isaïe » s'adresse. Il faut alors attendre l'énoncé verbal, qui est une question, pour savoir que le prophète parle à un « tu », Ezékias. On aura observé que cette prise de parole d'Isaïe est semblable à celle d'Ezékias en Is 38,3e (« Ezékias dit »). Dans les deux cas, le sujet du « dire » ne prend pas acte de l'autre. Toutefois, au lieu de penser à une absence de relation effective entre Isaïe et Ezékias, on pourrait dire que le vide des sujets destinataires marque l'importance du dispositif de parole au cours de cet échange entre le prophète et le roi.

- (4b) *Qu'ont-ils vu dans ta maison ?*

Le prophète s'adresse de nouveau au roi. Comme la première fois, l'enjeu de la question porte sur la demande d'information. Le prophète pose une question, qui attend une réponse. Le « quoi » renvoie à ce qu'il y a dans la maison de « toi/Ezékias » et que « ils » aurait vu. Contrairement à l'énoncé de 39,2, Isaïe ne parle ni de palais, ni de domaine, ni de la maison de trésors. Ces figures spatiales sont du registre politique et, ici, elles revêtent une autre signification, le prophète les interprète autrement dans sa prise de parole. En effet, Isaïe révèle à Ezékias ce que signifie « faire voir » aux étrangers les objets de son domaine. Les espaces énumérés en Is 39,2 deviennent « ta maison », c'est-à-dire la maison d'Ezékias. Par rapport à la maison de ses ustensiles qui est un espace déterminé, la maison dont parle Isaïe est posée de manière absolue si bien que la lecture de la Bible permettrait de la mettre directement en rapport avec Yhwh. En effet, la maison, c'est la dynastie, et en référence à 2Sm 7,11, elle est faite par Yhwh lui-même. Autrement dit, Isaïe situe Ezékias dans le contexte du pouvoir qu'il détient (« ta maison »), mais qu'il exerce par délégation de Yhwh.

Isaïe ne sait pas ce que « ils » a vu dans la maison d'Ezékias. Nous l'avons souligné : il a juste besoin d'information. A la différence de l'énoncé somatique de 39,2, Isaïe ne fait pas des hommes des sujets passifs mais actifs, car il ne demande pas à Ezékias de lui dire ce que lui le roi leur a fait voir dans sa maison, mais ce que les hommes ont vu. Autrement dit, le problème tient donc moins à ce qu'Ezékias a fait voir aux hommes qu'à ce que ceux-ci ont vu dans sa maison. C'est comme si, d'après le prophète, le fait d'avoir accueilli les hommes était une manière indirecte de leur donner pouvoir sur les objets de la maison royale de Juda.

Réponse

- (4c) Ezékias dit :

Ezékias prend de nouveau la parole pour répondre à la question du prophète. On aura remarqué que depuis le début de l'interrogatoire, les deux acteurs, Isaïe et Ezékias, sont différemment désignés. Notre remarque porte notamment sur les quatre prises de parole, dont deux pour Isaïe (39,3b.4a) et deux autres pour Ezékias (Is 39,3e.4c). Lorsqu'il s'agit de se référer à Isaïe, le texte emploie le pronom « il » (« Il lui dit », 39,3b ; « Il dit », 39,4a), tandis que dans le cas d'Ezékias, le nom est toujours associé à la prise de parole (« Ezékias dit », 39,3e ; « Ezékias dit », 39,4c), ce qui renvoie à une sorte de précision et qui n'est pas sans importance pour un roi. En effet, en face de « il/Isaïe », Ezékias se soumet et répond aux questions qui lui sont posées sans tenir compte de son statut.

- (4d) *tout ce qui est dans ma maison, ils ont vu. (4e) Il n'y a rien (4f) que je ne leur ai fait voir dans mes trésors.*

Le texte fait mention de deux figures spatiales : la maison et les trésors. Les deux figures sont réparties à travers les deux volets de la réponse. Le premier volet (39,4d) reprend les figures de la question du prophète. Ezékias dit à Isaïe ce que les hommes ont vu dans sa maison. Dans sa réponse, le problème tient au « tout », qu'il pose comme objet de l'action des hommes. En effet, les hommes « ont vu » tout ce qui se trouve dans sa maison. Le « tout » étant une figure de la totalité, on peut dire que pas un seul objet de la maison d'Ezékias n'a pu échapper au regard des hommes.

Le second volet (39,4e) porte sur l'espace des trésors. Il ne reprend pas les figures de la question du prophète, mais de l'énoncé somatique d'Is 39,2. On pourrait ainsi dire qu'Ezékias en dit plus par rapport à la question qui lui est posée. Ce « plus » a valeur d'interprétation, le mouvement étant inverse à celui suivi par Isaïe. Dans un premier temps, Ezékias va dans le même sens que le prophète. Reprenant les mots de ce dernier, il admet que les envoyés du fils du roi de Babel ont vu les objets de sa maison. Il reprend ainsi la lecture que le prophète a faite de son comportement suite à la visite des envoyés du fils du roi de Babel. Si pour le prophète les hommes ont vu dans la maison, Ezékias met en scène le geste interprété : c'est son contact avec les hommes qui

est ainsi lu. C'est bien lui, Ezékias, qui a fait voir aux hommes les objets de ses trésors. A ce niveau, on aura remarqué qu'Ezékias ne cherche pas à se justifier. Il tend au contraire à indiquer sa part de responsabilité dans la situation qui est arrivée. De cette manière, il reconnaît son erreur.

4.2.2. Sanction (*Appel à l'écoute*)

- (5a) Isaïe dit vers Ezékias :

Le texte dit : « Isaïe dit vers Ezékias », et non : « Il dit vers Ezékias ». Les noms des deux sujets acteurs du dialogue sont repris. Autant dire que le texte passe à un mode de parole beaucoup plus solennel. C'est Isaïe qui dit vers Ezékias. Le lecteur s'aperçoit que les deux sujets sont concernés, d'abord Isaïe dans sa position de sujet du « dire », puis Ezékias dans la position de sujet d'« entendre ». Le texte construit donc un face-à-face entre les deux acteurs. Ce face-à-face ne suppose pas un statut d'égalité entre les deux acteurs, car Isaïe ne parle pas en son propre nom, mais au nom de Yhwh. Le verset 39,5b vient à l'appui de cette hypothèse.

- (5b) Ecoute la parole de Yhwh Tsabaoth :

Dans ce verset, Isaïe ne prend pas la parole pour poser une nouvelle question, qui attendrait une réponse de plus de la part d'Ezékias. Il met fin à l'interrogatoire. « Ecoute » est une figure d'ordre. En demandant à Ezékias d'écouter, il lui dit ce qu'il convient de faire au terme du jugement.

Si en 39,5a Isaïe parle « vers Ezékias », la parole qu'il lui adresse n'est pas de lui mais d'un autre, Yhwh. Celui-ci est qualifié : Isaïe l'appelle « Yhwh Tsabaoth », ce qui signifie « le Dieu des armées », un titre qui fait référence à sa toute-puissance. Si Yhwh est ainsi désigné, c'est qu'il est le commandant en chef de toutes les armées. Du coup, aucune armée ne peut lui résister, ni lui faire face. C'est de lui qu'il est question et c'est sa parole qu'Ezékias doit écouter. La scène est donc divine, et l'écoute à laquelle Isaïe invite Ezékias crée un contact entre un être humain et un être divin. Il y a appel à entrer dans l'ordre de relations, un dispositif posé en contraste au dispositif précédent, qui est celui du lien d'Ezékias aux objets (Is 39,1-4).

- (6a) *Voici : des jours viennent.* (6b) *Sera emporté tout ce qui est dans ta maison et que tes pères ont amassé jusqu'à ce jour à Babel.* (6c) *Rien ne sera laissé,* (6d) dit Yhwh. (7a) *Et quant aux fils qui sortiront de toi,* (7b) *c'est-à-dire que tu engendreras,* (7c) *ils prendront* (7d) *et ils deviendront eunuques dans le palais du roi de Babel.*

Le dialogue entre le prophète et Ezékias reprenait les figures du récit, qu'il interprétait. La parole de Yhwh adressée à Ezékias par Isaïe interposé continue cette

dynamique. Elle reprend aussi bien les figures du récit que celles du dialogue. Elle ne récapitule pas, mais manifeste au grand jour les conséquences de l'attitude d'Ezékias « en ce temps-là ». En d'autres termes, Yhwh dit à Ezékias la façon dont son contact avec les envoyés du fils du roi de Babel l'a établi au plan des objets. Dans cette parole, apparaît une figure de l'énonciation au v. 6d (« dit Yhwh »), qui marque la place de Yhwh au cours d'un dispositif où il est représenté par le prophète. Yhwh est absent, mais le prophète qui parle en son nom réfère ce qu'il dit à cette autorité suprême. De cette manière, la résonance de son nom au début et au milieu de la prise de parole du prophète marque l'insistance sur l'origine de la parole adressée à Ezékias.

La figure du temps d'Is 39,6a introduit deux courts récits : l'un sur le voyage du « tout » (39,6b-d) et l'autre sur le sort des fils qui seront nés d'Ezékias (39,7).

Le voyage des jours (Is 39,6a)

Le dialogue entre le prophète et le roi passe à un récit du futur. Le mode mis en place dans la parole d'Isaïe est celui d'attente : « des jours viennent ». Les jours sont déjà une figure du temps et en ajoutant qu'ils viennent, le texte construit du temps dans le temps, et donc un temps au carré. On ne sait pas quand arriveront ces jours. Le temps de l'accomplissement est indéterminé. Ezékias ne le sait pas, le lecteur non plus. Car, comme Ezékias, le lecteur est lui aussi concerné par l'impératif « écoute », une évidente interpellation au cours de l'acte de lecture.

Ce futur est prophétique. Il annonce ce qui doit arriver. Si les jours doivent venir, c'est qu'il y a mise en place d'un mouvement. On ne va pas vers les jours mais ce sont les jours qui se dirigent vers le temps de leur accomplissement. Le mouvement des jours nous permet ainsi de comprendre que le présent de la rencontre entre Ezékias et les objets ou les hommes qui ont fait le voyage d'un pays lointain (Babel) « vers lui/ Ezékias » est un futur qui s'accomplira en son temps.

On ne dit pas qui met les jours en mouvement, le texte n'ayant pas explicitement cité un acteur. Toutefois, son statut (qui est un oracle) laisse supposer que c'est Yhwh qui les fera venir. Les jours viennent (temps non accompli) mais ils sont à contempler dès maintenant, car il est demandé à Ezékias de voir à l'instant même, la parole qui lui est adressée mettant en scène le rapport entre le « dire » de Yhwh et son faire.

Le voyage du « tout » (Is 39,6b-d)

« Emporter » est une figure de la dynamique spatiale. Il est au passif et c'est un « tiers » qui emportera. « Etre emporté » succède au « faire voir ». C'est comme si la parole de Yhwh interprétait le geste somatique d'Ezékias. Yhwh dit ce qu'on emportera. A ce sujet, il reprend le schéma mis en place dans l'énoncé somatique et repris dans la réponse d'Ezékias au prophète.

Yhwh reprend la figure spatiale de la maison (« ta maison »), qui est mise en scène dans l'une des questions du prophète à Ezékias. Il ne parle ni du palais ni du domaine. Dans la maison d'Ezékias il y a le « tout », et c'est ce « tout » qui sera

emporté. Le « tout » connaîtra donc un déplacement. Il avait d'abord été montré aux hommes. Maintenant, Yhwh dit qu'il sera emporté. C'est le présent de la parole adressée qui anticipe l'avenir, qui dit à Ezékias ce qui arrivera, notamment le voyage du « tout ». Ce « tout » renvoie aux objets qu'Ezékias a fait voir, ceux qui ont fait sa fierté, son orgueil. Ces objets seront emportés.

Les objets qui se trouvent dans la maison d'Ezékias viennent de quelque part : ils ont été amassés par les pères d'Ezékias. « Amasser » est une figure spatiale statique. Dans l'ordre de ce verset, il entre en contraste avec « emporter ». Il signifie que ce qui était dispersé a été rassemblé en un lieu, comme signe de richesse et de pouvoir économique. Voilà ce qu'ont fait les pères d'Ezékias. Au lieu de mener une vie tournée vers Yhwh, ils ont passé leur temps à chercher des objets. Certes ils ne sont plus, mais le « tout » amassé dans le passé marque leur relation au fils (Ezékias) dans le présent. On peut dire qu'ils sont présents, non pas comme sujets, c'est-à-dire des êtres toujours en relation avec Yhwh, mais comme objets. De ce fait, l'enjeu porterait sur une forme de solidarité qui existe entre les pères et les fils, une solidarité qui d'ailleurs jouera d'Ezékias à ses propres fils. Autrement dit, aux yeux de Yhwh, la « lignée » ou la « dynastie royale » est comme un seul homme.

Le texte ne dit pas que c'est Babel qui emportera « tout ce qui est dans ta maison et que tes pères ont amassé ». Babel est juste l'espace de destination du tout. Pour Ezékias, Babel est un pays lointain, c'est-à-dire ne représentant aucun danger. Or le lecteur vient d'apprendre par le biais de la parole de Yhwh que ce pays dit « lointain » n'est pas si séparé de l'espace « auprès d'Ezékias », d'autant plus qu'il constituera la destination du « tout » de la maison royale de « Juda ». Ezékias entendait les choses sans s'être référé à la parole de Yhwh, aveuglé qu'il était par son rapport aux objets.

« Rien ne sera laissé, dit Yhwh ». La maison de Juda sera complètement dépouillée du « tout », elle n'aura plus d'objets. Elle passera du plein au vide total. Auparavant, elle était chargée, bourrée d'objets. Or selon le parcours du texte les objets sont incompatibles avec le dispositif de la parole de Yhwh. D'ailleurs, une maison remplie d'objets n'a plus de place pour la parole, qu'il faut accueillir puisque venant de Yhwh. C'est comme si tout ce que le roi avait montré aux envoyés du fils du roi de Babel leur avait été aussi, de fait, donné d'avance. Ce qui fait un écho inversé avec la scène des objets reçus (Is 39,1) où le roi Ezékias n'avait rien mais tout lui était donné, et avec la scène du traitement de Sennachérib (Is 37), en particulier autour de la figure du messager de Yhwh qui frappe les hommes d'Ashour et de celle des fils qui tuent leur père.

La prise et la castration des fils (Is 39,7)

L'acteur « tout » se trouve dans la maison d'Ezékias. En revanche, l'acteur « les fils » qui sortira de l'espace « Ezékias » appartient à l'ordre de la génération situé dans le futur (« ceux que tu engendreras »). L'acteur « tout » qui se trouve dans la maison d'Ezékias est situé dans le présent, tandis que les fils qui naîtront sont situés dans l'avenir. Il y a ce qu'Ezékias possède et ce qu'il aura, mais les deux connaîtront le

même sort. Comment, dans le contexte de cette séquence, les fils peuvent connaître un sort identique aux objets ? Yhwh aurait-il pensé que, pour Ezékias, il est juste question de temps, c'est-à-dire qu'il fera voir ses fils aux étrangers comme il l'a fait avec ses biens ? Il convient de voir s'il y a un rapport entre les deux figures, celle du « tout » et celle des fils.

Ce n'est pas la première fois que nous analysons la figure du fils ou des fils. Nous l'avons rencontrée aussi bien en Is 36-37 qu'en Is 38. Dans le contexte d'Is 39, elle est posée dans le tout premier verset du texte. D'ailleurs, nous avons dit qu'elle constitue l'un des enjeux majeurs d'Is 39 d'autant plus que celui qui envoie des lettres et un présent auprès d'Ezékias est fils du roi de Babel (non le roi lui-même).

En Is 39,7, il est question des fils qu'engendrera Ezékias. Figurativement, ce futur nous fait penser à la demande d'Ezékias au prophète en Is 37,3. Dans ce verset, Ezékias dit au prophète sa préoccupation au sujet des enfants à naître. Ceux-ci sont sur le point de sortir (du ventre) mais le problème se complique du fait qu'il n'y a pas de force. Dans le contexte des nations, le statut des fils révèle quelque chose de la position des pères : ceux de Sennachérib le tuent, en écho à son comportement meurtrier ; ceux d'Ezékias seront faits stériles, non féconds, en écho à son assujettissement aux objets (envoyés par un autre fils) alors qu'il avait toutes les raisons de rester fidèle à Yhwh.

En se réjouissant au sujet des objets envoyés vers lui par le fils du roi de Babel, Ezékias s'était, par le fait même, souscrit à l'erreur de lecture de Mérodach-Baladân. Maintenant Yhwh lui parle au lieu de la vie, car il est question des fils qui sortiront, qu'il engendrera. Ses fils ne seront pas faits mais deviendront eunuques dans le palais du roi de Babel. Du point de vue somatique, ces fils connaîtront une transformation, car ils passeront du statut de fils à celui d'eunuque. C'est l'acteur « ils » qui les prendra. « Prendre », c'est une figure de mouvement. Elle renvoie à une action facile, à laquelle on ne pourra pas opposer de résistance. Eunuques, les fils d'Ezékias le deviendront dans le palais du roi de Babel. Il y aurait là comme une forme de parabole de ce qu'a fait Ezékias, lorsqu'il a sacrifié sa relation à Yhwh pour s'unir aux objets, figure d'une alliance de fait avec le fils du roi de Babel.

Dans le contexte d'Is 36-39, l'eunuque est opposé à la vierge, la fille de Sion, la fille de Jérusalem. Les deux figures ont rapport à la fécondité. La vierge est en attente d'une fécondité ultérieure, les eunuques sont dépourvus de cette fécondité. La vierge est faible, et puisque Yhwh constitue sa force, elle est en situation de répondre à la guerre. En revanche, au lieu de répondre à la guerre, les eunuques marquent la transformation des fils comme « prise de guerre » en raison de la « trahison » de leur père (Ezékias).

Bilan

Is 39,6-7 annonce la catastrophe. Le « tout » de la maison royale de Juda sera emporté à Babel. Yhwh est précis dans ce qu'il dit : « rien ne sera laissé ». Il n'est pas dit que cela sera ôté à Ezékias du temps de sa vie. Le texte ne donne pas de précision à ce sujet. Néanmoins, on sait que cela arrivera, dans les jours à venir.

Les fils d'Ezékias seront déportés et faits eunuques dans le palais du roi de Babel³. Ce malheur ne concerne pas Ezékias, qui ne sera pas déporté. S'il est concerné, c'est de manière indirecte, notamment dans le lien qui l'unit aux fils, comme un père qui entend l'annonce d'un sort funeste au sujet des siens.

Yhwh n'envoie pas Ezékias en exil. Pourtant, c'est bien lui qui s'est détourné du chemin d'amitié et d'alliance qui les unissait tous les deux. La ruine annoncée concernera les fils, ce sont eux qui seront déportés. Il y a là, comme dans le cas de Sennachérib, report du crime du père sur les fils. Dès lors, comme lecteurs du texte, on aurait raison de s'interroger sur les motifs qui ont poussé Yhwh à reporter le malheur d'Ezékias sur ses fils. Mais on pourra observer que le problème tient donc à Ezékias, et non à ce qui va arriver. C'est à lui qu'il est demandé d'écouter. Du coup, d'une part, il s'agit pour Yhwh de marquer le lien qui unit Ezékias à ses fils, et d'autre part, de réajuster Ezékias sur sa parole. D'ailleurs, on verra que du point de vue de l'histoire racontante, la déportation reste annoncée dans la parole, elle n'aura donc pas lieu.

4.2.3. Evaluation de la sanction

- (8a) Ezékias dit vers Isaïe :

En Is 39,5a, c'est Isaïe qui a parlé vers Ezékias. Ici, c'est Ezékias qui « dit vers Isaïe ». Les rôles sont donc inversés. Comme en Is 39,5a, les noms des acteurs sont repris, ce qui renvoie également à un mode de parole solennel. Ce n'est pas « il », mais « Ezékias » qui parle. Et dans cette prise de parole, on observe qu'Ezékias prend aussi acte de l'autre, notamment Isaïe, qu'il désigne par son nom. Le texte ne dit pas : « Ezékias dit », mais « Ezékias dit vers Isaïe ».

- (8b) *bonne est la parole de Yhwh* (8c) *que* tu as dite.

Ezékias a entendu la parole qui lui est adressée. Comme le prophète, il en mentionne l'origine : la parole n'appartient pas à Isaïe mais à Yhwh. De plus, il précise : la parole « que tu as dite ». Cet élément est nouveau, car Isaïe n'avait pas mentionné sa place au cours de son adresse à Ezékias. Il lui avait simplement demandé d'écouter la parole, qui est de Yhwh. Ezékias établit la distinction entre l'origine de la parole et celui qui l'énonce. D'après lui, Isaïe est l'acteur « tu » en face duquel il se trouve sur la scène humaine. Mais ce « tu » n'est pas n'importe quel humain. Il parle au nom d'un autre, Yhwh. Cet autre est absent mais Ezékias reconnaît que « tu » le rend présent au moyen de la parole qui lui est confiée et qu'il proclame en son nom. Bref, Ezékias est un « lecteur interprète remarquable »⁴. En effet, il reprend Isaïe dans une fidélité créatrice

³ Les fils seront faits eunuques dans le palais du roi de Babel mais Is 40-66 (Is 43,6 ; 49,22.25 ; 60,4.9 ; 66,20) annonce leur retour.

⁴ L'expression est de J. Delorme, *Au risque de la parole. Lire les évangiles*, Paris, Seuil, 1991, p. 99.

qui montre qu'il n'a pas grand mérite à « entendre » que cette parole vient de Yhwh, mais que son mérite est de s'y ajuster tout de suite, sans récriminer.

Ezékias qualifie la parole de Yhwh : elle est bonne. De la sorte, il reconnaît la justesse de la sanction qui frappera sa maison, au double sens de la figure, sens matériel et sens généalogique.

La parole de Yhwh est bonne. Il n'y a pas plusieurs paroles, mais une seule. Ce singulier entre en contraste avec « les paroles » ou « toutes les paroles » de Sennachérib, paroles par rapport auxquelles le *rav-shaqeh* demande au peuple et au roi Ezékias une attitude d'écoute. La parole de Yhwh est bonne, tandis que celles de Sennachérib sont mauvaises, car elles constituent des insultes à l'endroit de Yhwh, le Dieu vivant.

• (8d) *Il dit (il ajouta) :*

« Il/Ezékias » prend la parole deux fois de suite. Si la première, c'est-à-dire celle de 39,8a est adressée à Isaïe, celle que nous analysons maintenant ne met pas en scène de sujet destinataire. En effet, Ezékias parle sans pouvoir s'adresser assurément à Isaïe. Le texte ne dit pas : « Il/Ezékias dit vers Isaïe », mais « Il dit ». Il s'agit d'une prise de parole qui vient s'ajouter à la précédente.

• (8e) *Certes, il y aura (adviendra) paix et sûreté pendant mes jours.*

Cette parole est au futur. Elle correspond au temps de l'annonce. Ezékias parle du futur, mais pas de n'importe quelle manière. Il s'agit pour lui d'une certitude, d'une vérité. Il n'y a pas de doute : pendant ses jours, « il y aura paix et sûreté ».

Is 39,8de constitue le dernier verset d'Is 36-39. Il constitue, avec Is 39,1, le cadre du récit. Il est discursif, tandis qu'Is 36,1 est narratif. Il permet de dégager un mouvement du texte qui va de moments de détresse et de situations d'impuissance à un temps de tranquillité. Mais si Isaïe parle de paix et sûreté pendant ses jours, c'est l'écoute de la parole de Yhwh qui lui fait parler ainsi. Il a vu ce qui se joue dans son attitude d'ouverture à la parole qui lui est adressée de la part de Yhwh.

Mais en même temps, on peut aussi noter qu'Ezékias se désintéresse du malheur qui arrivera sur ses fils par sa faute. La paix et la tranquillité dont il parle n'ont rapport qu'à ses jours. Il ne tient pas compte de ses fils, qui viendront après lui. C'est lui qui a déclenché la catastrophe, et c'est comme s'il se réjouissait, pour sa part, d'y avoir échappé. S'il faut se référer au parcours des figures, on pourrait dire que la place reconnue à la parole par Ezékias correspond à celle du prophète dans la gestion du royaume. Pour avoir écouté la parole, Ezékias accepte conséquemment de se tourner vers le médium de cette parole, car c'est lui qui indique ce qu'il convient de faire, le chemin à suivre.

5. BILAN DE L'EXEGESE (Is 39)

Is 39 opère une remontée de la fausse confiance en des objets et instances qui ne sauvent pas vers l'écoute de la parole de Yhwh annoncée par l'entremise du prophète Isaïe. Cette parole est le lieu de rencontre du divin et de l'humain. Le prophète qui l'annonce n'a d'autre titre que celui d'ambassadeur de Yhwh, intermédiaire entre les humains et un Dieu absent ou invisible aux yeux de ces derniers.

La maison royale de Juda sera dépouillée. Les objets ainsi que les fils d'Ezékias seront déportés à Babel. Le temps est futur et Ezékias n'est pas concerné. En effet, il ne sera pas emmené comme esclave à Babel. Certes, sa maison va en exil, mais le problème tient donc à lui, car il s'agit de le réajuster sur la parole de Yhwh.

L'attitude d'Ezékias qui se traduit dans l'écoute de la parole paraît constituer pour le lecteur un principe de lecture de toute la section. A travers les deux dernières prises de parole d'Ezékias, c'est le lecteur qui est avisé. Il peut relire l'histoire à nouveau frais, passant, comme sur un duplex, de la fin au début. En effet, la fin lui révèle la position de foi d'Ezékias. Elle met en place la clé de la réussite, c'est-à-dire ce sans quoi l'humain ne peut échapper à des situations de conflit aussi bien du point de vue social (corps social) que du point de vue individuel (corps physique).

La déportation à Babel du « tout » et des fils d'Ezékias n'est pas mise en scène. Entre la fin d'Is 39 et le début d'Is 40, on ne voit pas le peuple aller en exil ni les biens du royaume de Juda emportés à Babel, mais une parole de consolation (« Consolez, consolez mon peuple, dit votre Dieu », Is 40,1). Dans l'histoire racontée, qui est celle analysée par les exégètes, il y a bien prophétie d'exil. Dans l'histoire racontante, qui est celle que regarde la sémiotique, il y a parole d'exil et tout juste après une parole de consolation (qui marque la fin de l'exil), en Is 40,1. On observe donc que l'histoire racontante associe le fait qu'Ezékias est préservé du malheur (Is 39), et tout de suite après (Is 40), le fait que ses fils le sont également. De ce fait, le malheur annoncé est abordé du côté de la consolation, signe de la compassion de Yhwh pour le roi et pour son peuple.

CHAPITRE XIV

RECAPITULATION DES ACQUIS DE LA LECTURE

Il s'agit, au cours de ce chapitre, d'interroger l'enjeu, pour la proposition du sens, de la mise en forme globale d'Is 36-39. Nous le ferons en quelques mots, sans chercher à revenir sur les détails de nos analyses, ce qui permettra au lecteur d'avoir une rapide idée de notre travail. Pour cela, nous examinerons cet enjeu à deux niveaux :

- la juxtaposition des trois séquences ;
- le déroulement interne de chacune des séquences.

Les deux niveaux seront suivis d'une brève conclusion.

1. JUXTAPOSITION DES TROIS SÉQUENCES

1.1. Le découpage

Les trois séquences avaient été déterminées à partir de l'opération de découpage. C'est pourquoi avant de parler de leur juxtaposition, il est bon de dire un mot sur l'opération de découpage, car la structuration du texte d'Is 36-39, c'est-à-dire sa délimitation en scènes, a constitué la première hypothèse de notre tentative de lecture.

Pour découper Is 36-39, nous avons opté pour le modèle de la sémiotique énonciative. Ce modèle distingue trois niveaux : a) un niveau somatique où les acteurs sont envisagés sous l'angle de leurs états et de leurs actions ; b) un niveau verbal qui prend en charge les paroles des acteurs ; c) un niveau proprement énonciatif constitué des dynamiques du dire et de l'entendre.

Is 36-39 se présente d'emblée comme un récit. Pour cette raison, nous l'avons découpé sur la ligne somatique. Ainsi trois séquences (ou récits) avaient été retenues :

- Is 36-37 ;
- Is 38 ;
- Is 39.

Le critère premier de ce découpage est temporel, avons-nous dit au cours de nos développements, mais nous l'avons en outre appuyé sur des critères spatiaux et actoriels. En raison de l'extrême affinement du découpage en sémiotique énonciative, ces séquences (scènes) étaient réarticulées en divisions, qui elles-mêmes étaient subdivisées en parties, ainsi de suite.

Les trois récits sont juxtaposés : le troisième est construit en écart par rapport aux deux premiers qui se ressemblent, cet écart ayant pour effet de rapprocher les deux premiers récits et de les opposer ensemble au troisième (1 et 2 vs 3). Is 36-37 et Is 38 commencent par des situations de crise. D'une part, Sennachérib attaque Jérusalem, qui est un corps social, après avoir pris « toutes les villes fortifiées de Juda », et d'autre part, Ezékias, un corps physique, est atteint d'une maladie mortelle.

1.2. Première séquence

Ezékias, aussi bien que Sennachérib, est roi. Sennachérib règne à Ashour et Ezékias, qui réside à Jérusalem, est roi de Juda. De ce fait, « toutes les villes fortifiées de Juda », aussi bien que Jérusalem, sont sous la juridiction d'Ezékias. Si les « villes » sont déjà prises, Jérusalem ne l'est pas encore, mais elle est simplement attaquée. Du coup, le texte pose la question de sa défense, qu'il rapporte à Ezékias en sa qualité de roi de Juda. A la différence de Sennachérib dont l'attaque est à la fois « somatique » et « énonciative », Ezékias sauve Jérusalem par la seule force du recours à Yhwh. C'est ce positionnement qui est juste qui fait donc apparaître la différence entre « toutes les villes fortifiées de Juda » conquises par Sennachérib, et Jérusalem sauvée par Yhwh (« Toutes les villes fortifiées de Juda » vs Jérusalem). Si donc ces villes sont qualifiées comme « fortes », ce pourrait être d'un point de vue somatique rapporté à des appuis humains. En revanche, Jérusalem serait fortifiée par Yhwh seul grâce à la foi d'Ezékias. Toutefois, on pourrait se demander ce qui serait arrivé à la ville au cas où Ezékias n'aurait pas recouru à Yhwh. La question est intéressante mais ne correspond pas à la perspective esquivée par Is 36-37 dont l'enjeu porte sur le positionnement d'Ezékias face à l'attaque militaire collective de Sennachérib.

1.3. Deuxième séquence

En Is 38, Ezékias est attaqué par la violence d'une maladie mortelle. Il n'y est donc pas question de Jérusalem menacée par Sennachérib, mais de sa personne car c'est sa propre vie qui est en danger, menacée. Malade, et en tant que roi, il aurait pu et dû consulter les guérisseurs de son royaume, ou les guérisseurs étrangers. Cependant, il recourt à Yhwh. Attaqué par la maladie comme plus haut par le roi d'Ashour, Ezékias ne recourt pas à des appuis humains (médecins, médicaments) mais se tourne directement vers Yhwh dont il demande l'appui¹.

Les deux envois de la première séquence (le *rav-shaqeh* et les lettres reçues des mains des messagers, Is 36-37) sont une parole d'agression. Ils font un effet de « bis »

¹ A titre illustratif, ce comportement d'Ezékias est différent de celui du roi Asa, décrit en 2Ch 16,12. Gravement malade, Asa ne recourt pas à Yhwh, mais aux guérisseurs. Le comportement d'Ezékias est également différent de celui affiché par Ephraïm et Juda. En effet, en Os 5,13, Yhwh reproche aux deux acteurs, malades, d'être partis vers Ashour. Pourtant, d'après Yhwh, celui-ci est incapable de les guérir. Ezékias, lui, n'est pas allé chercher sa guérison ailleurs, mais auprès de Yhwh son Dieu.

sur le fond duquel s'évaluera la « troisième histoire de parole », celle d'Is 39 en vis-à-vis de l'envoi de « lettres et un présent » par le fils du roi de Babel.

1.4. Troisième séquence

En Is 39, le fils du roi de Babel, un étranger aussi bien que l'avait été Sennachérib, fait une proposition d'amitié à Ezékias. Or il se trouve que le geste posé est l'effet d'une mauvaise lecture de la guérison d'Ezékias, le fils du roi de Babel n'ayant pas lu l'écrit du roi. Comme dans les deux premières séquences, Ezékias aurait mieux fait d'aller vers Yhwh. Mais il souscrit à cette erreur du fils, car il se rend aux propositions qui lui sont faites. Les sentiments d'inquiétude et d'impuissance des deux premières séquences laissent place aux sentiments de joie. Comme Sennachérib, Ezékias se referme sur la scène humaine. En ce sens, il trahit Yhwh. Du coup, le prophète Isaïe lui annonce la perte de sa royauté et l'extinction de sa lignée, qui sera amenée en exil à Babel.

1.5. Bilan

Il y a ainsi trois scènes en parallèles. Entre les deux histoires d'envoi, celles articulées à Sennachérib et celle rapportée à Mérodach-Baladân, intervient l'histoire de la maladie et de la guérison d'Ezékias (Is 38). Alors que la maladie aurait pu renforcer l'ajustement du roi en lui permettant de faire une seconde fois l'expérience de la puissance de Yhwh face au mal (Is 36-37), elle le dirige à l'inverse vers un lieu de fausseté. C'est cette posture fautive qui est développée en Is 39.

2. DÉROULEMENT INTERNE DE CHACUNE DES TROIS SÉQUENCES

2.1. Le prophète et le roi

Comme nous l'avons dit dans les observations globales énumérées au début de cette troisième partie du travail, Isaïe et Ezékias constituent les deux protagonistes du récit d'Is 36-39. A la différence des autres acteurs, eux seuls restent en scène du début jusqu'à la fin du texte. Ils appartiennent au même groupe social : le royaume de Juda. Au sein de cette société, ils n'assument pas des fonctions identiques. L'un (Isaïe) est prophète et l'autre (Ezékias) est roi. La différence des fonctions ne signifie pas qu'ils travaillent chacun pour son compte. En effet, ils sont tous deux au service de Yhwh : Isaïe comme son porte-parole et Ezékias comme son délégué, c'est-à-dire comme celui qui gouverne en son nom. Il y a là deux sphères, l'une religieuse et l'autre politique, mais toutes deux unies pour la même cause, celle de Yhwh.

Isaïe est prophète, mais il est aussi fils d'Amoç. Autrement dit, en sa personne se rencontrent l'humain et le divin. Il constitue donc, pour Ezékias qui est roi de Juda, une référence majeure dans la gestion des affaires du royaume. C'est précisément dans cette

relation entre prophète et roi qu'on observe une « perte » de justesse d'Ezékias. A travers les trois séquences, Is 36-39 nous offre un tableau contrasté du positionnement d'Ezékias face à Yhwh.

2.2. Première séquence

En Is 36-37, la position d'Ezékias est juste. Au cours des deux ambassades qui lui sont envoyées, on ne le voit pas hésiter. On pourrait même dire qu'il y a en lui une sorte d'« automatisme » qui le pousse à agir en direction de Yhwh. En effet, en Is 37,1, après qu'Eliâqîm, Shevna et Joah aient fait rapport au roi au sujet de leur rencontre avec le *rav-shaqeh*, le texte dit « aussitôt que le roi Ezékias eut entendu ». Cet indice temporel (« aussitôt ») n'est pas sans importance, car il souligne la rapidité de l'enchaînement intervenu entre l'entendre du roi et son retournement vers la scène divine : « aussitôt », en signe de pénitence, le roi déchire ses vêtements, se couvre d'un sac, puis va à la maison de Yhwh, et pour manifester son impuissance, il envoie ses serviteurs auprès du prophète Isaïe (Is 37,1-2). Précisons : face aux menaces qu'il vient de recevoir de la part de Sennachérib, Ezékias n'envoie pas ses hommes solliciter l'aide des nations alliées (« instance somatique »). Il les envoie plutôt auprès d'une instance énonciative rapportée à Yhwh, en l'occurrence le prophète. De même, en Is 37,14-15, après avoir reçu les lettres des mains des envoyés de Sennachérib, Ezékias ne va nulle part ailleurs sinon qu'au temple (maison de Yhwh) où il adresse une prière à Yhwh (dispositif énonciatif). On l'aura remarqué, suite aux deux envois de Sennachérib qui a refusé d'écouter Yhwh, Ezékias s'inscrit dans un dispositif de parole ternaire référé à Yhwh. Le lecteur d'Is 36-37 est de ce fait averti : il est libre d'écouter ou de rejeter la parole de Yhwh.

2.3. Deuxième séquence

En Is 38, Ezékias est frappé d'une maladie mortelle (« malade au point de mourir »). Cette maladie est présentée comme une forme de métaphore, la main du roi d'Ashour qui revient en Is 38,6a devenant figure de la menace qui pèse sur Ezékias. Malgré ce rapport entre les deux séquences, Ezékias ne se tourne pas ici facilement vers Yhwh : il hésite. Cette hésitation est à la fois racontée par le texte (niveau somatique) et par l'écrit d'Ezékias (Is 38,10-20, niveau verbal). Les deux niveaux mettent semblablement en place l'enchaînement d'une position approximative, puis d'une position juste. Leur rapport est celui d'une interprétation, l'écrit opérant une lecture du récit somatique mené par le texte. Le somatique raconte la maladie mortelle d'Ezékias, et le verbal en fait une double lecture, à la fois binaire et ternaire. Le point de vue binaire est celui des énoncés qui rapportent les pensées d'Ezékias. La vie lui apparaît comme un droit, et du même coup la maladie mortelle dont il est frappé signifie que Yhwh s'est emparé des jours de sa vie. Le point de vue ternaire est celui de l'énonciation : en effet ce que le roi dit à Yhwh est tout autre chose que ce qu'il raconte.

En s'adressant à Yhwh dans son énonciation Ezékias pratique une ouverture dans le binaire qui engagera son retour à la vie.

L'écrit d'Ezékias porte ainsi une figure de conversion du binaire au ternaire. Ezékias n'y apparaît pas enfermé dans sa vision tournée vers la quête de la vie. Il y apparaît aussi comme un sujet transformé, c'est-à-dire caractérisé par la louange et l'action de grâce à Yhwh. De ce point de vue, l'énonciation d'Ezékias est une interpellation faite au lecteur pour l'inviter à faire la même expérience lorsqu'il se retrouve dans une situation semblable à celle d'Ezékias : l'humain n'est jamais enfermé de façon définitive dans une position de pécheur, car la grâce et l'amour sans limites de Yhwh lui donnent toutes les chances d'en sortir si seulement il consent à pratiquer, dans sa vie, une ouverture qui lui permet de se retourner vers lui.

2.4. Troisième séquence

Is 39 nous présente une posture fautive d'Ezékias. Is 36-37 et Is 38 ont établi le caractère fondateur et salutaire de la référence à Yhwh dans la gestion des affaires du royaume (corps social) et de sa vie (corps physique). L'enjeu paradoxal du texte est ainsi de manifester, comme une évidence, l'intervention et par conséquent la présence pour celui qui compte sur cet Absent qu'on ne voit pas. A cet égard, l'enjeu d'Is 39 est de montrer comment une erreur de lecture peut faire oublier cette « évidence », pourtant abondamment démontrée. En effet les objets reçus par Ezékias ressemblent à un geste d'amitié. La fausseté tient là à ce que cette amitié est référée à la scène humaine et non à une reconnaissance de l'intervention divine, le fils du roi de Babel n'ayant pas eu accès à l'écrit du roi. En acceptant cette proposition d'amitié mal « posée » Ezékias souscrit à l'erreur dans laquelle elle se fonde, ce qui provoque l'intervention du prophète. Isaïe lui annonce le sort qui l'attend. Cependant Ezékias – informé par les épisodes précédents de son existence - reconnaît son erreur, et en accepte la sanction.

2.5. Bilan

Ezékias présente ainsi plusieurs visages dans sa relation à Yhwh. En effet le texte va de la fidélité à Yhwh à son oubli au profit des nations. Dans la première séquence, Ezékias est un homme juste. Car face à la menace de Sennachérib qui a cherché à deux reprises à bouleverser les repères existentiels de Juda, il n'a pas fléchi et, refusant les propositions d'alliance du roi d'Ashour, il est allé vers Yhwh. Dans la deuxième séquence, c'est-à-dire au moment de sa maladie, il est décrit comme un homme qui hésite : dans un premier temps il s'en prend à Yhwh avant de faire une lecture ternaire de sa situation. Enfin dans la troisième séquence, sa posture est fautive, car il oublie complètement Yhwh. Cette attitude provoque l'intervention du prophète qui prononce la parole d'envoi en exil.

3. CONCLUSION

Is 36-39 met en place une « leçon de positionnement » pour un lecteur humain face à Yhwh. Ce positionnement peut être juste ou faux, et l'éventail des conséquences de cet écart va de la vie à la mort. Le texte montre que la justesse est peut-être plus aisée dans l'adversité que dans les temps apparemment favorables. En Is 36-37 et en Is 38, Ezékias a foi en Yhwh. Il est victime d'une double attaque : d'une part Sennachérib lui envoie deux fois l'ambassade pour prendre Jérusalem, et d'autre part il est malade au point de mourir. Ne pouvant faire face à ces deux assauts, il trouve refuge auprès de Yhwh qui le sauve. Mais il ne se « plante », finalement, que quand tout va bien pour lui. Guéri de sa maladie, et donc devenu puissant, il reçoit l'ambassade du fils du roi de Babel et il oublie Yhwh. Dès lors son destin prend quelques ressemblances avec celui du roi d'Ashour : ses fils seront emportés à Babel où ils seront faits eunuques. Nous retrouvons là ce problème concernant la lignée, qui n'est pas définie par rapport à la vie que les fils reçoivent de leurs pères mais par rapport au contexte des nations.

Yhwh est qualifié dans le texte : il est « le Dieu vivant », mais aussi « Yhwh Tsabaoth ». En tant que Dieu vivant il donne la vie, mais aussi il conduit de la souffrance et de la mort à la vie. En tant que Seigneur des armées il donne la victoire, et donc capable de vaincre toutes les forces du mal. Vivant sur la scène terrestre, l'humain peut toutefois trébucher et s'éloigner de Yhwh. Mais ce dernier ne le laisse pas seul : l'intervention d'un autre humain, le prophète, son porte-parole (dispositif énonciatif), et donc aussi son représentant (dispositif somatique) lui indique le moyen de laisser réajuster sa position.

Conclusion générale

1. BREVE RECAPITULATION DES PARTIES

Dans la présente dissertation, nous avons essayé de lire Is 36-39. Nous nous y sommes laissé guider et contrôler par des modèles linguistique et sémiotique, qui étudient le texte de manière intégrale et suivie. La linguistique textuelle était décisive dans l'établissement du texte, tandis que la sémiotique a porté sur la structuration du sens. L'étude du texte sous ce double aspect constituait l'objectif fondamental de notre recherche. Cependant, pour peser certaines de nos affirmations ou conclusions au cours de nos développements, nous avons estimé nécessaire de faire précéder nos analyses d'une étude portant sur l'histoire de la recherche. Si nous avons effectué ce parcours exégétique, notre souci n'était donc pas de porter un jugement de fausseté sur les autres approches de lecture dans le but de privilégier les nôtres. Nous avons simplement porté notre effort à montrer que nos analyses ne sauraient prétendre épuiser les questions que soulève Is 36-39 ni rendre compte de la totalité de l'objet étudié (qui est une Parole de Dieu), mais manifestaient notre modeste participation à la communion du sens.

2. LES POINTS LES PLUS SAILLANTS DU TRAVAIL

Nombreuses pourraient être les lignes de force qui traversent nos développements. Cependant, nous ne les reprendrons pas toutes dans cette conclusion. Nous en présenterons brièvement quelques-unes, afin d'en marquer l'originalité et la pertinence, soit en raison de débats qu'elles ont suscités soit en raison de recherches ultérieures possibles.

2.1. Partie linguistique

2.1.1. *Is 36-39 : unité littéraire*

La plupart des études et commentaires que nous avons présentés dans la première partie de ce travail prennent appui sur d'autres textes pour expliquer certaines des difficultés d'ordre syntaxique et structurel que pose le texte hébreu massorétique d'Is 36-39. En ce qui nous concerne, nous avons étudié le texte en lui-même, c'est-à-dire à son état final. Plusieurs voies d'approche étant possibles à ce stade, mais nous avons refusé de suivre la ligne « traditionnelle » d'approche des textes bibliques qui étudie les formes verbales en elles-mêmes. Pour ce faire, nous avons opté pour la linguistique textuelle qui explique les temps des verbes du point de vue de leur emploi et leur fonction concrète dans les textes. Cette approche nous a permis d'observer que le texte hébreu massorétique d'Is 36-39 constitue une unité littéraire, ou, mieux, que

comme discours, tous les éléments linguistiques qui le constituent sont unis les uns aux autres.

2.1.2. Is 36-39 et Is 1-66 : unité rédactionnelle

Du point de vue de l'histoire de la rédaction du livre d'Isaïe, nous avons admis, d'accord avec d'autres exégètes, qu'Is 36-39 n'est pas un fragment ajouté dans le livre d'Isaïe pour assurer la transition entre Is 1-35 et Is 40-66, mais une unité appartenant à la rédaction d'ensemble du livre. L'argument apporté en faveur de cette intégration est d'ordre syntaxique et, à notre connaissance, il n'a jamais été avancé. En effet, le morphème *wayəhi* qui introduit cette section (Is 36,1a) est employé comme terme de coordination pour exprimer son lien à la ligne narrative principale d'Is 1-35. Il montre que sans lui, Is 36-39 aurait été un bout de texte quelconque, posé quelque part dans le livre d'Isaïe, sans lien logique avec la partie qui le précède. Mais puisque le premier mot du texte est un signal macro-syntaxique de connexion, nous pensons dès lors que ce morphème est du plus grand intérêt pour marquer la place d'Is 36-39 au sein du livre auquel il appartient.

2.1.3. La linguistique textuelle et la traduction des textes bibliques

On peut admettre, en référence à nos analyses et aux autres travaux parcourus, que le texte d'Is 36-39 révèle aux lecteurs d'aujourd'hui pas mal de difficultés. En dépit de ce phénomène, on aura observé que la traduction proposée ne cadre pas totalement avec les règles de la grammaire française. En effet, nous avons préféré nous rapprocher le plus possible du texte hébreu massorétique (parfois même jusqu'à l'ordre des mots) dans le but de mettre en lumière la capacité de signifier des expressions et mots employés. Selon cette perspective, entreprendre une approche des formes verbales à partir des apports de la linguistique textuelle ne nous a pas aidé seulement à mieux connaître la structure d'Is 36-39. Elle a en outre apporté des nuances considérables dans notre tentative de traduction fondée sur des critères aussi bien syntaxiques que sémantiques. Il ne s'agit pas seulement d'Is 36-39, car le parcours effectué dépasse le cadre de cette section. Il sera également d'usage lorsqu'il sera question de traduire tout texte hébreu de l'Ancien Testament dans nos langues modernes, en particulier le français, et, sur le long terme, le *ciluba*, notre langue maternelle, où l'on use actuellement de traductions qui sont de simples décalques du français et non des créations littéraires adaptées aux formes de la langue.

2.2. Partie sémiotique

2.2.1. Propositions de réponse aux questions de structure

Nous espérons également avoir montré, grâce à la sémiotique, que le texte hébreu massorétique d'Is 36-39 est une œuvre unie du point de vue de la rédaction. En

effet, au cours de nos développements, nous avons pu observer comment la lecture sémiotique apporte sa contribution aux différents défis rencontrés par les exégètes au cours de l'analyse d'Is 36-39. Elle ne le fait pas de n'importe quelle manière, mais par l'interprétation et l'organisation des informations fournies par le texte lui-même.

1. Is 36-39 et l'ordre « inverse » des séquences

Nous avons admis, d'accord avec certains travaux spécialisés que nous avons consultés au cours de nos analyses, qu'Is 36-39 juxtapose les trois récits qui le composent dans un ordre inverse. Seulement, les raisons avancées par la majorité des exégètes pour justifier cette inversion s'attachent aux conditions de l'écriture, c'est-à-dire à l'histoire. En revanche, en ce qui nous concerne, nous nous sommes situé du côté de la lecture, et des « conditions » que constitue pour elle-même la mise en forme du texte¹. De ce point de vue, nous avons admis que l'unité de l'œuvre se construit au fil des mots. Dès lors, en faisant réagir les uns sur les autres les mots du texte, nous sommes arrivé à la conclusion que le texte met en place « une leçon de positionnement » pour un acteur humain face à Yhwh. Ainsi, il n'y a plus d'« inversion » en Isaïe 36-39 que celle qui est donnée à lire, c'est-à-dire l'ordre des séquences établi par le texte.

2. Is 38,22 : la question du signe

La guérison a effectivement eu lieu mais Ezékias demande un signe pour monter au temple de Yhwh. S'agirait-il d'une attitude de manque de foi ou d'une demande dont la réponse vient immédiatement après en Is 39,1 ? Nous nous sommes posé cette question et nous avons proposé notre interprétation. D'une part, nous avons montré que la demande du signe ne relève pas d'une attitude de manque de foi de la part d'Ezékias, mais l'inscrit dans le protocole prévu par la parole de Yhwh à Isaïe. En effet, en Is 38,4-8, Yhwh envoie Isaïe dire à Ezékias. Cette parole, qui porte sur la guérison du roi, est accompagnée d'une mise en place d'un signe (v. 7). Mais on aura observé que lorsque dans l'intervention d'Isaïe (v. 21), il y a certes récit de guérison mais pas la mise en place du signe. Du coup, la demande d'Ezékias rentre dans la ligne de la parole de Yhwh. D'autre part, nous avons souligné, dans le paragraphe précédent, l'inversion entre la temporalité de l'histoire racontée et celle du texte racontant. A travers le signe (Is 38,4-8), Ezékias est déjà guéri mais cette guérison laisse place pour l'acte de croire. Is 38,22 vient donc souligner la difficulté qu'il y a pour Ezékias à entrer dans ce croire, qui est un chemin à faire. Cependant si Ezékias demande un signe alors qu'il est déjà

¹ D'après A. Pénicaud, « La sémiotique du CADIR : De l'énoncé à l'énonciation »..., p. 5, l'écart qui apparaît entre le sens d'un texte et sa reconstitution ne récusé pas la légitimité de la perspective historique qui, comme toute approche scientifique, a aussi le mérite d'assumer ses propres limites. Cependant la prise en compte de cet écart « ouvre la place d'une seconde forme de référence, qui rapporte cette fois un texte aux effets de sa lecture ». Autrement dit, seule la lecture « constitue le lieu d'émergence du sens », pour lequel elle est « un référent *de fait* ».

guéri, ce qu'il dit est chargé de signification pour le lecteur. Contrairement à Ezékias qui ne connaît pas la fin de l'histoire, le lecteur sait que le croire ici proposé serait fondé puisque si Ezékias s'interroge encore sur sa vie affrontée à la mort, Yhwh ne l'a pas abandonné : il l'a effectivement guéri.

3. *Is 39 et Is 40 : une transition difficile*

Is 39,6-8 porte sur la déportation des biens et des fils de la maison royale de Juda vers Babel (Babylone). Or cet événement est simplement évoqué par le texte, qui ne le met pas en scène. La preuve en est qu'Is 40,1 qui vient immédiatement après ne continue pas le même thème, mais inaugure un autre, celui de la consolation. Du coup, suite à ce changement, il arrive que la transition entre les deux textes (dont l'un marque la fin d'Is 39 et l'autre le début d'Is 40) soit souvent mal négociée par les exégètes. D'ailleurs, la majorité des études et commentaires que nous avons exposés s'appuient souvent sur le texte parallèle de 2R 18 pour justifier le passage d'une section à l'autre. Cela ne nous a pas semblé préférable. Ainsi comme tentative de réponse à cette difficulté nous avons montré, au cours de nos développements, qu'il importe de distinguer entre histoire racontée et histoire racontante. L'histoire racontée reste aux événements que raconte le récit, tandis que l'histoire racontante désigne l'énonciation du texte, en tant qu'elle est induite de la mise en forme du récit, c'est-à-dire à la façon dont il raconte ce qu'il raconte. Dans la première, qui est celle dont s'occupent l'exégèse historico-critique (approche diachronique), il y a eu certainement envoi en exil. Cependant, ce malheur annoncé ne s'accomplit pas au temps du règne d'Ezékias mais longtemps après², car Yhwh l'a différé. Dans la seconde, qui a rapport à la sémiotique (approche synchronique), il y a parole d'envoi en exil. Mais Is 40 ne reprend pas cette parole, il ne la met pas en scène. Là où il y a eu châtement et exil, il met une parole de consolation. Cette consolation révèle la compassion de Yhwh non pas seulement pour le peuple³, mais aussi pour Ezékias, car dans le contexte d'Is 36-39, c'est à ce dernier que revient la charge de gouverner Juda.

² Selon les données des historiens, déjà vers 716/715 av. J. C., Ezékias gouverne seul Juda après qu'il ait été corégent. La déportation intervient au terme de la conquête de Jérusalem vers 587 av. J. C. par Nabuchodonosor II (Lire par exemple V. Fritz, *1 and 2 Kings...*, p. 383 ; R. E. Clements, *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem. A study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament* (JSOT, Suppl. Series, 13), Sheffield, 1980, p. 67, cité par F. J. Gonçalves, *L'expédition...*, p. 387 ; A. – M. Gerard, *Dictionnaire de la Bible* (articles « Exil » et « Ezékias »), Paris, Robert Lafont, 1989, pp. 365-366 et 380-382). Comme nous l'avons souligné, cette hypothèse est avancée en référence au texte parallèle de 2R 18. Isaïe n'en parle pas. Dans le second livre des Rois, la sanction (l'oracle d'envoi en exil) n'est pas seulement annoncée (2R 20,16-18) ; Yhwh accomplit sa parole dans les deux derniers chapitres du livre (2R 24-25). Selon 2R 24,13, « il (le roi de Babel Nabuchodonosor) emporta de là tous les trésors de la maison de Yhwh et les trésors de la maison du roi ; il brisa tous les vases en or que Salomon, roi d'Israël, avait fait dans le palais de Yhwh, comme Yhwh avait parlé (conformément à ce que Yhwh avait dit) ».

³ « Consolerez, consolerez mon peuple, dit votre Dieu » (Is 40,1).

2.2.2. Reprise synthétique des acquis de la lecture

1. La juxtaposition des récits

Is 36-39, avons-nous vu, se laisse aisément diviser en trois séquences :

- Is 36-37 ;
- Is 38 ;
- Is 39.

Du point de vue de la signification, c'est-à-dire du « faire sens » du texte pour ses lecteurs, les trois séquences sont juxtaposées.

- Is 36-37

En Is 36-37, Sennachérib le roi d'Ashour s'empare violemment de « toutes les villes fortifiées de Juda ». La figure associée aux villes conquises est celle de la totalité. Cependant la suite du texte laisse voir que Jérusalem est hors de l'ensemble de ces villes. Il y a donc Jérusalem qui, parmi toutes les villes de Juda, ne répond pas à la définition des villes fortifiées (de Juda) alors qu'elle appartient à Juda (Ezékias, roi de Juda, réside à Jérusalem). Autrement dit, l'inscription sur l'horizon des villes « fortifiées » mais « conquises » d'une autre ville, Jérusalem, que Sennachérib cherche également à conquérir, suffit à remettre en question les idées que nous pouvons avoir sur la force des villes de Juda. La singularité de Jérusalem a donc pour effet de relativiser la totalité des villes dites « fortifiées ». Car si Sennachérib s'est emparé de « toutes les villes », on ne devra pas oublier que celles-ci sont déterminées du point de vue de leur capacité de résistance et de protection : il s'agit des villes fortifiées. En effet, à la différence des autres villes de Juda dont la force est rapportée à des appuis humains, Jérusalem trouve sa force et son appui en Yhwh. Sennachérib qui vient de s'emparer de toutes les villes fortifiées de Juda envoie le *rav-shaqeh* puis des messagers auprès d'Ezékias pour prendre la ville, mais il échoue. Cette défaite est rapportée à la conduite d'Ezékias qui, pour faire face à Sennachérib, n'a pas compté sur des appuis humains (alliances avec les nations) mais sur Yhwh. Il s'agit là donc d'un choix risqué, non pas pour perdre mais pour gagner.

- Is 38

En Is 38, Ezékias est atteint d'une maladie mortelle, ce qui est une attaque personnelle. Selon la parole que le prophète lui adresse de la part de Yhwh, il mourra, il ne vivra pas. Le prophète lui demande ensuite de mettre l'ordre dans sa maison, comme pour indiquer que le pouvoir qu'il assume sur Juda est par délégation, et donc prend fin une fois le temps de vie achevé. Mais comme en Is 36-37, Ezékias ne compte pas sur des appuis humains. Se faisant absent de la scène humaine, il se tourne vers le mur et

adresse une prière à Yhwh, qui lui répond. La mention du fils de Sennachérib en Is 38,6a est une preuve qu'Ezékias sera préservé du danger de la mort exactement comme en Is 36-37.

- *Is 39*

Contrairement à Is 36-37 et à Is 38, nous assistons, en Is 39, à une reddition sans condition d'Ezékias face aux propositions d'amitié du fils du roi de Babel. L'enjeu de cette trahison est la parole d'envoi en exil. A la première lecture du texte, on ne voit pas le péché d'Ezékias si bien qu'on peut s'interroger sur le bien-fondé de cet oracle divin sur la perte de la royauté et l'extinction de la lignée. En effet, il s'agit de constater que la relation que le fils du roi de Babel cherche à établir avec Ezékias a rapport à la scène humaine. Ezékias est guéri de sa maladie, mais le fils constate dans cet événement une puissance de guérison au service du roi, et du même coup tente de faire alliance avec ce roi puissant. Il ne voit pas là la puissance de Yhwh pour la vie, envers qui l'implore. Mais Ezékias ne résiste pas à la tentation, il reçoit les objets envoyés. Comme le fils qui les lui a envoyés, il se referme lui aussi sur la scène humaine. L'enjeu d'Is 39 serait ainsi une erreur de lecture à laquelle a souscrit Ezékias.

2. La perte de justesse d'Ezékias

Dans le contexte d'Is 36-39, le roi Ezékias est posé en lien étroit avec le prophète Isaïe. Il est roi de Juda, mais il ne règne pas à la manière des rois des nations. Ceux-ci jouissent de pleins pouvoirs sur leurs territoires, tandis que lui gouverne Juda au nom de Yhwh. La relation entre lui et Yhwh est soit directe (exprimée au moyen de la prière adressée à Yhwh), soit médiatisée (en passant par le prophète, le porte-parole de Yhwh). Mais le déroulement interne de chacune des séquences a révélé que cette relation est figurée d'une manière quelque peu différente et, au terme, il y a comme une perte de justesse d'Ezékias⁴.

En Is 36-37, Ezékias est fidèle à Yhwh, sa position est juste. Mais Is 38 vient marquer le premier écart. En effet, frappé d'une maladie mortelle, Ezékias ne se confie pas « aussitôt » à Yhwh (Cf. Is 37,1). Il exprime d'abord le désespoir, il s'en prend à Yhwh. Puis s'étant ressaisi, il s'ouvre sur le ternaire. En Is 39, la posture d'Ezékias est fautive. Autrement dit, l'écart est nettement manifeste ici par rapport à Is 36-37. En effet, le fils du roi de Babel qui envoie des lettres et un présent à Ezékias agit à la manière d'un esprit maléfique. Or Ezékias accepte cette relation qui lui est proposée, ce qui provoque l'intervention d'Isaïe qui condamne la conduite du roi et lui rappelle la place du tiers, Yhwh.

⁴ On observe ainsi que le point de vue sémiotique est loin de trancher en faveur de la justesse d'Ezékias. Cependant, il se trouve que nous lisons un texte, ce qui ne nous autorise pas à évaluer moralement le comportement des acteurs mais de regarder de près comment le texte met en scène ce qu'il raconte.

2.2.3. *Le rôle primordial de l'écoute*

Revenons brièvement sur la dimension énonciative du texte. Comme tout texte, Is 36-39 a aussi une manière unique de dire ce qu'il dit. De cette manière, il pose des dispositifs structurés dans une perspective binaire ou ternaire. C'est cette perspective qui amène à considérer la place du lecteur.

- Sur le plan somatique : 1) la montée de Sennachérib contre toutes les villes fortifiées de Juda ainsi que sa tentative de s'emparer de Jérusalem constituent des positions fausses comme en témoigne sa mort des mains de ses propres fils ; 2) le mouvement d'Ezékias vers la maison de Yhwh ainsi que le fait de tourner son visage vers le mur sont des positions justes. A l'inverse, la manifestation de joie suite à la réception des biens envoyés par le fils du roi de Babel est une position fautive ;

- Sur le plan énonciatif : 1) La parole de Sennachérib (le *rav-shaqeh* et envoyés) le place dans une dynamique binaire, car il refuse toute relation à Ezékias et à Yhwh. Ce refus d'ouverture suscitera un oracle de Yhwh, prononcé contre lui ; 2) Le silence de « ils » est une manière de dire. Ce silence l'unit à son roi, qui lui a demandé de ne pas répondre aux provocations du *rav-shaqeh*. Cette attitude est ternaire, car elle le fait entrer dans l'ordre du respect, qui est refus de tout conflit mais aussi obéissance à l'ordre reçu de son roi ; 3) La parole du roi Ezékias (prière, écrit) le place dans une dynamique ternaire. Elle le relie à Yhwh et, par son efficacité, le fait accéder à l'ordre du salut (protection de la ville et guérison de la maladie). Mais la non-parole (troisième séquence) reflète son ancrage dans le binaire comme en témoigne sa réaction à l'oracle de condamnation, réaction qui le met à l'écart de toute dynamique relationnelle par rapport à ses fils ;

- Sur le plan verbal : 1) en Is 36-37, l'énoncé de Sennachérib pose la figure d'une attaque violente, interprétée comme blasphème aussi bien par Ezékias que par Yhwh dans leurs énoncés verbaux. Cet attachement binaire de Sennachérib à la violence fait écho à sa position somatique, qui est fautive ; 2) - en Is 38, la parole de Yhwh est un ordre articulé à un événement futur, la mort ; le présent n'est donc pas concerné. Cependant, l'énoncé verbal d'Ezékias fait apparaître une double interprétation : d'abord une lecture binaire de son sort sur la terre, puis une lecture ternaire référée à Yhwh. - En Is 39, l'oracle de Yhwh pose la figure d'une condamnation. D'après Ezékias (énoncé), cette parole est « bonne » car la catastrophe annoncée ne le concerne pas lui mais ses fils qui d'ailleurs ne sont pas encore nés. Ezékias qui ne voit que le temps de son règne est de cette manière replié sur lui-même ; égoïste, il oublie ses fils. Cette attitude fait écho à sa position du début de la séquence, lorsqu'oubliant Yhwh, il manifeste sa joie pour les objets reçus.

Is 36-39 désigne ainsi des positions à la fois binaires et ternaires. Il invite le lecteur 1) sur le plan somatique : à adopter une position juste, marquée par le mouvement vers la scène divine (Yhwh ou Isaïe son porte-parole) ; 2) sur le plan énonciatif : à opter pour une parole qui relie à l'autre ; et 3) sur le plan verbal : à renoncer aux objets et à ne compter que sur la seule protection de Yhwh.

L'enjeu de ce texte est le réajustement, pour tout humain, de sa position en vue du salut et, la proposition en est portée par l'écoute de la parole de Yhwh. Incarnée par

le prophète Isaïe, l'écoute de la parole est présentée comme une valeur sure, contrairement par exemple à l'équipement de guerre et aux alliances avec les nations qui remplissent une fausse fonction offensive et défensive. Chaque humain est libre de faire ce qu'il veut. Sennachérib et Ezékias sont des exemples typiques de ce qu'il faut entendre par cette liberté. Sennachérib n'est pas païen mais idolâtre. Assassiné, il disparaît de la scène. Ezékias est d'abord un homme de foi avant d'être pécheur. Mais pour l'un et l'autre, la clé du salut se trouve dans l'écoute de la parole de Yhwh. Ce qui se produit dans le texte pour Sennachérib et Ezékias se passe aussi pour le lecteur dans la lecture. Cette lecture lui permettrait : 1) de lire juste le texte, et 2) d'apprendre à se situer lui-même dans le ternaïre.

2.2.4. Lecture sémiotique et discours théologique africain

Dans l'introduction, il a été dit que ce travail s'inscrit dans le contexte d'une pratique de la pastorale biblique africaine⁵. Nous n'avons pas développé cette position aux cours de nos analyses. Néanmoins, nous l'avons justifiée au moment de son annonce (dans l'introduction). Le moment est donc venu d'en dire de nouveau un mot en rapport avec l'analyse sémiotique. La question est donc de savoir en quoi la sémiotique peut être utile à l'expérience d'une pratique de pastorale biblique en Afrique. On voudra bien considérer que nous ne prétendons pas écrire un discours théologique. Nous n'en avons pas l'intention, et d'ailleurs, cela ne cadre pas avec notre propos. Il s'agit, pour l'essentiel, de comprendre le débat autour de la pratique d'annonce du Christ en Afrique dans la limite de notre théorie de lecture.

En effet, au cours de nos années de formation au CADIR, nous avons découvert que la sémiotique, par son orientation d'une lecture particulièrement attentive aux marques de l'énonciation, donnait réponse à des nombreuses questions surgies sur le chemin du dialogue entre la théologie africaine et le Magistère ecclésiastique. Nous parlons du dialogue, mais il convient de préciser que ce dialogue ressemblait plus à un combat qu'à un échange des points de vue entre deux partenaires. D'un côté, le Magistère tenait au maintien des données fondamentales de la foi, et de l'autre, les théologiens africains militaient pour la reconnaissance de la venue du fils et verbe de Dieu non pas dans une chair juive mais africaine. Car, comme les autres peuples de la terre qui avaient accueilli l'annonce du Christ, les Africains attendaient, eux aussi, un sauveur, un libérateur, un messie. Ils pensaient qu'un jour un être mystérieux et puissant leur rendrait visite. Accueilli, celui-ci ne serait plus un « étranger ». Sans toutefois renoncer à son identité, il se ferait « un » avec ses hôtes, parlerait leur langue, mangerait leur nourriture, leur parlerait de sa vie et de son pays, et enfin ferait de sorte qu'ensemble ils agissent et réagissent.

C'est à cette espérance que les prédicateurs avaient donné un nom au cours de leur annonce : l'être tant attendu s'appelait Jésus. Mais c'est à travers un « texte », un

⁵ Une pastorale biblique africaine est appelée à trouver place au sein du courant théologique appelé « Théologie africaine ».

« document », que ce Jésus annoncé était censé rejoindre ses hôtes. Or au lieu de visiter le document pour que les peuples nouvellement invités à la foi arrivent à une vraie rencontre avec le Christ, les prédicateurs se référaient parfois aux conditions externes, historiques, de la formulation et de la communication du message. Ils s'accrochaient aux énoncés contenus dans la Bible sans parfois tenir compte de l'énonciation impliquée par ces énoncés. Du coup, force était de constater que la « bonne nouvelle » affectait à peine les cultures qui étaient censées l'accueillir. Contrairement à ce qui s'était passé sur le chemin d'Emmaüs (Luc 24,13-35), la rencontre n'était donc pas effective entre l'étranger et ses hôtes africains. En évoquant les conditions historiques d'écriture, les figures du texte n'étaient le plus souvent pas lues dans le langage⁶ mais référées à d'autres réalités, parfois complètement inconnues de ces nouveaux venus dans la foi au Christ. Cette difficulté, certains théologiens africains l'avaient saisie⁷.

A la différence de la théologie chrétienne traditionnelle, la sémiotique, en s'intéressant aux conditions énonciatives d'une « heureuse annonce », permet que s'opère cette rencontre entre le Christ et ses disciples africains en tant qu'elle vise l'oreille de ceux qui entendent, et les trouve au lieu des structures anthropologiques. Chrétiens, nous lisons tous le même texte, la Bible. Mais ce texte n'a pas un sens préalablement fixé, il n'est pas non plus un message que l'on doit répéter de génération en génération. Il est plutôt une invitation à la lecture dans toute son étendue. En effet, comme texte, la Bible est porteur « d'une énonciation implicite » que les africains peuvent aussi activer par la lecture⁸. A travers ses énoncés, elle raconte une histoire qui a rapport au salut de l'homme. C'est cette histoire que les lecteurs africains sont appelés à vivre, dans l'énonciation.

3. QUELQUES THEMES DE THEOLOGIE BIBLIQUE

Sans reprendre ici le parcours de lecture d'Is 36-39, nous voulons revenir sur les articulations de sens que nous avons construites afin de montrer leur capacité interprétative et d'en déceler quelques thèmes de théologie « biblique ». Il n'est donc pas question de développer de nouvelles idées, mais de revenir à des habitudes

⁶ L'expression est de J. Delorme, « Lire dans l'histoire - Lire dans le langage », dans J. Doré (dir.), *Les cent ans de la Faculté de Théologie*, Paris, Beauchesne, 1992, pp. 197-206. Une lecture dans le langage renvoie le lecteur dans un autre espace, dans un autre temps et lui demande de s'identifier à d'autres personnages.

⁷ Nombreuses sont les études déjà parues sur le sujet. Du coup, beaucoup d'auteurs pourraient être cités. Nous retenons néanmoins deux noms : F. Kabasele Lumbala et O. Bimwenyi Kweshi. D'après nous, les deux théologiens appartiennent au groupe de ceux qui ont davantage marqué et fixé le panorama de la théologie africaine. Kabasele a traité des questions pratiques et pastorales en rapport avec la vie sacramentelle du peuple africain. Bimwenyi a pensé le statut épistémologique du « discours théologique négro-africain », et la manière dont il l'a fait a eu des conséquences décisives pour le développement de la théologie africaine après lui. Le cadre de ce travail étant restreint, nous interrogerons plus tard la manière dont ils s'y étaient pris, ainsi que le mode d'approche proposé pour voir si leur point de vue peut se lire en regard du point de vue sémiotique.

⁸ Lire par exemple A. Pénicaud, « La sémiotique du CADIR : De l'énoncé à l'énonciation », p. 20.

courantes en exégèse biblique, qui consistent à dégager d'un texte des thèmes qui sont porteurs d'un « message » ou d'une « théologie »⁹. De ce point de vue, notre tentative de lecture d'Is 36-39 se comprend comme le point de départ d'un long projet pour l'aventure de la foi.

Dans l'introduction générale, il a été dit que le récit d'Is 36-39 est habituellement connu pour la problématique qu'il soulève : celle de la confiance en Yhwh. Cependant pour parler de cette confiance, nous ne nous sommes pas référé à l'histoire des événements dont parle le texte ou qui ont présidé à sa formation. Au contraire, nous avons considéré le texte en lui-même. Ce texte a bien sûr une fonction représentative, mais il pose, du fait de son organisation discursive, des ressemblances et des différences qui provoquent une recherche du sens. De ce point de vue, il est ressorti de nos analyses qu'Is 36-39 est une invitation faite au lecteur (que nous sommes) à opter pour le salut en Yhwh. Racontant la foi et la « perte de justesse » d'Ezékias, Is 36-39 dit ainsi les conditions réelles de notre propre positionnement sur la scène humaine face à Yhwh.

Des nombreux thèmes théologiques pourraient être déduits de cette « mise en forme globale du texte ». Mais comme nous l'avons dit, il s'agit d'un travail à poursuivre. S'il faut ici insister, ce sera en commentant très brièvement quelques thèmes comme pour marquer une fois de plus notre position de sujet lecteur, convoqué par le texte d'Is 36-39. Nous en avons retenu trois : 1) l'écoute, 2) la non-violence, et 3) la rencontre.

1. L'écoute

A l'intention de nous autres, modernes, le récit d'Is 36-39 dessine le modèle d'une humanité articulée sur une altérité : Yhwh. Cette relation est celle de l'écoute de la parole de Yhwh et non de celle des puissances de ce monde. A première vue, on peut penser qu'il s'agit là d'une invitation faite uniquement aux croyants, surtout que le contexte du texte-lu est celui de la foi d'Israël. Mais en réalité, il n'en est pas ainsi. Car le rapport de Yhwh aux deux rois, Ezékias et Sennachérib, a évidemment pour effet d'établir une relation avec toutes les nations. Sennachérib n'est ni du pays ni de la religion d'Ezékias, il est étranger. Pourtant la sanction qu'il reçoit de la part de Yhwh est motivée par son refus de se convertir et d'écouter en renonçant à son projet impie. On observe donc que l'écoute de la parole de Yhwh n'est pas une affaire des croyants, mais une question posée à tout sujet dès lors qu'il est humain.

C'est à une vraie écoute, et du même coup au refus d'écouter les « fausses » paroles humaines que nous sommes ainsi invités. Car pour Is 36-39, l'écoute de la parole de Yhwh est décisive pour la vie au sein de toute société humaine. A la différence des paroles humaines qui sont aptes à générer des conflits, la parole de Yhwh renouvelle. Du coup, elle devient, pour les humains, le lieu de « conversion » et de

⁹ Contrairement à ce qui se fait le plus souvent en exégèse classique, nous ne dégagerons pas les thèmes à partir de « mots-clefs » ou de « termes récurrents » mais de la mise en forme globale du texte.

« transformation ». Ce qui atteste réellement ce changement, c'est la capacité que détient l'homme à se défaire de ses idées pour ne pas les confondre avec la parole reçue. En ce sens, au lieu de se prendre pour le centre du monde, l'ouverture à Yhwh le fait découvrir sa propre petitesse dans un monde où chacun est appelé à jouer son rôle. En demandant à l'humain d'écouter Yhwh, le texte insiste ainsi sur les rapports éthiques impliqués par le fait que la vie est communion et partage.

2. *La non-violence*

Sur le fond du thème précédent, qui est celui d'« écoute », Is 36-39 dessine le modèle d'une humanité appelée à renoncer à la violence. Cette violence peut revêtir plusieurs formes. Dans le cas d'Is 36-39, elle est à la fois verbale et physique. Certes, on peut arguer que selon ce texte Yhwh lui-même est violent, car il punit aussi bien Sennachérib qu'Ezékias. Mais il convient d'observer qu'en mettant la victoire du côté de Yhwh, Is 36-39 tend à démontrer que le seul pouvoir des armes et des appuis humains est éphémère, car il ne conduit pas à la paix mais au désastre.

Dans la construction de sa théologie, Is 36-39 met Yhwh sur le devant de la scène. Cependant, dans ce qu'il raconte, il le cache derrière les apparences : ce n'est pas lui, Yhwh, qui combat directement Sennachérib pour défendre Jérusalem, mais il agit par son messager et l'épée interposés ; de même, ce n'est pas lui qui indique directement le remède pour la guérison d'Ezékias, mais le prophète, porte-parole et interprète de sa volonté. En outre, dans le contexte du discours analysé, non seulement Ezékias est incapable de se défendre, mais aussi il n'en a pas le droit. Car plus l'humain se défend, plus il se croit fort. Et pour avoir renvoyé la défense du faible à une instance divine, Is 36-39 manifeste que Dieu voudrait des hommes « nus », c'est-à-dire dépouillés de toutes les formes de violence et de volonté de puissance. Il y a là exprimée la conviction que si le mal existe, il n'est pas pour autant inhérent à l'homme. En effet, en faisant de cet aspect un objectif prioritaire, le texte invite son lecteur à reconnaître que l'humanité est une grande famille de nations dont la mission est de surmonter la violence, ou au moins de l'endiguer. Cette ligne de lecture permet de voir que le triomphe du faible sur le fort dont parle Is 36-39 s'entend comme une parabole de la victoire de la vie sur la mort, du bien sur le mal.

3. *La rencontre*

Is 36-39 invite également ses lecteurs à être dans une position d'accueil de l'autre, qui est une position d'amour. Cet aspect, que notre exégèse a relevé et souligné, est important pour notre société moderne où l'on assiste à des conflits de tous genres.

En effet, au mauvais positionnement de Sennachérib qui envoie le *rav-shaqeh* (qui est un homme de guerre) pour assiéger Jérusalem, le discours oppose le mouvement des notables de Juda. Le *rav-shaqeh* s'est arrêté dans les environs du canal, c'est-à-dire non loin des murailles qui délimitent la ville de Jérusalem. Pourtant, les notables de Juda ne voient pas dans l'approche du *rav-shaqeh* une occasion favorable

d'attaque. S'ils sortent, ce n'est pas pour déclarer la guerre à l'envoyé du roi d'Ashour mais pour le rencontrer. L'option est donc celle du dialogue.

Nous l'avons déjà souligné, les deux sociétés ne partagent pas les mêmes valeurs. Juda croit en Yhwh, tandis qu'Ashour compte sur sa force militaire. Cette différenciation est très importante, car elle détermine le positionnement des uns et des autres. En effet, les divergences entre les humains peuvent être visiblement trop grandes, mais elles peuvent être résolues. Pour cela, le texte invite le lecteur, notamment le croyant, à adopter une attitude qui le configure à celui en qui il a mis sa foi. Autrement dit, en cas d'un différend, le croyant ne devra pas attendre que l'autre vienne vers lui, mais devra lui-même faire le premier pas comme pour témoigner de son désir d'accueillir son semblable et de son refus de toute expansion du « moi ». Aller vers l'autre c'est ouvrir en soi une place pour la parole, non pas pour tuer mais pour créer la vie. Du coup, par rapport à notre société moderne, et en particulier à l'Afrique (souvent décrite comme le continent des conflits et des problèmes), l'ouverture à l'autre devient un engagement en faveur du dialogue et de la réconciliation. Etant membres de la communauté du « nous », c'est-à-dire de ceux qui croient en Yhwh (« notre Dieu »), notre être au monde ne peut que se nourrir de cet appel, qui est une parole d'espérance.

Références bibliographiques

Source

KITTEL, R. - EISSFELDT, O., ALT, A. – KAHLE, P. (éds), *Biblia Hebraica Stuttgartensia, Hebrew Old Testament* (4 éd), Stuttgart, 1955.

Traductions

ALONSO – SCHÖKEL, L., *Biblia del peregrino. Antiguo Testamento. Poesía. Edición de estudio*. T. II, Bilbao-Estella, Mensajero-Ega-Verbo Divino, 1997.

ALONSO – SCHÖKEL, L., *Biblia del peregrino*, Edición preparada por Luis Manuel de la Encina, 6^a edición, Bilbao, Mensajero, 2001.

CHOURAQUI, A., *La Bible*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

Etudes sur le livre d'Isaïe

ACKROYD, P. R., “Isaiah 36-39: “Structure and Function”, dans *Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für J. P. M. van der Ploeg*, « AOAT » 211, Verlag Butzon & Berker Kevelaer, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn, 1982, pp. 3-21.

ANDERSON, Joel E. – VENTER, Pieter M., Isaiah 36--39: “Rethinking the issues of priority and historical Reliability”, dans *Hervormde Teologiese Studies*, Vol. 65 Issue 1, 2009, pp. 49-55¹.

AUVRAY, P. – STEINMANN, J., *Isaïe*, Paris, Cerf, 1957.

AUVRAY, P., *Isaïe 1-39*, Paris, Gabalda, 1972.

BARANOWSKI, M., *La teologia di Sion nel libro d'Isaia: studio esegetico-teologico; con particolare riferimento a Is 25,6-8; 28,14-22; 54,11-17; 60*, Thèse doctorale, Rome, Pont. Univ. Gregoriana, 1997.

BARRÉ, M. L., “Restoring the “Lost” Prayer in the Psalm of Hezekiah (Isaiah 38:16-17b)”, dans *JBL* 114/3, 1995, pp. 385-399.

¹ Cet article a été découvert alors que la première partie de notre travail, partie dans laquelle il devrait normalement trouver place, avait déjà pris sa configuration finale. Toutefois, nous en avons pris connaissance, et c'est à titre indicatif qu'il apparaît dans cette bibliographie finale.

- BEAUCHAMP, P., « La lettre à la divinité ou le psaume comme ex-voto. Des « sefârim » de Is 37,14 (2R 19,14) au « miketâv » de Is 38,9 », dans L. Panier (éd.), *Les lettres dans la Bible et dans la littérature. Actes du colloque de Lyon, 3-5 juillet 1996*, « LD » 181, Paris, Cerf, 1999, pp. 105-120.
- BECKER, J., *Isaias - Der Prophet und Sein Buch*, Stuttgart, Stuttgart Verlag Katholisches Bibelwerk, 1968.
- BEENTJES, P. C., “Relations between Ben Sira and the Book of Isaiah. Some Methodical Observations”, dans J. Vermeulen (éd.), *The Book of Isaiah. Le livre d’Isaïe. Le livre d’Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l’ouvrage*, « BETL » 81, Leuven, Leuven University Press, Uitgeverij Peeters Leuven, 1989, pp. 155-159.
- BERGES, U., *Jesaja : der Prophet und das Buch*. Biblische Gestalten, Band 22, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- BLENKINSOPP, J., *Isaiah 1-39*, « AB », 2000.
- BRUNET, G., *Essai sur l’Isaïe de l’histoire. Etude de quelques textes, notamment dans Isa VII, VIII et XXII*, Paris, Picard, 1975.
- CHILDS, B. S., *Isaiah and the Assyrian Crisis*, London, S.C.M. Press, 1967.
- CHILDS, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, Fortress Press, 1979.
- CHILDS, B. S., *Isaiah*, Louisville, Kentucky, Westminster John Knox Press, 2001.
- CLEMENTS, R. E., *Isaiah 1-39*, Londres, Grand Rapids, 1980.
- CLEMENTS, R. E., *Isaiah and the Deliverance of Jerusalem: A Study of the Interpretation of Prophecy in the Old Testament*. Sheffield, England: J.S.O.T. Press, 1980.
- CLEMENTS, R. E., “Zion as symbol and political reality. A central Isaianic quest”, dans J. Van Ruiten and M. Vervenne (eds), *Studies in the Book of Isaiah*, « BETL » 132, Leuven University Press, 1997, pp. 3-17.
- CONRAD, E. W., “The Royal Narratives and the Structure of the Book of Isaiah”, dans *JSOT* 41, 1988, pp. 67-81.
- COTASTINI, A., *Isaia ed Ezechia. Studio di storia della tradizione di IIRe 18-20, Is. 36-39*, Roma: Università degli studi "La Sapienza", 1989

- DOORLY, W. J., *Isaiah of Jerusalem: An Introduction*, New York, Paulist Press, 1992.
- DRIVER, G. R., "Isaiah 1-39", dans *JThS* 38, 1937, pp. 36-50.
- FERRY, J., *Isaïe. « Comme les mots d'un livre scellé »... (Is 29,11)*, Paris, Cerf, 2008.
- GOREA-AUTEXIER, M., « Signes et oracles messianiques dans le Proto-Ésaïe », dans A. Lemaire, *Prophètes et Rois : Bible et Proche-Orient*, « LD Hors-série », Paris, Cerf, 2001, pp. 225-248.
- GOSSE, B., *Structuration des grands ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse : de la rédaction sacerdotale du livre d'Isaïe à la contestation de la Sagesse*, « BZAW » 246, Berlin - New York, Walter de Gruyter, 1997.
- HAYES, J. H. – IRVINE, S. A., *Isaiah. The Eighth-Century Prophet: His Time and His Preaching*, Nashville, 1987.
- HOFFER, V., "An Exegesis of Isaiah 38.21", dans *JSOT* 56, 1992, pp. 69-84.
- HOLLADAY, W. L., *Isaiah: Scroll of a Prophetic Heritage*, New York, Pilgrim Press, 1986.
- JANTHIAL, D., *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe*, « BZAW » 343, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2004.
- JANTHIAL, D., *Le livre d'Isaïe ou la fidélité de Dieu à la maison de David* « CE » n° 142, Paris, Cerf, 2007.
- KAISER, O., *Isaiah 13-39: A Commentary*, Louisville, Westminster Knox Press, 1974.
- LAATO, A., *The Servant of YHWH and Cyrus. A Reinterpretation of the Exilic Programme in Isaiah 40-55*, « CB Old Testament series » 35, Stockholm, Almqvist and Wiksell International, 1992.
- LAATO, A., "About Zion. I will not Be Silent : the Book of Isaiah as an Ideological Unity", Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1998.
- LACK, R., *La Symbolique du livre d'Isaïe*, « AB » 59, Rome, Biblical Institute Press, 1973.
- MATTHEWS, C. R., *Defending Zion: Edom's Desolation and Jacob's Restoration (Isaiah 34-35) in context*, « BZAW » 236, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1995.

- PERSON, RAYMOND F. JR., "II Kings 18–20 and Isaiah 36–39: A Text Critical Case Study in the Redaction History of the Book of Isaiah", « BZAW » 111 (3), Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999, pp. 373-379.
- RENDTORFF, R., "The Book of Isaiah: A Complex Unity. Synchronic and Diachronic Reading", in R. F. Melugin – M. A. Sweeney, (eds), *New Vision of Isaiah*, « JSOT Sup Series » 214, Sheffield, Academic Press, 1996, pp. 34-49.
- SEITZ, C. R., *Zion's Final Destiny: The Development of the Book of Isaiah 36-39*, Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- SEITZ, C. R., *Isaiah 1-39*, « Interpretation Series », Louisville, John Knox Press, 1993.
- STACEY, W. D., *Isaiah: Chapters 1-39*, London, Epworth Press, 1993.
- SWEENEY, M. A., *Isaiah 1-39 with an Introduction to Prophetic Literature*, « The Forms of the Old Testament Literature 16 », Michigan, Cambridge-U.K, Grand Rapids, 1996.
- TOUZARD, T., « De la conservation du texte hébreu. Étude sur Isaïe xxxvi-xxxix », dans *RB*, octobre 1898, pp. 511-524.
- TULL, P. K., *Isaiah 1-39*, Georgia, Smyth & Helwys Publishing, 2010.
- VERMEYLEN, J., *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Isaïe, I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Tome I, « EB », Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1977.
- VERMEYLEN, J., *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique. Isaïe, I – XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Tome II, « EB », Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1978.
- VERMEYLEN, J., « L'unité du livre d'Isaïe » dans J. Vermeulen (éd.), *The Book of Isaiah. Le livre d'Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l'ouvrage*, « BETL » 81, Leuven, Leuven University Press, Uitgeverij Peeters Leuven, 1989, pp. 11-53.
- VERMEYLEN, J., « Hypothèses sur l'origine d'Isaïe 36-39 », dans J. Van Ruiten - M. Vervenne (eds), *Studies in the Book of Isaiah*, « BETL » 132, Leuven, Leuven University Press, 1997, pp. 95-118.
- WILDBERGER, H., *Jesaja, 3. Teilband Jesaja 28-39. Das Buch, der Prophet und seine Botschaft*, « BKAT », Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1982.

YOUNG, E. J., *The Book of Isaiah*, Volume II, Chapters 19 to 39, « The New International Commentary », Michigan, Grand Rapids, 1969.

Etudes sur l'ancien et le nouveau testaments

ÁBREGO, J. M., “La esperanza mesiánica en los libros proféticos: evolución y desarrollo”, dans *EstB* 62, 2004, pp. 411-413.

ALETTI, J. N., *Saint Paul. Épître aux Éphésiens. Introduction, traduction et commentaire*, collection « Études Bibliques », Nouvelle Série n° 42, Paris, J. Gabalda et C^{ie}, 2001.

ALETTI, J. N. – GILBERT, M. – SKA, J. L., DE VULPILLIERES, S., *Vocabulaire raisonné de l'exégèse biblique. Les mots, les approches, les auteurs*, Paris, les Éditions du Cerf, 2005.

BORDREUIL, P. – BRIQUEL-CHATONNET, F., *Le temps de la Bible*, Paris, Gallimard, 2000.

BOVATI, P. – MEYNET, R., *Le livre du prophète Amos*, « Rhétorique biblique » 2, Paris, Cerf, 1994.

CAZELLES, H., *El mesías de la Biblia. Cristología del Antiguo Testamento*, traduit par Claudio Gancho, Barcelona, Editorial Herder, 1981; traduction de *Le Messie de la Bible*, Tournai-Paris, Desclée & Cie, 1978.

CHILDS, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London, SCM, 1979.

COPPENS, J., *Le Messianisme royal. Ses origines. Son développement. Son accomplissement*, « Lectio Divina » n° 54, Paris, Cerf, 1968.

DE PURY, A., « Le canon de l'Ancien Testament », dans Th. Römer – J. D. Macchi – C. Nihan (éd.), *Introduction à l'Ancien Testament*, « Le monde de la Bible » 49, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 134-156.

FINKELSTEIN, I. – SILBERMAN, N. A., *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts*, New York, London, Toronto, Sydney, Singapore, The Free Press, 2001.

FRITZ, V., *1 and 2 Kings*. “A Continental Commentary”, Minneapolis, Fortress Press, 2003, p. 358 /Traduit de l'allemand par Anselm Hagedorn.

- GONÇALVES, F. J., *L'expédition de Sennachérib en Palestine dans la littérature hébraïque ancienne*, collection « EB – nouvelle série 7- », Paris, J. Gabalda et Cie Éditeurs, 1986.
- HAAG, H., « La campagne de Sennachérib contre Jérusalem en 701 », dans *RB* LVIII, 1951, pp. 348-359.
- HAYES, J. H., “The Tradition of Zion’s Inviolability”, dans *JBL* 82, 1963, pp. 419-426.
- HONOR, L. L., *Sennacherib’s Invasion of Palestine*, N. Y., Cup, 1926.
- LAATO, A., *A Star Is Rising. The Historical Development of the Old Testament Royal Ideology and the Rise of the Jewish Messianic Expectations*, “University of South Florida. International Studies in Formative Christianity and Judaism 5”, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1997.
- MCDONALD, Lee Martin – SANDERS, James A. (eds), *The Canon debate: on the origins and formation of the Bible*, Massachusetts, Hendrickson Publishers, 2004.
- METZGER, B. M., *The Text of the New Testament. Its transmission, Corruption, and Restoration*, New Cork and London, Oxford University Press, 1964.
- MEYNET, R., *L’analyse rhétorique. Une nouvelle méthode pour comprendre la Bible. Textes fondateurs et exposé systématique*, Cerf, Paris, 1989.
- MORLA, V., *La Biblia por dentro y por fuera. Literatura y exégesis 2*, Estella, Verbo Divino, 2003.
- MORLA, V., “El mesianismo en la literatura deuterocanónica y en la apocalíptica del AT”, dans *ResB* 50, 2006, pp. 23-30.
- NORIN, S., “An Important Kennicot Reading in 2 kings XVIII, 13”, dans *VT* 32, 1982, pp. 337-338.
- PFEIFFER, R. H., *Introduction to the Old Testament*, New York, Harper and Brothers Publishers, 1948.
- RENAUD, B., *La théophanie du Sinäi. Ex 19-24. Exégèse et théologie* « CRB » 30, Paris, J. Gabalda et Cie, 1991.
- RÖMER, T. – MACCHI, J. D., *Guide de la Bible hébraïque. La critique textuelle dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*, Genève, Labor et Fides, 1994.

- RÖMER, T., *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre*, Genève, Labor et Fides, 2007.
- SICRE DÍAZ, J. L., "El mesianismo durante el destierro y la época persa", dans *ResB* 50, 2006, pp. 15-22.
- SMELIK, K. A. D., "Distortion of the Old Testament Prophecy: The Purpose of Isaiah xxxvi and xxxvii", dans *Crises and Perspectives: Studies in Ancient Near Eastern Polystheism, Biblical Theology, Palestinian Archaeology and Intertestamental Literature*, « OTS » 24, Leiden, 1986, pp. 70-93.
- SWEENEY, MARVIN A., *The Twelve Prophets*, 2 vol., Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 2000.
- VAN DORP, J., "The Prayer of Isaiah and the Sundial of Ahaz (2 Kgs 20:11)", dans Bob Becking, Eric Peels (eds), *Psalms and Prayers* (papers read at the Joint Meeting of the Society of Old Testament Study and Het Oudtestamentische Wergezelschap in Nederland en België, Apeldoorn August 2006), Leiden, Brill, 2007, pp. 253-266.
- ZINGER, E., "Zion as Mother of the Nations in Psalm 87", dans Norbert Lohfink, Eric Zenger (eds), *The God of Israel and the nations. Studies in Isaiah and the Psalms*, Collegeville, Minnesota, The Liturgical Press, 2000, pp. 123-160.

Etudes linguistiques et dictionnaires

- ALONSO-SCHÖEKEL, L., *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, tercera edición, Madrid, Cristiandad, 1986.
- BABUT, J. M., *Les expressions idiomatiques de l'hébreu biblique. Signification et Traduction. Un essai d'analyse componentielle*, « Cahiers de la Revue Biblique 33 », Paris, J. Gabalda et Cie, 1995.
- BARTHELEMY, D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament, 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Fribourg, Éditions universitaires, 1986.
- BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966
- BROWN, M. L., « "Is It Not?" or "Indeed!": HL in Northwest Semitic », dans *Maarav* 4, 1987, pp. 2001-219.
- DE SAUSSURE, F., *Cours de linguistique générale*, Publié par Charles Bally et Albert Séchéhaye avec la collaboration de Albert Riedlinger, Paris, Payot, 2005.

GERARD, A. - M., *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Robert Lafont, 1989.

JENNI, E. – WESTERMANN, C., Art. בָּרָא dans *Diccionario Teológico manual del Antiguo Testamento*, T. I, traduit par J. Antonio Mugica, Madrid, Cristiandad, 1978, pp. 392-398; traduction de *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Munich, Chr. Kaiser Verlag, 1971.

JOHANNES BOTTERWECK, G. – RINGGREN, H., Art. בָּרָא dans *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, T. I, traduit par Alfonso de la Fuente Adanez, Madrid, Cristiandad, 1978, pp. 539-572; traduction de *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1973.

JOÜON, P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut biblique Pontifical, 1947.

JOÜON, P. – MURAOKA, T., *A Grammar of Biblical Hebrew*, I-II, § 118c, Roma, Pontificio Istituto Biblica, 1991.

LAMBDIN, THOMAS O., *Introducción al hebreo bíblico*, traduit par María Luisa Melero Gracia y Noé Reyes Bravo, “Instrumentos para el estudio de la Biblia” VII, Estella, Verbo Divino, 2001; traduction de *Introduction to Biblical Hebrew*, Upper Saddle River, Pearson Education, 1971.

NICCACCI, A., *Sintaxis del hebreo bíblico*, traduit par Guadalupe Seijas de los Ríos-Zarzosa, “Instrumentos para el estudio de la Biblia” VIII, Estella, Editorial Verbo Divino, 2002; traduction de *Sintassi del verbo ebraico nella prosa bíblica classica*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1986.

MARTINET, A., *Eléments de linguistique générale* (première édition 1960), « collection U 2 », Paris, Armand Colin, 1970.

POLOTSKY, H. J., “A note on the Sequential Verb-Form in Ramesside Egyptian and in Biblical Hebrew”, in Israel-Groll (ed.), *Pharaonic Egypt*, Jerusalem, Magnes, 1985, pp. 157-161.

RIEGEL, M. - PELLAT, J. C. – RIOUL, R., *Grammaire méthodique du français*, 5^{ème} éd., Paris, PUF, 1999.

WALTKE, B. K. – O’CONNOR, M., *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Indiana, Winona Lake, Eisenbrauns, 1990.

WEINRICH, H., *Le temps. Le récit et le commentaire*, « collection Poétique », traduit par Michèle Lacoste, Paris, Éditions du Seuil, 1973 ; traduction de *Tempus*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer GMBh, 1964.

Etudes sémiotiques

- CALLOUD, J., « Le texte à lire », dans L. Panier (éd.), *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme*, Paris, Cerf, 1993, pp. 31-63.
- CHAPLEAU, A.- M., « Quand le salut advient pour une maison. Lecture de Lc 19,1-10 (2^e partie) », dans *SB* n° 144, décembre 2011, pp. 23-47.
- DELORME, J., *Au risque de la parole. Lire les évangiles*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1991.
- DELORME, J., « Sémiotique et lecture des évangiles à propos de Mc 14,1-11 », dans *Naissance de la méthode critique* (Colloque du Centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem), Paris, Cerf, 1992, pp. 161-174.
- DELORME, J., « Déconstruire le texte, construire la lecture : un sommaire dans Marc (6,53-56) » dans *SB* n° 100, décembre 2000, pp. 50-65.
- DELORME, J., « La sémiotique littéraire interrogée par la Bible », dans *SB* n° 102, juin 2001, pp. 3-28.
- DELORME, J., *Parole et récit évangéliques. Etudes sur l'évangile de Marc rassemblées et présentées par Jean-Yves Thériault*, Paris/Montréal, Cerf/Mediaspaul, 2006.
- FORTIN, A. – PENICAUD, A., « L'énonciation au service du jugement de Salomon (I Rois, 3,16-28) » dans *SB* n° 107, septembre 2002, pp. 3-49.
- GIROUD, J. C. – PANIER, L., *Sémiotique. Une pratique de lecture et des textes bibliques*, « CE » (68^e année, nouvelle série 59), Paris, Cerf, 1987.
- GREIMAS, A. J., *Maupassant. La sémiotique du texte : exercices pratiques*, Paris, Seuil, 1976.
- GREIMAS, A. J. – COURTES, J., *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome 1, Paris, Hachette, 1979.
- GREIMAS, A. J. – COURTES, J., *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, tome 2 (Compléments, débats, propositions), Paris, Hachette, 1986.
- MARTIN, F., « Devenir des figures ou des figures au corps », dans *SB* n°100, décembre 2000, pp. 3-13.

PANIER, L., « La théorie des figures dans l'exégèse biblique ancienne. Figures en devenir », dans *SB* n° 100, décembre 2000, pp. 14-24.

PANIER, L., « L'analyse sémiotique d'un texte », dans *SB* n° 81, mars 1996, pp. 5-35.

PENICAUD, A., « La purification de Naaman, II, Rois, 5,1-27 », dans *SB* n° 113, mars 2004, pp. 21-47.

PENICAUD, A., « Repenser la lecture ? Enjeux d'une approche énonciative des textes », dans *Regards croisés sur la Bible. Etudes sur le point de vue (Actes du III^e colloque international du Réseau de recherche en narrativité biblique, RRENAB, Paris 8-10 juin 2006)*, Paris, Cerf, 2007, pp. 267-285. Article développé et réactualisé dans PENICAUD, A., « Repenser la lecture ? Enjeux d'une approche énonciative des textes », dans *SB* n° 131, septembre 2008, pp. 3-28.

PENICAUD, A., « La sémiotique du CADIR : de l'énoncé à l'énonciation », dans *SB* n° 143, septembre 2011, pp. 3-31.

PENICAUD, A., « Une position exégétique et ses retentissements théologiques », dans *SB* n° 144, décembre 2011, pp. 3-22.

PETIT, O., « Un parcours d'Isaïe 36-37 », dans *SB* n° 99, septembre 2000, pp. 3-22.

POULIOT, E. – FORTIN, A., *Re-Cueillir la Parole. Une lecture sémiotique de récits évangéliques*, Québec, Novalis, 2009.

Table des matières

REMERCIEMENTS	5
SOMMAIRE	7
SIGLES, ABREVIATIONS, SYMBOLE	9
INTRODUCTION GENERALE	13
1. Problématique et technique de lecture	13
2. Intérêt	16
3. Procédure	18
PREMIERE PARTIE : Is 36-39. Etat de la question	19
Chapitre I : <i>Etudes sur l'ensemble Is 36-39</i>	23
1. Is 36-39 dans le contexte du livre d'Isaïe	23
1.1. P. R. Ackroyd	24
1.1.1. Position d'Is 36-39 dans le contexte du livre d'Isaïe	24
1.1.2. Structure d'Is 36-39	25
1.1.3. Fonction d'Is 36-39	25
1.1.4. Evaluation	26
1.2. B. Gosse	26
1.2.1. La fonction d'Is 36-39	26
1.2.2. Evaluation	27
1.3. Antti Laato	27
1.3.1. La fonction d'Is 36-39	27
1.3.2. Evaluation	28
1.4. O. Petit	28
1.4.1. Is 36	29
1.4.2. Is 37	29
1.4.3. Du lien entre Assur et Jérusalem	30
1.4.4. Evaluation	30
1.5. D. Janthial	31
1.5.1. Is 36-39 dans le contexte du livre d'Isaïe	31
1.5.2. Is 36-39 et 2Sm 7,2	31
1.5.3. Is 36	32
1.5.4. Is 37	33
1.5.5. Is 38	34
1.5.6. Is 39	35
1.5.7. Evaluation	35
1.6. J. Ferry	36
1.6.1. Les trois séquences	36

1.6.2. La fonction d'Is 36-39 dans le contexte du livre d'Isaïe	37
1.6.3. Evaluation	37
2. Is 36-39 et l'histoire deutéronomiste	38
2.1. William J. Doorly	39
2.1.1. Is 36-39 et l'histoire deutéronomiste	39
2.1.2. Is 36-39 et 2R 18-20	40
2.1.3. Le discours du <i>rav-shaqeh</i>	40
2.1.4. Evaluation	40
2.2. F.J. Gonçalves	41
2.2.1. Les différences entre les deux formes de texte	41
2.2.2. Les couches rédactionnelles de 2R 18,13-19,37 // Is 36-37	41
2.2.3. La fonction des deux formes de texte	41
2.2.4. Evaluation	43
2.3. J. Vermeulen	44
2.3.1. Priorité de 2R 18-20 sur Is 36-39	44
2.3.2. Priorité d'Is 36-39 sur 2R 18-20	46
2.3.3. Evaluation	49
3. Conclusion	49
 Chapitre II : Etudes portant sur les détails	 51
1. V. Hoffer : Is 38,21	51
1.1. Is 38,21 en Is 38	51
1.1.1. Fonction	51
1.1.2. Orientation de lecture	52
1.2. Is 38,21 et Is 38,22	52
1.3. Is 38 et 2R 20	53
1.4. Evaluation	54
2. M.L. Barré : Is 38,16-17b	54
2.1. Indices	54
2.2. Is 38,16ab	55
2.3. Is 38,16c-17b	56
2.4. Comparaison entre Is 38,16-17b et Is 38,14d	57
2.5. Evaluation	58
3. P. Beauchamp	58
3.1. Les deux textes	58
3.2. L'écrit d'Ezékias	59
3.3. Evaluation	59
4. Conclusion	60
 Chapitre III : Is 36-39 et les thèmes dominants du livre	 61
1. Le thème de Sion	62
2.1. R.E. Clements	62
2.2. J. Ferry	63
2.3. B. Gosse	63
2. La perspective messianique	65
2.1. Les données du problème	65

2.2. Délimitation du terme	66
2.2.1. J. Coppens	66
2.2.2. J.M. Ábrego	67
2.2.3. J.L. Sicre Díaz	67
2.2.4. V. Morla	67
2.3. La figure d'Ezékias dans le livre d'Isaïe	68
2.3.1. H. Cazelles	68
2.3.2. P.R. Ackroyd	68
2.3.3. A. Laato	69
2.3.4. J.M. Ábrego	69
3. Conclusion	70

DEUXIEME PARTIE : La syntaxe verbale 71

Chapitre IV : *Le modèle théorique de la linguistique textuelle* 75

1. Méthode structurale	75
1.1. Le niveau syntagmatique	76
1.2. Le niveau paradigmatique	76
1.3. Rapport entre les deux niveaux	76
1.4. Le sens de la phrase	77
1.5. La notion de texte	78
1.6. La portée des signes linguistiques	75
2. Les signes temporels	79
2.1. Les trois axes du système temporel	79
2.1.1. Attitude de locution	80
2.1.2. Perspective de locution	81
2.1.3. Mise en relief	81
2.2. Transitions temporelles	82
2.2.1. Définition	82
2.2.2. Types de transitions temporelles	83
2.3. Métaphore temporelle	84
3. La théorie de Weinrich en exégèse biblique	85
3.1. Point de départ	85
3.2. Parcours envisagé	86
3.2.1. Les formes verbales	86
3.2.2. Proposition verbale et proposition nominale	87
3.3. Les trois axes d'analyse du système temporel en hébreu biblique	87
3.3.1. Attitude de locution : commentaire, récit	88
3.3.2. Perspective de locution : information récupérée, point zéro, information anticipée	88
3.3.3. Mise en relief : premier plan et arrière-plan	88
3.4. Quelques observations	88
4. Le texte	90
4.1. Forme et présentation	90
4.2. Structuration	91
4.2.1. Les signes linguistiques	91
4.2.2. Les critères de structuration	91

4.3. Précisions terminologiques	92
4.4. Disposition	93
Chapitre V : <i>Is 36</i>	95
1. Division du texte en proposition	95
2. Commentaire syntaxique	100
3. Bilan de l'exégèse	118
Chapitre VI : <i>Is 37</i>	119
1. Division du texte en propositions	119
2. Commentaire syntaxique	128
3. Bilan de l'exégèse	143
Chapitre VII : <i>Is 38</i>	145
1. Division du texte en propositions	145
2. Commentaire syntaxique	150
3. Bilan de l'exégèse	163
Chapitre VIII : <i>Is 39</i>	165
1. Division du texte en propositions	165
2. Commentaire syntaxique	167
3. Bilan de l'exégèse	172
Chapitre IX : <i>Récapitulation des acquis de la lecture</i>	175
1. Le texte	175
1.1. La structuration	175
1.2. Les quatre chapitres	175
1.3. L'analyse du texte	176
1.3.1. <i>Is 37,1</i>	176
1.3.2. <i>Is 37,21</i> : une lecture difficile	176
1.3.3. <i>Is 38,4a</i>	177
1.3.4. <i>Is 39,8</i>	177
1.3.5. <i>Is 38,21-22</i> dans la structure d'ensemble d' <i>Is 38</i>	178
2. Conclusion	178
TROISIEME PARTIE : L'analyse sémiotique	181
Chapitre X : <i>Découpage interne d'Is 36-39</i>	185
1. Exposition de notions	186
1.1. Une lecture figurative	186
1.2. Un double découpage	188
1.3. Pratiques du découpage	189

2. Délimitation des scènes	190
3. Présentation du découpage et premières observations	190
3.1. Présentation du découpage	190
3.2. Premières observations	191
3.2.1. Observations globales	191
3.2.2. Première séquence	193
3.2.3. Deuxième séquence	193
3.2.4. Troisième séquence	194
4. Vers l'analyse figurative	195
Chapitre XI : Première séquence (Is 36-37)	198
1. Proposition de découpage	198
2. Première scène (Is 36,1)	198
3. Deuxième scène (Is 36,2-22)	200
3.1. Première division (Is 36,2a)	200
3.2. Deuxième division (Is 36,2b)	201
3.3. Troisième division (Is 36,3-21)	201
3.4. Quatrième division (Is 36,22)	221
4. Troisième scène (Is 37,1)	222
5. Quatrième scène (Is 37,2-7)	222
6. Cinquième scène (Is 37,8-9b)	225
7. Sixième scène (Is 37,9c-14ab)	227
8. Septième scène (Is 37,14c-20)	230
9. Huitième scène (Is 37,21-35)	235
9.1. Déclaration argumentée	236
9.2. La parole de Yhwh contre Sennachérib	236
9.3. Le signe annoncé à « tu »	242
9.4. La parole de Yhwh vers le roi d'Ahour	243
10. Neuvième scène (Is 37,36)	245
11. Dixième scène (Is 37,37-38)	246
12. Bilan de l'exégèse (Is 36-37)	248
Chapitre XII : Deuxième séquence (Is 38)	250
1. Proposition de découpage	250
2. Première scène (Is 38,1-8)	251
2.1. Première division (Is 38,1)	251
2.2. Deuxième division (Is 38,2-8)	252
3. Deuxième scène (Is 38,9-20)	258
3.1. Is 38,9	258
3.2. Is 38,10-20	259
3.2.1. Souvenir (Is 38,10-15)	259
3.2.2. Action de grâce (Is 38,16-20)	267
4. Troisième scène (Is 38,21-22)	273
4.1. Première division (Is 38,21)	273
4.2. Deuxième division (Is 38,22)	274
5. Bilan de l'exégèse (Is 38)	275

Chapitre XIII : Troisième séquence (Is 39)	277
1. Proposition de découpage	277
2. Première scène (Is 39,1)	277
2.1. Niveau somatique	277
2.2. Enonciation + énoncé	278
3. Deuxième scène (Is 39,2)	279
4. Troisième scène (Is 39,3-8)	281
4.1. La rencontre (niveau somatique, v. 3a)	281
4.2. Le dialogue (niveau énonciatif, v. 3b-7)	282
4.2.1. Le jugement (v. 3-5)	282
4.2.2. La sanction (Appel à l'écoute, v. 6-7)	285
4.2.3. Evaluation de la sanction (v. 8)	289
5. Bilan de l'exégèse (Is 39)	291
Chapitre XIV : Récapitulation des acquis de la lecture	293
1. La juxtaposition des trois séquences	293
1.1. Le découpage	293
1.2. Première séquence	294
1.3. Deuxième séquence	294
1.4. Troisième séquence	295
1.5. Bilan	295
2. Le déroulement interne de chacune des trois séquences	295
2.1. Le prophète et le roi	295
2.2. Première séquence	296
2.3. Deuxième séquence	296
2.4. Troisième séquence	297
2.5. Bilan	297
3. Conclusion	298
CONCLUSION GENERALE	299
1. Brève récapitulation des parties	299
2. Les points les plus saillants du travail	299
3. Quelques thèmes de théologie biblique	307
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	311
TABLE DES MATIERES	321