



**HAL**  
open science

## Isaïe 58 : une critique textuelle

Isabelle Schrive

► **To cite this version:**

Isabelle Schrive. Isaïe 58 : une critique textuelle. Religions. Université de Strasbourg, 2018. Français.  
NNT : 2018STRAK006 . tel-03675239

**HAL Id: tel-03675239**

**<https://theses.hal.science/tel-03675239>**

Submitted on 23 May 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*ÉCOLE DOCTORALE 270*

**Théologie et Sciences religieuses**

**THÈSE** présentée par :

**Isabelle SCHRIVE**

soutenue le : **19 mai 2018**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **Théologie Catholique**

<p><b>Isaïe 58 :</b> <b>Une critique textuelle</b></p>
--

**THÈSE dirigée par :**

**Monsieur BONS Eberhard**

Professeur, Université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**Monsieur AUSLOOS Hans**

Professeur, Université Catholique de Louvain

**Monsieur VAN DER KOOIJ Arie**

Professeur, Universiteit Leiden

---

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**Madame HUNZIKER-RODEWALD Régine**

Professeur, Université de Strasbourg

## Plan

<b>Introduction</b> .....	5
1. A propos des différents témoins textuels : état de la recherche.....	5
1.1. Le texte hébreu. ....	5
1.1.1. Le texte massorétique. ....	5
1.1.2. 1QIs <sup>a</sup> .....	5
1.2. La Septante. ....	7
1.3. Les traditions textuelles de la Vetus latina. ....	10
1.4. La Vulgate. ....	11
1.5. Le Targum. ....	12
2. A propos de la composition du corpus isaïen.....	14
3. A propos du chapitre 58. ....	15
3.1. Remarques relatives à l'unité du chapitre.....	15
3.2. Approche structurale d'Is 58. ....	20
4. Quelques précisions à propos de l'étude. ....	21
4.1. Délimitation du champ d'expérience.....	21
4.2. A propos de la traduction.....	21
4.3. Sur le choix de la pericope. ....	22
4.4. Les objectifs de ce travail. ....	23
4.5. A propos de la méthodologie.....	23
<b>Chapitre 1 : La mission du prophète (Is 58,1)</b> .....	25
1. Traduction et analyse du texte.....	25
1.1. Le texte hébreu. ....	25
1.2. La Septante. ....	28
1.3. Les traditions textuelles de la Vetus latina. ....	30
1.4. La Vulgate. ....	32
1.5. Le Targum. ....	33
2. Analyse comparative. ....	35
2.1. Approche statistique. ....	35
2.2. Analyse syntaxique.....	36
2.3. Analyse lexicale.....	36
2.3.1. L'expression de l'avertissement.....	36
2.3.2. L'expression de la subordination. ....	39
2.3.3. Le vocabulaire de la transgression. ....	40
2.4. Equivalences rares. ....	42
2.5. Ajouts et omissions.....	42
2.6. Perspectives théologiques.....	43
2.7. Synthèse.....	43
3. Interprétation élémentaire. ....	43
4. Synthèse globale.....	45
<b>Chapitre 2 : La recherche du Seigneur par des pratiques pénitentielles externes (Is 58,2-7)</b> .....	47
1. Traduction et analyse du texte.....	47
1.1. Le texte hébreu. ....	47

1.2. La Septante. ....	64
1.3. Les traditions textuelles de la Vetus latina. ....	73
1.4. La Vulgate. ....	85
1.5. Le Targum. ....	93
2. Analyse comparative. ....	100
2.1. Approche statistique. ....	100
2.2. Analyse syntaxique. ....	101
2.3. Analyse lexicale. ....	106
2.3.1. Le nom divin. ....	107
2.3.2. La désignation du peuple. ....	107
2.3.3. La désignation de l'homme. ....	108
2.3.4. La connaissance de Dieu. ....	108
2.3.5. L'expression de la relation entre Dieu et l'homme. ....	110
2.3.6. L'expression du désir. ....	111
2.3.7. Le vocabulaire juridique. ....	113
2.3.8. Les pratiques pénitentielles. ....	114
2.3.9. Le vocabulaire de l'oppression et de l'assujettissement. ....	118
2.3.10. Le vocabulaire de la libération. ....	122
2.3.11. Le vocabulaire de la pauvreté. ....	123
2.3.12. Le vocabulaire de l'assistance et de la solidarité. ....	124
2.4. Equivalences rares. ....	128
2.5. Ajouts et omissions. ....	129
2.6. Correspondance audiophonique et phonétique. ....	131
2.7. Expression de l'intertextualité. ....	131
2.8. Perspectives théologiques. ....	131
2.9. Synthèse. ....	133
3. Interprétation élémentaire. ....	133
4. Synthèse globale. ....	136
<b>Chapitre 3 : La restauration de la relation entre Dieu et son peuple (Is 58,8-12).....</b>	<b>139</b>
1. Traduction et analyse du texte. ....	139
1.1. Le texte hébreu. ....	139
1.2. La Septante. ....	152
1.3. Les traditions textuelles de la Vetus latina. ....	160
1.4. La Vulgate. ....	167
1.5. Le Targum. ....	174
2. Analyse comparative. ....	179
2.1. Approche statistique. ....	179
2.2. Analyse syntaxique. ....	179
2.3. Analyse lexicale. ....	182
2.3.1. Le nom divin. ....	182
2.3.2. La gloire de Dieu. ....	183
2.3.3. La présence de Dieu à son peuple. ....	184
2.3.3.1. L'expression de la demande : le cri du peuple. ....	184
2.3.3.2. La réponse divine. ....	185
2.3.3.3. Les exigences divines. ....	187
2.3.3.4. La promesse divine. ....	192
2.3.4. La lumière. ....	194
2.3.5. La guérison. ....	197

2.3.6. La justice .....	199
2.3.7. La fécondité.....	200
2.3.8. La construction.....	203
2.4. Equivalences rares.....	208
2.5. Ajouts et omissions.....	209
2.6. Expression de l'intratextualité.....	211
2.7. Expression de l'intertextualité.....	212
2.8. Perspectives théologiques.....	212
2.9. Synthèse.....	212
3. Interprétation élémentaire.....	213
4. Synthèse globale.....	220
<b>Chapitre 4 : Le respect du sabbat (Is 58,13-14)</b> .....	<b>223</b>
1. Traduction et analyse du texte.....	223
1.1. Le texte hébreu.....	223
1.2. La Septante.....	229
1.3. Les traditions textuelles de la Vetus latina.....	233
1.4. La Vulgate.....	235
1.5. Le Targum.....	237
2. Analyse comparative.....	240
2.1. Approche statistique.....	240
2.2. Analyse syntaxique.....	240
2.3. Analyse lexicale.....	242
2.3.1. Le nom divin.....	242
2.3.2. Les exigences du sabbat.....	243
2.3.2.1. A propos des commandements positifs : l'obligation faite au peuple.....	245
2.3.2.2. A propos des commandements négatifs.....	245
2.3.3. La sainteté.....	248
2.3.4. La notion d'héritage.....	248
2.3.4.1. Les hauteurs de la terre.....	248
2.3.4.2. Le patrimoine de Jacob.....	249
2.3.5. L'oracle du Seigneur.....	250
2.4. Equivalences rares.....	251
2.5. Ajouts et omissions.....	251
2.6. Expression de l'intratextualité.....	252
2.7. Perspectives théologiques.....	252
2.8. Synthèse.....	253
3. Interprétation élémentaire.....	253
4. Synthèse globale.....	254
<b>Conclusion</b> .....	<b>257</b>
1. A propos de l'analyse statistique.....	257
2. A propos de la syntaxe.....	259
3. A propos des champs lexicaux.....	260
3.1. Les acteurs de la scène.....	261
3.2. La double désignation d'une même réalité.....	263
3.3. A propos des différents sens des mots hébreux.....	264
4. A propos des équivalences rares.....	265

5. A propos des ajouts et des omissions.....	266
6. A propos des perspectives théologiques.....	268
7. A propos de l'histoire du texte. ....	270
8. Ouverture.....	271
<b>Bibliographie</b> .....	273
<b>Annexe</b> .....	280
Liste des abréviations.....	280

## Introduction

La présente thèse se veut une étude soigneuse des différentes formes textuelles du chapitre 58 du livre d'Isaïe, représentées par le TM, 1QIs<sup>a</sup>, la LXX, les traditions textuelles de la Vetus latina, la Vulgate et le Targum.

Comme nous le préciserons au cours de cette introduction, la thèse ne cherche pas à reconstituer le texte original du chapitre, ne serait-ce même qu'en partie, mais s'attache plutôt à montrer comment a évolué le texte dans l'Antiquité à travers des études comparatives et stylistiques.

Nous commençons par un bref rappel sur les différents témoins textuels pris en considération. Pour cela, nous faisons appel à des articles de synthèse présentant les grandes lignes de l'état de la recherche.

Après la présentation des témoins textuels, nous effectuons un bref rappel sur la composition du corpus isaïen et notamment sur la structure concentrique du Trito-Isaïe, telle que l'envisage Vermeulen en 2014. Nous abordons ensuite la présentation du chapitre 58, avec des remarques relatives à l'unité du chapitre et l'élaboration de la structure thématique sur laquelle s'appuie le plan de la thèse. Enfin, nous présentons les objectifs de notre étude avec le périmètre de cette dernière que nous désignons par l'expression « champ d'expérience », les éléments relatifs à l'établissement de la traduction de chaque témoin textuel, le choix de la péricope et la méthodologie retenue.

### 1. A propos des différents témoins textuels : état de la recherche.

#### 1.1. Le texte hébreu.

Nous avons retenu deux témoins textuels représentés par le texte massorétique (TM) d'une part et par le manuscrit d'Isaïe 1QIs<sup>a</sup> d'autre part.

##### 1.1.1. Le texte massorétique.

Le texte, dans la version massorétique, est représenté par le Codex de Saint Pétersbourg B19<sup>A</sup> (imprimé dans la Bible de Stuttgart = BHS).

##### 1.1.2. 1QIs<sup>a</sup>.

Nous avons retenu ce manuscrit dont le rouleau est complet, dans la version du manuscrit du monastère de Saint Marc<sup>1</sup>. On retrouve également quelques mots des versets 1-3 et 5-7 en 4QIs<sup>d2</sup> et quelques mots des versets 13-14 en 4QIs<sup>n3</sup>.

Vingt et une copies du Livre d'Isaïe ont été retrouvées dans les grottes de Qumran<sup>4</sup>. Si le plus grand nombre de copies a été retrouvé dans la grotte 4, la copie complète a été retrouvée dans la grotte 1.

---

<sup>1</sup> The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery, vol 1, The Isaiah Manuscript and Habakkuk Commentary, The American Schools of Oriental Research, New Haven, 1950.

<sup>2</sup> DJD, XV, p.86-87.

<sup>3</sup> DJD, XV, p.133-134.

Le manuscrit de Qumran se présente sous la forme d'un rouleau, constitué de dix-sept bandes de cuir cousues entre elles. La date de sa rédaction est habituellement située entre 150 et 125 avant Jésus Christ<sup>5</sup>. L'arrière-plan paléographique permet de dater approximativement le manuscrit de 125 avant Jésus-Christ<sup>6</sup>. On considère parfois que ce manuscrit a été rédigé par deux rédacteurs différents. Le premier rédacteur aurait rédigé les chapitres 1 à 34 et le second, les chapitres 35 à 66. La distinction entre les textes fait appel à des critères morphologiques. Le second rédacteur fait plus appel aux gutturales que le rédacteur de la première partie. Un autre signe distinctif est représenté par l'utilisation de la forme courte du suffixe correspondant à la seconde personne masculin singulier (ms) dans la première partie du manuscrit, alors que la forme longue est privilégiée dans la seconde partie. On peut également souligner que le mot ם est toujours écrit םם dans la seconde partie du manuscrit<sup>7</sup>. E. Tov considère qu'il s'agit d'un manuscrit écrit sans grand soin (une correction toutes les quatre lignes en moyenne). Le système orthographique et morphologique est différent de celui du TM. Les corrections ne sont pas faites sur la base d'une source externe, mais correspondent plutôt au système orthographique personnel du scribe<sup>8</sup>. Enfin, E. Tov présente l'hypothèse de Kutscher qui considère que 1QIs<sup>a</sup> constitue un texte pour l'usage privé du copiste, alors que le TM correspondrait au texte utilisé en Palestine<sup>9</sup>.

Le texte de Qumran présente des particularités, notamment sur le plan de l'orthographe et de la vocalisation. Les lettres ן et ם sont interchangeable. La lettre ן peut être utilisée en lieu et place de plusieurs voyelles. Au niveau d'un texte non vocalisé, l'addition de *matres lectionis* aide aussi bien à la prononciation qu'à l'identification des formes. Les lettres ן, ם, ן et dans une moindre mesure ם sont qualifiées de semi-voyelles. La lettre ן correspond souvent aux voyelles « o » et « u ». Le rédacteur de Qumran l'utilise pour représenter toutes les voyelles du scheva au qamets. Enfin, la lettre ם est parfois ajoutée aux suffixes 2fs.

Nous reprenons ici les principaux points d'un article de Fassberg<sup>10</sup>. C'est Kutscher, dès 1959, qui s'est intéressé le premier à l'analyse du langage de 1QIs<sup>a</sup>, à la lumière d'autres sources hébraïques et araméennes. Il a effectué une étude comparative du texte du manuscrit avec le texte massorétique. Son travail constitue un apport majeur à l'étude de ce texte<sup>11</sup>. Le relais a été pris par Qimron, dans les années 70. Ce dernier apporte des éclaircissements dans le domaine grammatical et lexicologique et corrige les erreurs de lecture des premiers chercheurs. Qimron publie notamment une grammaire sur les manuscrits de la Mer Morte<sup>12</sup>. Fassberg fait aussi référence aux travaux de Muraoka<sup>13</sup>, entre 1997 et 2000, à ceux de Joosten

4

1QIs <sup>a</sup>	4QIs <sup>d</sup>	4QIs <sup>i</sup>	4QIs <sup>n</sup>	5QIs
1QIs <sup>b</sup>	4QIs <sup>e</sup>	4QIs <sup>j</sup>	4QIs <sup>o</sup>	
4QIs <sup>a</sup>	4QIs <sup>f</sup>	4QIs <sup>k</sup>	4QpapIs <sup>p</sup>	
4QIs <sup>b</sup>	4QIs <sup>g</sup>	4QIs <sup>l</sup>	4QIs <sup>q</sup>	
4QIs <sup>c</sup>	4QIs <sup>h</sup>	4QIs <sup>m</sup>	4QIs <sup>r</sup>	

Tov E., p.43

<sup>5</sup> Tov E., p.44, KUTSCHER E.Y., p.72-73.

<sup>6</sup> REZETKO R., YOUNG Y., p.343.

<sup>7</sup> Tov E., note 50, p.49.

<sup>8</sup> Tov E., p 51.

<sup>9</sup> Tov E., p 52.

<sup>10</sup> FASSBERG S.E., *Dead Sea Scrolls : Linguistic Features*, p.663-664.

<sup>11</sup> KUTSCHER E.Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll*.

<sup>12</sup> QIMRON E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*.

<sup>13</sup> MURAOKA T., ELWOLDE J.F. Elwolde, *Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*.

et Rey<sup>14</sup> en 2008 et à ceux, plus récents, de Bar Asker<sup>15</sup>. L'approche retenue par Qimron, fortement influencée par l'accentuation de l'esprit vernaculaire des manuscrits à la mode dans les années 50, fait débat. Kutscher, en 1974, récuse cette démarche et retient pour sa part, une écriture « classique » de la période du Premier Temple, avec l'insertion, plus ou moins consciente, de formes appartenant à l'expression orale. Cependant, tous les chercheurs s'accordent sur le fait que les textes de Qumran contiennent des formes vernaculaires. Le débat porte plutôt sur l'importance du phénomène. En 1999, Weitzmann avance que le choix de l'hébreu est le reflet d'une volonté délibérée des rédacteurs de la communauté de Qumran, qui leur permet ainsi de se distinguer et de se démarquer de l'araméen (la langue commune), l'hébreu étant la langue de la sainteté. Pour d'autres auteurs, tels que Schniedewind ou Rendsburg, les particularités de l'hébreu de Qumran peuvent être considérées comme un « anti langage », c'est-à-dire un langage qui permet aux orateurs de la communauté de se distinguer de leurs contradicteurs ou adversaires.<sup>16</sup>

Les principales différences observées entre le TM et le manuscrit de Qumran portent sur les points énumérés ci-dessous :

- orthographe
- addition de la conjonction ׀
- absence de la conjonction ׀
- présence ou absence de l'article
- différence de lettres<sup>17</sup>
- lettres manquantes
- différences portant sur le nombre
- différences portant sur le pronom
- formes grammaticales
- prépositions
- mots
- emploi de la forme longue ou brève des mots (en fonction de la partie du manuscrit)
- différences en termes de séquence

## 1.2. La Septante.

La date de rédaction de la LXX est habituellement située vers le III<sup>e</sup>/II<sup>e</sup> siècle avant JC.

Le texte de la Septante a subi plusieurs remaniements, afin de le conformer à l'hébreu. Ces remaniements sont à l'origine de révisions. Trois réviseurs juifs, Aquila<sup>18</sup>, Symmaque<sup>19</sup> et

<sup>14</sup> JOOSTEN J, REY J.S., *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period*.

<sup>15</sup> BAR ASKER M., Qumran Hebrew between Biblical and Mishnaic Hebrew : A Morphological Study in *The Dynamics of Language and Exegesis at Qumran*, ed D. Dimant and R.G. Kratz, Tübingen, Mohr-Siebeck, 2009.

<sup>16</sup> Pour des informations plus générales sur la littérature de Qumran, on consultera les articles de MAIER « The Dead Sea Writings » et de DAVIES « The Dead Sea Writings, The Judaism of ».

<sup>17</sup> Les lettres ם et ן sont souvent écrites quand le mot se termine par une voyelle longue « digraphe ». C'est notamment le cas en Is 58,14 (אִי וְיָ׀). (REZETKO R., YOUNG Y., p.344)

<sup>18</sup> Aquila serait un païen qui vécut sous le règne de l'empereur Hadrien (117-138). Sa recension est le reflet d'un littéralisme qui se traduit par une stabilité quasi-absolue des équivalents entre l'hébreu et le grec. Tout mot hébreu est rendu en grec et tout mot grec correspond au même terme hébreu. Dans un souci étymologique, les mots hébreux apparentés ou supposés tels sont traduits par des termes issus d'une même racine grecque, même lorsqu'ils sont inusités (d'après HARL et al, p 146). La révision d'Aquila est désignée par la lettre grecque α.

Théodotion<sup>20</sup>, sont à l'origine de trois textes différents. Aux troisième et quatrième siècles, des remaniements ont été effectués par des chrétiens tels qu'Origène (v 185- v 253), Lucien (250-312) ou Hésychius (IV<sup>ème</sup> siècle). On parle alors de recensions chrétiennes.

Les données textuelles relatives à la Septante se répartissent en deux groupes constitués par les témoins directs tels que les papyri, les manuscrits en onciale et les manuscrits en minuscule et les témoins indirects telles que les versions filles (Peschitta ou Vieille Latine) et les citations patristiques.

Quatre manuscrits en onciale revêtent une importance particulière notamment pour la critique textuelle<sup>21</sup>.

- Le codex Vaticanus, désigné par la lettre B, dont l'origine remonte au IV<sup>ème</sup> siècle proviendrait d'Alexandrie. En ce qui concerne le livre d'Isaïe, on y retrouve l'influence de la recension origénienne.
- Le codex Sinaiticus, désigné par la lettre S, remonte également à la même époque.
- Le codex Alexandrinus, désigné par la lettre A aurait été copié au V<sup>ème</sup> siècle, probablement à Alexandrie. Il intègre des données textuelles propres à la Palestine et à la Syrie.
- Le codex Marchalianus, désigné par la lettre Q, copié en Egypte au VI<sup>ème</sup> siècle, contient le texte intégral des grands et petits prophètes. Son importance est liée au fait qu'il contient des formes textuelles relativement pures et en particulier, il s'agit du meilleur témoin pour le Livre d'Isaïe de la Septante ancienne. Il comporte des variants anonymes dans la marge, correspondant souvent à la recension lucianique. Enfin, il signale des leçons des réviseurs juifs et de la recension origénienne<sup>22</sup>.

Parmi les manuscrits en minuscule, on retrouve notamment le manuscrit 86.

En ce qui concerne plus spécifiquement la LXX d'Isaïe, nous nous appuyons sur l'article publié en 2015 par Ngunga et Schaper<sup>23</sup>. Ces deux auteurs soulignent que le Livre d'Isaïe est rédigé dans un style littéraire plus recherché que la plupart des autres livres qui composent la LXX. Ils insistent sur la diversité des concepts (Dieu, gloire, justice, salut, eschatologie, exil...), intervenant dans le texte et sur la richesse de la terminologie, reflet de la perception personnelle du traducteur/rédacteur. Le texte comporte des modifications par rapport au texte source hébreu, qui reflètent une position théologique ou politique de son auteur. Troxel, quant à lui, retient la figure d'un lecteur attentif, voire créatif, du texte hébreu<sup>24</sup>. La LXX d'Isaïe a probablement fait l'objet d'une rédaction à Alexandrie, vers 140 av. J.C.<sup>25</sup>. Le vocabulaire spécifique de l'époque hellénistique et les allusions à des événements de l'histoire

---

<sup>19</sup> Symmaque est un connaisseur de l'exégèse rabbinique. Son texte se caractérise par sa qualité littéraire. Il n'y a pas d'accord entre les différents auteurs sur la période à laquelle il aurait vécu. Ni Irénée, ni Origène ne le mentionnent alors qu'ils mentionnent Aquila et Théodotion (d'après HARL et al, p 150). La révision de Symmaque est désignée par la lettre grecque σ.

<sup>20</sup> Selon Irénée, Théodotion serait un Juif natif d'Ephèse qui aurait vécu dans les années 30 à 50. Sa révision est antérieure de près d'un siècle à celle d'Aquila. Elle est plutôt de nature hébraïsante (d'après HARL et al, p 152). La révision de Théodotion est désignée par la lettre grecque θ.

<sup>21</sup> HARL M. et al, p.134

<sup>22</sup> HARL M. et al, p.135.

<sup>23</sup> NGUNGA A.T., SCHAPER J, Isaiah, p.456-466.

<sup>24</sup> TROXEL R.L., *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, p 70.

<sup>25</sup> Les dates de 145 ou de 140 peuvent raisonnablement être retenues, sur la base d'Is 23,14 qui fait allusion à la destruction de Carthage (146 av. J.C.) (NGUNGA A.T., SCHAPER J., p.458)

ptolémaïque sont en faveur d'un rédacteur alexandrin. Des termes, considérés au départ comme des néologismes, ont été retrouvés dans des inscriptions datant de la période ptolémaïque ou encore dans les papyri. À côté des caractéristiques propres à la langue grecque, il existe aussi une influence des langues sémitiques (tant hébraïque qu'araméenne) en termes de syntaxe, de vocabulaire et de style. Ngunga et Schaper insistent sur le fait que chaque terme doit faire l'objet d'une étude attentive, intégrant le contexte littéraire proche, suivant en cela van der Kooij qui récuse toute approche « atomistique »<sup>26</sup>. En effet, les motivations qui interviennent dans le choix d'un terme sont multiples. Elles relèvent d'une sensibilité contextuelle, de réarrangements lexicaux, parfois en lien avec la rareté du mot dans la langue source et la difficulté de trouver un équivalent approprié dans la langue grecque, ou encore de la nécessité d'une adaptation pour respecter les règles linguistiques du grec. Enfin, le rédacteur alexandrin crée des liens d'intertextualité au sein d'une unité littéraire, par exemple avec le Pentateuque. Différentes unités littéraires de la LXX d'Isaïe font l'objet d'une traduction qui peut être qualifiée de « libre », qui présente alors des additions ou des omissions, des choix lexicaux particuliers, des néologismes ou encore des modifications portant sur l'ordre des mots. À côté de ces passages de traduction « libre », se trouvent également des passages qui reflètent une traduction littérale. La traduction révèle parfois de subtiles nuances de sens, qui mettent l'accent sur des aspects déjà présents dans le texte source. Le texte prend alors, dans la cible que constitue le grec, un sens nouveau. Ngunga et Schaper s'attardent sur les raisons stylistiques et grammaticales qui expliquent le recours à la traduction libre. Les auteurs déplorent, à la suite de Joosten<sup>27</sup>, le manque d'attention portée aux intentions théologiques du rédacteur alexandrin dans les différentes études portant sur la LXX. Enfin, ils évoquent les recherches qui ont pour objectif la reconstruction du texte hébreu original. Ce travail doit s'appuyer sur différents témoins textuels, tels que les traductions grecques tardives que constituent celles d'Aquila, Symmaque et Théodotion, les versions secondaires, les textes de Philon et Josèphe, la littérature patristique et les citations néotestamentaires.

Pour l'étude du texte grec, nous avons retenu l'édition de Rahlfs<sup>28</sup>. Nous ferons parfois appel à l'édition de Ziegler<sup>29</sup>, dont l'apparat critique est plus étoffé. La comparaison du TM et du texte de la LXX intéresse deux textes résultant de transmission en mouvement<sup>30</sup>.

Comme nous l'avons évoqué, le corpus isaïen de la LXX a fait l'objet d'études approfondies. Devant l'ampleur de la bibliographie, nous retenons essentiellement les travaux de Seeligmann<sup>31</sup>, Troxel, van der Kooij<sup>32</sup> et van der Vorm-Croughs. M. van der Vorm-Croughs s'est notamment attachée à une analyse comparative très approfondie du texte hébreu

<sup>26</sup> VAN DER KOOIJ A., *The Oracle of Tyre*, p.17.

<sup>27</sup> JOOSTEN J., *Reflections on the "Interlinear Paradigm"*, p174.

<sup>28</sup> RAHLFS, *Septuaginta*.

<sup>29</sup> ZIEGLER, *Septuaginta*.

<sup>30</sup> La naissance des Ecritures grecques et leur intervention dans l'histoire se situent essentiellement au III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> siècles av. J.C. Ces faits ne sont pas sans rappeler ce qui s'était passé et se passait encore pour les livres hébraïques. Les deux situations sont décalées l'une par rapport à l'autre, mais pour beaucoup symétriques. Dans les deux cas, on voulut répondre à un besoin double : d'une part, l'identification nationale grâce à une charte de référence aux garanties ancestrales ; de l'autre, la reconnaissance politique par le truchement d'une constitution ou *nomothesia* véritable. Mais en terre grecque, les constitutions étaient autres. On ne revenait plus d'un Exil purificateur vers une terre qui sanctifie. On avait quitté celle-ci pour s'implanter, s'organiser et vivre une fois pour toutes chez les Grecs, dans la *polis* d'Alexandrie ou ailleurs. Il s'imposait que l'on se fit grec, par la langue d'abord, tout en restant authentiquement juif. (PAUL A., *La Bible et l'Occident : De la bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne*, p.84)

<sup>31</sup> SEELIGMANN I., *Septuagint version*.

<sup>32</sup> VAN DER KOOIJ A., *The Oracle of Tyre*.

et de la LXX, répertorient et classant avec un grand soin les différences observées, des plus significatives aux plus marginales<sup>33</sup>.

### 1.3. Les traditions textuelles de la Vetus latina.

La Vetus latina correspond à la traduction latine de la LXX. Il existe plusieurs variantes de ce texte, notamment les versions X, K, C, E, O et H qui retiendront plus particulièrement notre attention dans le cadre de cette étude. Le texte retenu est celui de l'édition de Gryson<sup>34</sup>.

Les textes présentent l'intérêt de montrer l'évolution du vocabulaire dans une même langue, en fonction des origines du traducteur et de l'auditoire auquel il s'adresse<sup>35</sup>.

Gryson souligne que la tradition directe des anciennes versions d'Isaïe est très pauvre, notamment en raison de la diffusion rapide de la version hiéronymienne<sup>36</sup>. Cinq traditions textuelles différentes contiennent des versets du chapitre 58 du livre d'Isaïe. Elles correspondent aux textes X, K, E, A, O. Le texte X recouvre des formes anciennes du texte, qui ne correspondent pas aux traditions européennes ou africaines<sup>37</sup>. R. Gryson emploie l'expression « ensemble polymorphe ». Sous la lettre K, se trouve un texte qui ne revêt pas une parfaite homogénéité, qui correspond au texte africain<sup>38</sup>. K désigne le vieux texte attesté à Carthage au milieu du III<sup>e</sup> siècle par Cyprien et deux ou trois autres pièces anciennes<sup>39</sup>. La tradition K correspond ainsi à la plus ancienne traduction latine. Les modifications apportées au latin de cette tradition dans la traduction ultérieure s'orientent vers le texte grec tel qu'il nous a été effectivement conservé. Une telle orientation correspond exactement à l'histoire du texte d'autres livres bibliques<sup>40</sup>. Le texte E correspond à la tradition textuelle européenne<sup>41</sup>.

---

<sup>33</sup> VAN DER VORM-CROUGHS M., *The Old Greek of Isaiah. An Analysis of its Pluses and Minuses, Septuagint and cognate studies*.

<sup>34</sup> GRYSO R., *Esaias*, capita 40-66, additamenta, registrum, Verlag Herder, Freiburg, 1993.

<sup>35</sup> Chaque génération, chaque nation, en s'efforçant de perfectionner le travail de ses devanciers ou de ses voisins, y imprime sa marque propre. Ainsi, à travers l'histoire de la Bible latine, on voit, comme dans une coupe géologique, apparaître l'héritage de toutes les époques et de tous les milieux qui ont fait l'Occident médiéval et cette culture chrétienne dont, en dépit de toutes les sécularisations, nous gardons tous l'empreinte profonde. C'est dire l'intérêt de l'histoire de la Bible latine pour une multitude de disciplines scientifiques, non seulement pour l'histoire de l'Église, de ses dogmes, de sa liturgie, de son droit, mais aussi pour l'histoire de la civilisation occidentale, pour la philologie classique, la philologie romane, l'archéologie chrétienne, etc. (GRYSO R., *Les anciennes versions latines du livre d'Isaïe*, Revue théologique de Louvain, 17, 1986, p.25-26)

<sup>36</sup> GRYSO R., *Vetus latina* 12, 1987, p.10 (citant Fischer)

<sup>37</sup> Il s'agit principalement de Tertullien, ainsi que d'autres citations des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles, notamment dans les anciennes versions latines des Pères apostoliques et dans les premiers traités *Adversus Iudacos*. On trouvera aussi sous ce sigle des citations contenues dans la version latine de l'*Adversus haereses* d'Irénée, dont le vocabulaire rappelle souvent les citations de Cyprien ; cette version pourrait remonter [...] au III<sup>e</sup> siècle. (GRYSO R., *ibid*, p.16)

<sup>38</sup> Le sigle K désigne le texte de l'*Ad Quirinum*, ou à défaut celui des autres œuvres de Cyprien. [...] A la façon d'Aquila, elle [la traduction] s'efforce de rendre chaque mot par un mot de structure analogue et calque la construction du grec sans craindre de faire violence au génie de la langue latine. [...] Le sigle K ne recouvre pas un texte parfaitement homogène, même s'il s'agit toujours de textes ayant cours en Afrique au III<sup>e</sup> siècle. (GRYSO R., *ibid*, p.17)

<sup>39</sup> BOGAERT P.M., *Scriptorium*, Comptes rendus, 1980, Vol 34, n°2, p.340.

<sup>40</sup> GRYSO R., *Vetus latina* 12, 1987, p.11.

<sup>41</sup> Une révision plus profonde a donné naissance au texte européen, qui se caractérise entre autres par un vocabulaire différent et qui a été plusieurs fois retouché d'après diverses formes du texte grec. Le fait qu'il se rattache à la même version primitive, ressort de la persistance, à travers les remaniements successifs, d'un certain nombre de particularités communes avec le texte africain, qui s'expliquent soit par une variante propre du modèle grec de la version primitive, soit par le fait que le texte grec a été mal compris au départ, soit par un

Le texte A correspond à la version augustinienne, tradition qui fluctue entre tradition africaine et tradition européenne<sup>42</sup>. Le texte O correspond à la traduction du texte des Septante d'après Jérôme<sup>43</sup>.

Nous avons restreint notre étude aux traditions textuelles les plus courantes, même s'il est établi maintenant<sup>44</sup> que les leçons les moins fréquentes ne sont pas dépourvues d'intérêt. Si notre travail n'a pas pour objet l'étude approfondie de la *Vetus latina*, nous signalons toutefois les variantes, lorsqu'elles s'écartent fondamentalement du texte grec.

#### 1.4. La Vulgate.

Pour l'étude du texte latin, nous avons retenu la Vulgate, traduction réalisée par Jérôme vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle.

A. Paul rappelle que lorsque le christianisme s'est développé en Occident, la population locale utilisait le latin comme langue courante, le grec étant réservé aux couches supérieures de la société. Il était donc nécessaire de disposer de textes en latin. Les premières traductions qui ont vu le jour témoignaient des piètres qualités littéraires de leurs auteurs, ou du moins étaient-elles perçues comme telles. L'accent était mis sur le contenu au détriment de la forme. La *Vieille Latine* est ainsi émaillée de formules et tournures peu académiques, reflet du grec. Il fallut attendre le IV<sup>e</sup> siècle, avec Jérôme, pour disposer d'une traduction établie à partir de l'hébreu avec un latin plus académique<sup>45</sup>. La Vulgate va alors s'imposer progressivement<sup>46</sup>.

Enfin, il convient de rappeler quelques éléments relatifs à ce que Braun désigne sous le nom de « latin biblique »<sup>47</sup>. En effet, la Bible a exercé une action sur différents aspects de la langue latine. Cette influence s'exerce tant dans le domaine syntaxique que lexical ou encore sémantique. Sur le plan syntaxique, on peut mentionner les innovations issues de sémitismes bibliques par l'intermédiaire du grec. Citons par exemple le génitif élatif (par exemple *saecula saeculorum*), le génitif de qualité en fonction d'adjectif (*iudex iniquitatis*) ou encore le pléonasme étymologique (*dixit dicens*, ou encore *gaudens gaudebo*). S'y ajoute aussi l'emploi de la préposition *in* suivie de l'ablatif avec valeur instrumentale sous l'influence de la préposition ׀ de l'hébreu, relayée par le ἐν de la LXX. Dans le même ordre d'idées, la préposition *in* suivie de l'accusatif en fonction prédicative sous l'influence de la préposition ׀ de l'hébreu prolongé par εἰς dans la LXX. On peut encore indiquer la multiplication des emplois de *super* sous l'influence de l'hébreu ou l'emploi de *ut* consécutif avec l'infinitif, le double accusatif avec les verbes marquant l'idée de « revêtir ». Enfin, il faut mentionner

---

accident de copie survenu dans un archétype majeur de la version primitive lors de sa première diffusion. (GRYSON R., *ibid*, p.17)

<sup>42</sup> GRAYSON R., *ibid*, p.18.

<sup>43</sup> Il dépend de la recension hexaplaire de la Septante et diffère du texte vieux-latin que Jérôme cite couramment. (GRYSON R., *ibid*, p.18)

<sup>44</sup> GRAYSON R., *ibid*, p.16.

<sup>45</sup> Dans certains cas de densité exceptionnelle de l'original [hébreu], le recours au procédé stylistique de la *variatio* permettait au traducteur de Bethléem d'allier le principe de la concision à celui du respect de la polysémie. Dans les cas extrêmes, l'interprète parvenait à décliner la richesse d'un mot particulier en variant la traduction de chaque occurrence. RICO C., *La mère de l'Enfant-Roi Isaïe 7,14*, Lect div 258, Cerf, Paris, 2013, p.15.

<sup>46</sup> PAUL A., *La Bible et l'Occident, De la bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne*, Bayard, Paris, 2007, p.286.

<sup>47</sup> BRAUN R., L'influence de la Bible sur la langue latine, in *Le monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1985, p.131.

l'importance prise par la conjonction *et* sous l'influence de l'hébreu וְ<sup>48</sup>. Sur le plan lexical, on rencontre des sémitismes et des hellénismes lexicaux. Enfin, le domaine sémantique n'est pas épargné. Les mots prennent des valeurs nouvelles, acquièrent des harmoniques inédites et entrent dans des associations qui ont transformé leur physionomie sémantique habituelle, comme, par exemple, le substantif *iustitia*<sup>49</sup>.

R. Braun résume bien le fort impact représenté par la confrontation de mentalités différentes (orientale et occidentale) dans le cadre de la traduction de la Bible et son influence sur la langue latine<sup>50</sup>. Enfin, Gribomont souligne la nécessité de « faire un effort parallèle à celui que réclame la Bible grecque, entrer dans les profondeurs de la sémantique et de la théologie, par des analyses de vocabulaire, l'étude de la dialectique historique gréco-latine, et, surtout, une familiarité avec des ensembles littéraires et des communautés croyantes »<sup>51</sup>. En effet, contrairement à la Septante, il n'existe pas d'études récentes qui intéressent le texte latin du Livre d'Isaïe.

### 1.5. Le Targum.

Enfin, pourquoi le Targum ? Nous reprenons ici l'argumentation déjà ancienne (1982), mais toujours pertinente sur l'intérêt de l'étude des targums d'A. Paul<sup>52</sup>.

Nous rappelons tout d'abord quelques éléments pour définir ce que sont les textes qui répondent à l'appellation de « targums ». Pour cela, nous faisons appel à l'excellente synthèse de Flesher et Chilton<sup>53</sup>. Ces auteurs précisent que l'appellation de targum est réservée à une approche spécifique, permettant de rendre un texte d'un langage dans un autre<sup>54</sup>. L'identification d'un texte comme appartenant au genre targumique fait appel à des caractéristiques internes. Deux types de traductions sont classiquement différenciés. La première traduction, très fidèle au texte, correspond à une traduction dite « mot à mot »,

---

<sup>48</sup> BRAUN R., *ibid*, p.136.

<sup>49</sup> BRAUN R., *ibid*, p.138.

<sup>50</sup> La grande entreprise de traduction qui s'est accomplie dans les communautés chrétiennes du II<sup>e</sup> au IV<sup>e</sup> siècle a établi une rencontre décisive de la langue latine avec une mentalité orientale, avec une pensée différemment organisée, avec un univers religieux de caractère original, tout aimanté par l'omniprésence de Dieu et son action dans l'histoire. Il en est résulté, comme par ondes de choc successives, et d'ampleur croissante, un rajeunissement du vocabulaire, une coloration nouvelle dans l'emploi des mots, une luxuriance d'expressions spécifiques, une dimension spirituelle réalisée par les images et leur symbolisme particulier, bref quelque chose de « jamais vu encore », qui s'est perpétué à travers le latin des chrétiens et, par lui, non s'en s'assagir et se discipliner, est passé dans la langue commune quand le christianisme est devenu la religion du monde romain. BRAUN R., *ibid*, p.142.

<sup>51</sup> GRIBOMONT J., Les plus anciennes traductions latines, in *Le monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1985, p.65.

<sup>52</sup> On doit étudier les targoums [...] comme témoins de la société juive à une époque, dans une situation ou dans un milieu donné ; ou mieux, comme témoins de la nation juive en tant qu'affirmant et justifiant, dans les conditions concrètes et parfois cruciales de l'histoire, son identité et son authenticité, et jusqu'à même son existence. [...] On peut dès lors désigner dans les targoums des moments et des lieux de l'acte propre de vie et de parole du groupe juif concerné. Tel quel, le targoum palestinien du moins est avant tout le témoin de plusieurs siècles d'histoire, d'histoire sociale de la nation juive. S'il est lecture de la Bible, c'est en étant profondément lecture éthique et nationale du réel. Et c'est beaucoup. Dès lors, la glose ou paraphrase targoumique doit-elle être considérée comme une richesse. [...] Un axe d'étude du targoum est théorique, voire théologique : il vise le rapport quasi institutionnel entre d'un côté le fait doctrinal très ancien, mais daté de la canonisation des Ecritures, et de l'autre le fait social et chronique de la prolifération targoumique, dans ce que celle-ci offre de qualitatif avec ses éléments d'interprétation et de quantitatif avec ses débordements textuels. (PAUL A, *Le judaïsme ancien et la Bible*, p.13-14)

<sup>53</sup> FLESHER P.W., CHILTON B.D, *The Targums : A Critical Introduction*.

<sup>54</sup> *Ibid*, p.19.

habituellement qualifiée de littérale. La seconde, beaucoup plus libre, voire plus éloignée du texte source, intéresse l'aspect paraphrastique. Elle est parfois qualifiée de traduction « sens pour sens », encore appelée équivalence dynamique. Le Targum effectue une synthèse des deux techniques. Par exemple, là où le texte hébreu fait appel à un vocabulaire vague, approximatif, avec des termes génériques, le Targum va s'attacher à préciser les choses. Flesher et Chilton mentionnent que les mots qui permettent la traduction de tels termes sont rares en araméen. Ils constituent parfois même des hapax du texte ou encore des néologismes.

Une des caractéristiques des targums est d'éviter l'emploi d'anthropomorphismes à propos de Dieu<sup>55</sup>. Dans le même ordre d'idées, Dieu n'est pas acteur. Les événements se déroulent devant lui, ce qui explique la fréquence de la particule ׀קד. Le Targum comporte des mots absents du texte source, ce qui donne parfois une orientation théologique différente au texte cible. Le rédacteur targumique peut développer, élargir et enrichir le sens du texte source. Flesher et Chilton soulignent le caractère parfois un peu déconcertant qui consiste à associer traduction littérale et traduction explicative<sup>56</sup>. Les auteurs insistent sur le fait que les additions ne créent cependant pas de rupture dans la traduction, mais conservent sa fluidité au texte.

Trois indicateurs, respectivement représentés par le degré de correspondance formelle, l'ordre des mots ou la syntaxe et enfin le sens sémantique, permettent de caractériser un targum. Le degré de correspondance formelle peut être estimé par le nombre de fois où le traducteur utilise un seul mot dans le langage cible pour traduire un mot du texte source<sup>57</sup>. L'évaluation du critère sémantique fait appel à l'analyse des équivalences (habituelles ou rares), qui permettent d'établir le niveau de concordance<sup>58</sup>. Flesher et Chilton mentionnent également que le caractère grammatical du texte source est, en principe, préservé, alors que le sens du texte peut faire l'objet de divergences<sup>59</sup>. Lorsqu'un mot du texte source possède deux sens, l'araméen ne privilégie pas un sens mais fait appel à deux mots différents pour prendre en compte les deux sens du terme<sup>60</sup>.

Il est possible de distinguer sept règles dans la rédaction targumique<sup>61</sup>. Enfin, les techniques « contre-anthropomorphiques » sont classiques. Le Targum parle de la « présence » de Dieu et fait appel au substantif ׀ימר pour traduire la « parole » divine. Il est aussi plus souvent question de la gloire de Dieu, que de Dieu lui-même. Les phrases

---

<sup>55</sup> Ibid, p.21.

<sup>56</sup> Ibid, p.22.

<sup>57</sup> Ibid, p.23.

<sup>58</sup> Ibid, p.26.

<sup>59</sup> Ibid, p.28.

<sup>60</sup> Ibid, p.29.

<sup>61</sup> Les deux règles principales concernent la traduction littérale et l'addition de matériel. Quand le Targum introduit ou présente un texte original, il fait appel à la traduction littérale. Quand il ajoute un matériel dans la traduction, il l'intègre de façon transparente, de manière à ne pas interrompre la fluidité du texte. Les autres règles peuvent être qualifiées de secondaires. Elles ne sont ni constitutives ni nécessaires, mais interviennent de façon fréquente. La règle 3 stipule qu'un mot ou une phrase peuvent être substitués à un autre de l'original, sans déranger la forme de la traduction environnante. La règle 4 précise qu'un matériel additionnel peut être formulé, imité ou relatif à un matériel présent ailleurs dans le travail. La règle 5 mentionne qu'une longue addition peut être placée près du commencement ou de la fin d'une narration pour accentuer, mettre en relief son message. La règle 6 établit que les passages poétiques font souvent plus l'objet d'une extension que d'une traduction au sens strict du terme. Enfin, la règle 7 intéresse les mots du texte original qui peuvent occasionnellement faire l'objet d'une omission. En ce cas, l'omission fait l'objet d'une adaptation « transparente ». (Ibid, p.39-40)

comportent donc des modifications significatives, lorsque le texte biblique présente en termes anthropologiques des actions divines<sup>62</sup>.

Attribué à Jonathan ben Uzziel pour la période tannaïtique<sup>63</sup> et à Joseph bar Hiyya pour la période des Amoraim<sup>64</sup>, le targum d'Isaïe a fait l'objet de plus d'études que les targums des autres prophètes. Il comporte les signes d'une eschatologie nationaliste<sup>65</sup>.

Après ce bref rappel sur les témoins textuels qui feront l'objet de notre étude, nous reprenons quelques éléments relatifs à la composition du corpus isaïen et notamment du Trito-Isaïe. Enfin, une présentation du chapitre 58 (unité et structure) complète l'exposé.

## 2. A propos de la composition du corpus isaïen.

Souvent présenté comme composé de trois parties (Proto-Isaïe avec les chapitres 1 à 39, Deutéro-Isaïe avec les chapitres 40 à 55 et Trito-Isaïe avec les chapitres 56 à 66), le corpus isaïen ne peut être appréhendé par ce découpage certes « pratique », mais somme toute réducteur. Cette composition doit, en tout état de cause, être pondérée. Si la troisième partie montre une homogénéité avec une structure concentrique<sup>66</sup>, il est difficile de la voir comme une unité indépendante du reste du corpus. Nous reproduisons ici la structure proposée par J. Vermeulen.

a	Le temple, maison de prière pour tous les peuples (Is 56,1-8)	Le rassemblement de toutes les nations, qui viennent voir la gloire de Yhwh (Is 66,18-24)	a'
b	Les chefs malfaisants et idolâtres seront jugés (Is 56,9-57,13)	Sion devient mère d'une nation entière ; les idolâtres seront jugés (Is 66,7-17)	b'
c	La demeure de Yhwh est élevée, mais il est avec l'homme humilié (Is 57, 14-21)	Le ciel est le trône de Yhwh, mais il prend la défense du pauvre (Is 66,1-6)	c'
d	<b>Yhwh ne répond pas à la prière de son peuple tant qu'il reste coupable (Is 58)</b>	<b>Le peuple rebelle est châtié, mais Yhwh exauce la prière de ses serviteurs (Is 65)</b>	<b>d'</b>
e	Liturgie pénitentielle : accusation et aveu du péché (Is 59,1-15a)	Liturgie pénitentielle : plainte, aveu et intercession (Is 63,7-64,11)	e'
f	Le bras de Yhwh contre ses ennemis (Is 59,15b-20)	Le bras de Yhwh contre ses ennemis (Is 63,1-6)	f'
g	L'afflux des peuples à Sion (Is 60)	L'afflux des peuples à Sion (Is 62)	g'
La reconstruction de Sion au milieu des peuples (Is 61)			

Si Vermeulen insiste sur l'architecture spécifique de ce qui est présenté comme le Trito-Isaïe<sup>67</sup>, il souligne aussi les nombreux points de contact entre les différentes sections, comme, par exemple, la correspondance entre Is 58,1-14 et Is 1,10-20<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Ibid, p.45.

<sup>63</sup> Période du Second Temple, c'est-à-dire entre 520 avant JC et 200 après JC.

<sup>64</sup> Entre 200 et 400 après J.C..

<sup>65</sup> FLESHER P.W., CHILTON B.D, p.173.

<sup>66</sup> VERMEYLEN J., *Le livre d'Isaïe. Une cathédrale littéraire*, p.49-50.

<sup>67</sup> La troisième [sous-section], en revanche, bénéficie d'une architecture spécifique, où tous les éléments se répondent autour du centre formé par la montée des peuples à Sion (chap. 60-62). Cette disposition particulière donne aux chap. 56-66 une cohérence très forte. On remarquera que non seulement l'horizon historique du VIII<sup>e</sup> siècle lui est étranger, mais que les références au VI<sup>e</sup> siècle (Cyrus, sortie de Babylone) ont également disparu. Cela suggère de lire cette section ultime comme le point d'aboutissement de l'action divine, ou si l'on préfère le « temps de la fin ». (VERMEYLEN J., *Le Livre d'Isaïe, une cathédrale littéraire*, p.41-42)

<sup>68</sup> Cela semble indiquer qu'il n'a jamais existé de Trito-Isaïe indépendant : dès leur origine, ces chapitres ont été rédigés en fonction non seulement d'Is 40-55, mais aussi d'Is 1-39. Il faut ainsi renoncer à l'hypothèse classique selon laquelle Is 56-66 exposerait la prédication d'un prophète de l'époque du retour d'exil : nous sommes plutôt

### 3. A propos du chapitre 58.

Vermeyleen souligne que le chapitre 58 est le fait d'un rédacteur de l'école d'Esdras qui fustige l'ancien régime<sup>69</sup>. Ce chapitre traite du jeûne, thème rare dans le corpus isaïen, puisqu'il n'intervient qu'au niveau du chapitre qui fait l'objet de cette étude. L'argumentation poursuit un objectif spécifique, qui est de montrer que le véritable jeûne ne consiste pas seulement en une privation de nourriture, mais est indissociable de la justice sociale. Ce chapitre reprend un thème plus général, présent par ailleurs dans d'autres passages du corpus isaïen et dans d'autres écrits vétérotestamentaires, celui du refus voire de la condamnation des pratiques rituelles externes, visibles aux yeux des hommes, lorsqu'elles ne sont pas accompagnées d'une véritable conversion du cœur<sup>70</sup>. Il s'y exprime une véritable pédagogie divine.

#### 3.1. Remarques relatives à l'unité du chapitre 58.

L'unité du chapitre s'appuie sur une structure concentrique. En effet, il existe une inclusion délimitée par un double motif entre les versets 1 et 14. Le premier motif appartient au registre audiophonique et fait référence au prophète qui « élève sa voix » au verset 1a et à « la bouche du seigneur qui a parlé » au verset 14b. Le second motif, inclus également dans les mêmes versets, intéresse la référence à Jacob, avec la mention du « péché de la maison de Jacob » au verset 1b et celle de la « part du patrimoine de Jacob » au verset 14b. Il n'est plus question de la « maison de David », comme au chapitre 7<sup>71</sup>, c'est la référence aux patriarches qui est mentionnée. Ayant fait la preuve de son inefficacité, la dynastie davidique est occultée. La royauté réclamée par les anciens d'Israël, mais non approuvée par Dieu (1S 8,5) n'existe plus. Cette forme de gouvernement s'est éteinte d'elle-même. S. Anthonioz rappelle, fort justement, le rôle relu et reconstruit de la prophétie dans le choix d'une royauté vouée à l'échec<sup>72</sup>. Elle emploie même, à ce propos, l'expression « contre-oracle dynastique »<sup>73</sup>. En Is 58, seul Dieu est toujours présent pour son peuple. Il existe ainsi, désormais, une analogie, une synonymie, entre le « peuple » et la « maison de Jacob ».

Le prophète reçoit de Dieu l'ordre de s'adresser au peuple. Mais il n'a pas le choix de la manière dont il s'acquittera de sa tâche, de sa mission. Les instructions sont claires. Il doit le faire d'une voix forte, d'une voix puissante, retentissante. Il faut que le message pénètre au jusqu'au cœur un peuple endurci (Is 6,10). Nous retrouvons ici l'une des caractéristiques classiques du prophétisme ancien, basé sur le caractère oral du message transmis par la

---

en présence d'une production littéraire, destinée à prolonger le message contenu dans l'ensemble 1-55 et lié à la constitution du « grand livre » d'Isaïe. (VERMEYLEEN J., *ibid*, p.154)

<sup>69</sup> Le rédacteur de l'école d'Esdras comprend le discours dans le sens d'une condamnation de l'ancien régime (v. 1-2), qui se caractérise par sa violence (v.3b-4) et l'enjoint de prendre partie pour l'opprimé (v. 9b-10) et de respecter le sabbat (v. 12-14ba). En d'autres termes, les observances priment à présent sur l'éthique, ce qui correspond à l'univers du Temple. (VERMEYLEEN J., *ibid*, p.157)

<sup>70</sup> Par exemple : Is 1,11-17, Jr 14,12 ; Os 6,6 ; Am 5,21-25 ; Mi 6,6-8 ; Mal 1,10...

<sup>71</sup> Is 7,2.13 ; 22,22.

<sup>72</sup> ANTHONIOZ S., *Le prophétisme biblique, de l'idéal à la réalité*, p.47.

<sup>73</sup> [...] le début de la royauté est d'emblée entaché de son péché caractéristique : l'idolâtrie. En 1S 8,10s, le droit du roi est exposé, mais le choix du peuple d'être comme toutes les nations l'emporte, Yhwh accepte. Et contre toute attente, le choix du roi n'est pas le fruit d'un oracle. On a donc affaire en quelque sorte à un « contre-oracle dynastique » : au moment où la royauté en Israël est instaurée, Yhwh ne consacre pas son roi (voir « Yhwh m'a fait roi ») mais proclame qu'il a, lui-même, été rejeté comme roi d'Israël. La royauté apparaît alors sous son aspect humain – c'est le choix du peuple – beaucoup plus que divin et, dès l'origine, la médiation de la figure royale est sujette à caution. Ce contre-oracle dynastique est d'autant plus significatif qu'il précède l'épisode de l'onction de Saül (1S 9,15-17) et ouvre donc toute l'histoire de la royauté en Israël. (ANTHONIOZ S., p.47-48)

divinité<sup>74</sup>. Au dernier verset, la parole doit avoir exercé son office. Elle est sans appel et ne demeure pas sans effet<sup>75</sup>. Le prophète est devenu la « bouche » du Seigneur. Cette formulation est développée par S. Anthonioz à propos du prophétisme biblique<sup>76</sup>. L'identité du prophète revêt alors un caractère secondaire, voire s'efface même derrière la parole divine qui seule est essentielle<sup>77</sup>.

Il existe une progression cohérente et logique au sein du chapitre, même si certains versets apparaissent au premier abord un peu « étrangers », elliptiques au regard de l'unité du texte, comme par exemple le verset 12.

Le peuple cherche Dieu, mais ne le trouve pas. Sa quête, légitime, requiert cependant des conditions qui ne sont pas satisfaites. En effet, il est impossible de chercher Dieu sans pratiquer la justice. Justice sociale et quête de Dieu apparaissent ainsi indissociables. La dimension verticale, qui caractérise la relation avec Dieu, ne peut exister sans la dimension horizontale de la relation avec les autres membres de la nation, du peuple, *ie* les rapports interhumains (de proximité) au sens large. C'est la relation avec le frère, celui qui est proche, qui est omniprésente, bien que le substantif  $\text{רֵעַ}$  soit très peu présent au niveau du corpus isaïen<sup>78</sup>.

Un dialogue, dans lequel il est possible de voir un procès<sup>79</sup> mettant en scène Dieu et son peuple, se déploie. L'argumentation s'appuie sur le thème du jeûne. Cette stratégie pédagogique intervient à plusieurs reprises, dans d'autres textes avec un support sacrificiel et ou cultuel<sup>80</sup>. La pédagogie divine s'appuie sur des exemples concrets, empruntés au domaine de la vie quotidienne.

Le peuple interroge Dieu. L'approche est collective (emploi de la première personne du pluriel). L'intimité entre le peuple et le Seigneur est objectivée par l'emploi de la deuxième personne du singulier pour s'adresser à Dieu. Le jeûne et la mortification semblent ne pas être pris en compte par Dieu. En effet, ce dernier demeure étrangement absent, inactif, silencieux... Mais ce silence est-il vraiment si étrange ? La réponse intervient dans ce texte précisément. Dieu expose alors méthodiquement, implacablement, les raisons de son silence, de son apparent mutisme. A l'interrogation collective, est fournie une réponse collective. Dieu

---

<sup>74</sup> Outre le caractère de l'oralité, le prophétisme ancien se caractérise également par deux autres aspects qui font intervenir son caractère ponctuel et son caractère royal ou cultuel.

<sup>75</sup> Cf Is 55,11.

<sup>76</sup> Ici la parole est celle de Yhwh, l'initiative est sienne aussi, aucun intermédiaire technique (rituel) n'est plus nécessaire hormis la bouche du prophète de Yhwh. Il devient donc clair que le prophétisme biblique et yahviste n'apparaît pas tant comme phénomène socio-religieux et culturel ancien que comme un projet idéal qui, face à l'échec de l'exil et de la royauté en Israël et afin de rendre compte de l'histoire, condamne l'institution royale et les différentes fonctions au service de cette institution dont font partie anciens, conseillers, mais aussi devins, visionnaires et prophètes. Cette relecture du passé condamne le prophétisme divinatoire et permet de faire place à un prophétisme idéalement reconstruit, à l'image de la figure médiatrice de Moïse. (ANTHONIOZ S., p.67)

<sup>77</sup> L'introduction du thème de la « bouche de Yhwh » est particulièrement significative en l'absence d'une référence précise à un prophète. En quelque sorte, le prophète devient la bouche de Yhwh ; sa parole se confond avec la sienne. Et ce qui demeure, en définitive, ce n'est pas tant le prophète dans sa personne qui, comme toute chair, périra, mais la parole de Yhwh, qui, elle, ne périt pas. Cette définition prophétique n'est pas nouvelle, car elle rappelle celle d'un prophétisme mosaïque « bouche à bouche » (Dt 18,18) [...]. Ce qui reste définitivement nouveau, c'est la non-identification de la personne du prophète. (ANTHONIOZ S., p.149-150)

<sup>78</sup> Is 3,6 ; 9,18 ; 19,2 ; 66,5.20.

<sup>79</sup> Un procès prophétique a pour fonction pédagogique de permettre à l'homme aveuglé de rétablir la justice et de reconnaître son péché pour que s'ouvrent les portes de la miséricorde. (MARECHAL Y., *Le Livre d'Isaïe ou l'expérience du salut*, p.47)

<sup>80</sup> Par exemple, Is 1,10-19 ; Jr 6,20...

s'adresse aux membres de son peuple (emploi de la deuxième personne du pluriel). Le jeûne est une préoccupation, une action secondaire, Dieu n'a pas la première place. Le jeûne n'est pas pratiqué toutes affaires cessantes, mais parallèlement à d'autres activités pour le moins discutables, voire même équivoques. Et quelles sont ces activités ? Des actes de la vie courante. Le peuple s'occupe d'affaires. Le terme est volontairement vague, imprécis. Il sera intéressant de voir comment s'exprime cette notion dans les différents témoins textuels. Une gradation apparaît dans les diverses activités énumérées. Des « affaires », on passe aux relations sociales (conditions de travail des ouvriers qui apparaissent exploités, accablés de tâches, sur lesquels semble peser une importante pression), puis interviennent les disputes (violence verbale), les agressions physiques (coups de poing). Ces diverses attitudes sont incompatibles avec un jeûne recevable, acceptable par Dieu. La dimension profane l'emporte sur la dimension spirituelle. Le comportement est inapproprié pour permettre la réception divine. L'appel ne reçoit pas de réponse, il reste confiné à un niveau terrestre. Il n'atteint pas les « hauteurs » où se tient le Seigneur. Il y a rupture totale dans la relation. Ces points précisés, le Seigneur peut alors interroger le peuple (verset 5). Là encore, c'est la dimension collective qui intervient, mais avec l'emploi de la troisième personne du singulier. Le Seigneur s'exprime en employant la première personne du singulier. On peut déjà mentionner l'alternance entre forme interrogative et forme interronégative qui apparaît dans le texte hébreu. Le Seigneur commence par fustiger les pratiques externes représentées par les mortifications. En revanche, la définition du jeûne qui a les faveurs du Seigneur intervient au verset suivant (verset 6). Le jeûne ne peut être dissocié de la justice sociale. Si les verbes sont tout d'abord employés à l'infinitif, on note le passage du collectif à l'individuel. L'alternance entre le « je » et le « tu » constitue une nouvelle preuve de l'intimité et de la proximité entre Dieu et son peuple. Les différents aspects matériels de la vie sociale, tels que la nourriture, le toit, le vêtement, sont pris en compte. Dieu développe son « plan d'action », l'attitude attendue de la part de l'homme. On peut déjà souligner ici les caractères anthropomorphiques prêtés à Dieu<sup>81</sup>. Il voit (Is 58,3), il entend (Is 58,4), il parle, il possède une bouche (Is 58,14).

Le verset 8 constitue un verset charnière, introduit par la particule **וְ** dans le texte hébreu. Le thème du jeûne, utilisé pour mettre en évidence la conduite inadaptée de l'homme, cède la place aux conditions divines, permettant la réalisation de la promesse de salut. Ce n'est qu'après avoir satisfait aux exigences imposées par le Seigneur que la nuit cèdera la place au jour, que le peuple restaurera la relation avec son Dieu. Celui-ci ne restera plus sourd à ses demandes. Au silence et à l'invisibilité de Dieu, succèdera l'action de Dieu. Il interviendra dans la vie de son peuple de façon éclatante (notion de gloire). De négative qu'elle était dans les versets précédents, la tonalité devient positive (promesse d'avenir). La lumière qui vient de Dieu, la gloire de Dieu s'étend à son peuple. Un parallèle intervient entre « lumière » et « justice ». C'est également le cas dans d'autres passages du corpus isaïen<sup>82</sup>. L'association « droit et justice » se transforme en association « lumière et justice ». Les conséquences de la modification comportementale de l'homme sont multiples. Le Seigneur prendra lui-même soin de l'homme. Il le guidera en personne. Intervient aussi un changement majeur, le Seigneur ne s'exprime plus à la première personne du singulier. C'est le prophète qui prononce maintenant les paroles du Dieu de la maison de Jacob.

<sup>81</sup> Tout en reconnaissant à Dieu une sainteté qui le distingue des créatures, le langage biblique recourt donc à des expressions anthropomorphiques pour évoquer ses dispositions intérieures. Il n'est jamais conçu comme un principe abstrait, mais comme un être vivant dont l'homme fournit une image concrète par son corps et ses sentiments. (GRELOT P., *Le langage symbolique dans la Bible*, p.39)

<sup>82</sup> Is 42,6 ; 59,9.

Ce passage, à la différence du précédent, fait appel à de nombreuses métaphores, métaphore médicale (cicatrisation, vigueur des os), métaphore végétale (jardin), métaphore de l'eau (source), recours au vocabulaire militaire (arrière-garde), jeu d'oppositions (lumière/ténèbres). Le symbolisme est omniprésent. Au verset 11, il est question d'un jardin bien irrigué. L'eau est synonyme de vie. Cette mention n'est pas sans rappeler le jardin d'Eden, irrigué par un fleuve, dont il est question en Gn 10,2. Et l'homme a été établi dans le jardin d'Eden (Gn 2,15). Le verset 12 introduit une rupture au niveau du texte. Il existe une tension apparente entre ce verset et le reste du chapitre. La reconstruction dont il est question n'intervient pas ailleurs dans le chapitre. Elle correspond à l'introduction d'un nouveau thème. Mais la présence de ce thème n'est peut-être pas aussi surprenante que pourrait le laisser supposer une première lecture qui en resterait à un stade superficiel. Aidé par Dieu, sous la conduite de Dieu, le peuple acquiert ainsi des capacités nouvelles, objectivées par la reconstruction. De ruines, il fera surgir des « constructions ». S'il est question la reconstruction d'une ville, on peut rappeler que la ville ne figurait pas dans le projet initial de Dieu. Dieu transforme en positif le négatif de l'homme<sup>83</sup>. En revanche, il est intéressant de souligner que le substantif « ville » est absent du texte, alors qu'on le retrouve, à de multiples reprises, dans d'autres parties du corpus isaïen<sup>84</sup>. Autre question qui se pose, celle de l'identification de la ville. Plusieurs auteurs considèrent qu'il s'agit de Jérusalem. C'est par exemple le cas de J. Vermeulen. Certes, le thème de la reconstruction de Jérusalem intervient à plusieurs reprises au sein du livre d'Isaïe<sup>85</sup>. Se pose également la question de l'identité du « Réparateur de brèches ». J. Vermeulen se prononce pour Néhémie, le seul, selon lui, à qui puisse s'appliquer l'expression<sup>86</sup>. Enfin, la question de la brèche peut être envisagée en relation avec le verset 1. Dans cette approche, le péché, la faute du peuple constitue une brèche altérant la relation entre Dieu et son peuple.

Les deux derniers versets du chapitre peuvent être compris de deux façons différentes. Ils introduisent une tension avec le reste du texte. La pratique cultuelle n'est plus rejetée, mais au contraire valorisée<sup>87</sup>. C'est le contraire de ce qui est mentionné au sujet du jeûne, explicitement condamné, lorsqu'il est déconnecté de la justice sociale. Ces versets peuvent

---

<sup>83</sup> [...] Une fois qu'un choix est opéré par l'homme, quel qu'il soit (construire une ville, vendre son frère comme esclave, se choisir un roi, etc.), Dieu assume ce choix et adapte son dessein salvifique pour y intégrer, en la « sanctifiant », cette nouvelle réalité humaine : la mère des villes, celle que bâtit Caïn, peut ainsi donner naissance à Babylone ou à Jérusalem, à Sodome ou à Sion. Enfin, et ce dernier point confirme, sur un détail précis, l'affirmation précédente : [...] l'idée d'une ville qui serve de « refuge » contre toutes sortes de menaces est particulièrement évocatrice quand on se souvient que Caïn vient de tuer Abel (Gn 4,8) et lorsque l'on découvre, un peu plus loin dans la Torah, que Dieu lui-même récupère cette initiative humaine et la coule dans la forme d'une institution légale (Nb 35, 9-34 ; Dt 19, 1-13). Si la première ville naît ainsi dans la violence et la perversité, Dieu trouve cependant le moyen d'assumer cette réalité mondaine pour en faire un lieu de salut – certes, au seul bénéfice du meurtrier involontaire – et un frein à la spirale de la violence. LUCIANI D., Gn 4,17 (la première ville) et ses commentaires, NRT 137, 2015, p.21-31.

<sup>84</sup> Is 1,7.8.26 ; 6,11 ; 14,17.21.31 ; 17,1.2.9 ; ...

<sup>85</sup> Par exemple, Is 44,26 ; 45,13.

<sup>86</sup> Le verset 12 parle de la réparation des brèches des remparts de Jérusalem, œuvre qui sera accomplie par Néhémie en 445. (VERMEULEN J., *Le livre d'Isaïe, Une cathédrale littéraire*, p.174)

<sup>87</sup> C'est [...] à l'époque perse que sont mises en place les institutions et les pratiques qui sous-tendent la légitimité de la nouvelle théocratie, attribuée désormais à Moïse dans le Pentateuque. Les codes sacerdotal et deutéronomique qui en constituent les éléments dynamiques s'articulent autour du *Livre du Lévitique*, en position centrale : dans ces conditions sont mis en place les enjeux de la transmission de la sacralité sacerdotale, conférée par l'exercice du sacrifice, à la sainteté que défèrent aux « Fils d'Israël » la pratique et le respect de la loi, afin de sanctifier toute la terre. Le processus d'écriture qui s'instaure à l'époque perse mais qui se poursuit durant toute l'époque grecque s'inscrit dans l'affirmation des pouvoirs politiques et religieux sur les habitants judéens de Palestine comme de Diaspora : autrement exprimé, il répond à un souci de cohésion identitaire après la perte de l'institution monarchique. (MIMOUNI S., p.269)

aussi constituer une synthèse de ce qui précède, mais en y intégrant une autre perspective. On peut alors considérer qu'ils récapitulent l'ensemble du texte. L'avant-dernier verset opère un retour sur les conduites inappropriées le jour du sabbat. Mais les comportements dont il est question introduisent cependant une dimension différente. En effet, le sabbat, d'institution divine<sup>88</sup>, est un jour saint. Cet adjectif n'est pas adapté pour qualifier les jours de jeûne. De plus, le sabbat scande la vie du peuple de Dieu à intervalles réguliers et rappelle l'alliance (Ex 31,13-16). Il doit être exclusivement consacré à Dieu (Ex 31,15). Toute activité humaine doit être suspendue, bannie, ce jour-là. Il existe néanmoins, dans le texte, un parallèle entre le sabbat et le jeûne. En effet, les deux actes culturels requièrent un retrait, un détachement, des affaires du monde pour être réservés à Dieu. Mais, s'ils sont présentés de façon comparable, il n'est, en revanche, pas question d'actions en direction des autres membres du peuple en ce qui concerne le sabbat. Il s'agit d'un jour réservé à Dieu seul. Un degré est franchi. Si le jeûne doit être accompagné d'actions de charité et de justice sociale, ce n'est pas le cas du sabbat. La dimension horizontale de la relation avec le prochain disparaît au profit de la seule dimension verticale caractérisant la relation avec Dieu. Enfin, à côté de cet aspect religieux, intervient aussi un aspect social. Après le retour d'Exil, il est nécessaire de restructurer la communauté, pour lui permettre de retrouver une identité<sup>89</sup>.

Une des difficultés majeure du texte est liée à l'alternance des interventions entre Dieu et le prophète. La stratégie de communication entre Dieu et son peuple est complexe et s'exprime, principalement, par le jeu des pronoms personnels. Au verset 1, Dieu s'adresse au prophète. Celui-ci reste silencieux. On peut considérer qu'au verset 2, Dieu expose au prophète la « fausseté » du peuple. Le peuple est désigné à la troisième personne (singulier pour l'approche collective (le peuple) et pluriel (les membres du peuple)). Au niveau des versets 3 à 7, on assiste à un dialogue entre Dieu et le peuple. Dieu s'exprime à la première personne du singulier. Du verset 8 au verset 12, le thème du jeûne disparaît. C'est le prophète qui expose au peuple les conséquences positives d'une vie droite, orientée vers le frère. Le prophète s'adresse au peuple à la seconde personne du singulier ou du pluriel. Dieu, désigné comme « le Seigneur », n'intervient plus directement. A la première personne du singulier, succède la troisième personne. Enfin, au niveau des deux derniers versets, dans lesquels apparaît le thème du sabbat, on retrouve le dialogue entre Dieu et le peuple avec l'emploi de la première personne du singulier. Ces éléments seront étudiés et discutés, lorsque sera abordée l'analyse syntaxique. En effet, les différents témoins textuels ne s'accordent pas toujours, quant à l'emploi des pronoms personnels. Les divergences observées peuvent alors avoir un retentissement sur la théologie du texte.

C'est d'une véritable stratégie de communication entre Dieu et son peuple dont il est question, d'une pédagogie divine qui se conclut par la promesse du salut. Enfin, dans ce chapitre, il n'est pas question de châtement. Rien n'est précisé quant à ce qu'il adviendra au peuple s'il ne suit pas les recommandations du Seigneur, à la différence de ce qui apparaît dans d'autres passages du corpus isaïen.

---

<sup>88</sup> Ex 20,8-11.

<sup>89</sup> Dans la période qui suit le retour de déportation, les autorités religieuses judéennes doivent donc trouver un autre fondement de l'identité nationale. C'est à ce moment que naît le concept de « communauté d'Israël », ce dont témoignent les textes de la législation mosaïque qui sont mis en forme : le culte de Yahveh devient alors le fondement de l'existence de cette nouvelle structure, le ciment de l'identité judéenne. C'est à ce moment clé aussi que les rédacteurs de cette législation élaborent une histoire du passé de la communauté, depuis les patriarches jusqu'à la chute de la monarchie, et forgent ainsi une ascendance commune à tous ces membres. C'est la naissance d'une définition ethnique des Judéens et du système des douze tribus, formant le peuple et dont les ancêtres éponymes descendent des douze fils de Jacob, qui trouve alors sa forme définitive. (MIMOUNI S., p.271)

Après cette présentation générale du texte et de sa situation dans le corpus isaïen, nous allons aborder brièvement l'approche structurale.

### 3.2. Approche structurale d'Is 58.

La détermination de la structure du texte peut faire l'objet d'approches différentes, parfois complémentaires. Ainsi l'approche « poétique » repose sur les règles de la poésie hébraïque de l'hébreu ancien. Elle a retenu l'attention de divers commentateurs, Kosmala<sup>90</sup> en particulier. La détermination de la structure est alors basée sur l'unité élémentaire<sup>91</sup>. Elle conduit Komala à proposer une construction différente du texte, en lien avec la symétrie attendue d'un poème type. Cette approche présente l'inconvénient de contraindre fortement le texte.

Smith privilégie une autre stratégie, en considérant l'unité de style des chapitres 58 et 59. Il identifie une structure concentrique en Is 58,1b-59,20. Il considère que ces versets forment un seul et même poème, constitué de cinq strophes (Is 58, 1-5, Is 58, 6-14, Is 59, 1-8, Is 59, 9-15a, Is 59, 15b-20)<sup>92</sup>. Les arguments en faveur de cette hypothèse intègrent, selon lui, des éléments de vocabulaire, des éléments anthropologiques avec la désignation de différentes parties du corps et la fonction importante des deux racines צום et שבט. Smith propose alors un découpage du texte en deux parties pour le chapitre 58. La première partie, à tonalité négative, comprend les cinq premiers versets et la seconde partie, à tonalité positive, les versets 6 à 14.

L'approche dite « syntaxique » s'appuie sur les éléments propres à la syntaxe. Elle conduit à diviser le texte en trois parties d'inégales longueurs. La première est constituée par les deux premiers versets du chapitre dans lesquels s'exprime le Seigneur. La deuxième partie comprend les versets 3 à 7a. Il s'agit d'un dialogue entre le peuple et Dieu. A la question du peuple, répond l'argumentation pédagogique de Dieu, avec l'emploi de particules qui rythment le texte. La troisième partie s'étend du verset 7b au verset 14. Elle est structurée sur l'alternance protase (proposition conditionnelle) / apodose (conséquence de l'acte).

Enfin, l'approche thématique conduit à une division du texte en quatre parties d'inégale importance. La première partie, qui peut constituer une introduction, se limite au verset 1. C'est le message du Seigneur que doit annoncer, lancer le prophète, à la face du peuple d'Israël, à la maison de Jacob. La seconde partie est constituée des versets 2 à 7. Elle correspond à l'intervention du Seigneur, qui s'exprime en son nom propre. On y retrouve des éléments plus spécifiques au procès (déclaration, interrogation, réquisitoire rejetant toute compensation rituelle)<sup>93</sup>. Cette partie est unifiée autour du thème du jeûne et met l'accent sur la dimension horizontale de la relation avec le prochain comme nous l'avons mentionné précédemment. La troisième partie (versets 8 à 12) intéresse la restauration de la relation avec le Seigneur (dimension verticale). Cette restauration intervient pour celui qui suit son enseignement et ses préceptes de justice, qui unifie son être en mettant en accord ses pratiques culturelles externes avec une conversion profonde. La recherche du Seigneur est indissociable de la pratique de la charité envers le prochain. Enfin, la dernière partie, qui fait aussi office de

---

<sup>90</sup> KOSLAMA H., *Form and structure of Isaiah 58*, p.136 et suivantes.

<sup>91</sup> L'unité élémentaire est constituée soit d'un mot, d'une unité de pensée homogène. Pour plus d'information sur les règles de la poésie hébraïque, voir KOSMALA H., *Form and Structure in Ancient Hebrew Poetry*, *Vetus testamentum*, 14/4, p.423-444 et 16/2, p.152-180).

<sup>92</sup> SMITH P.A., *Rhetoric and redaction in Trito-Isaiah : the Structure, Growth and Authorship of Isaiah 56-66*, *Vetus testamentum supp*, 62, p.101.

<sup>93</sup> VERMEYLEN J., *YHWH en litige avec son peuple, une lecture d'Isaïe 1, 2-20*, p.167.

conclusion, s'articule autour du sabbat. C'est sur la base de cette structure que nous avons établi le plan que nous allons suivre.

#### 4. A propos de l'étude.

##### 4.1. Délimitation du « champ d'expérience ».

Cette thèse n'est pas un travail de critique rédactionnelle du texte d'Is 58. Il ne s'agit pas de déterminer si l'ordre des versets correspond à celui d'un hypothétique texte primitif et si nous pouvons trouver les traces de plusieurs remaniements successifs. Des auteurs se sont risqués sur ce sujet à partir du texte hébreu, en lui appliquant les règles de la poésie hébraïque. C'est notamment le cas de Kosmala, comme nous l'avons vu. Ses conclusions le conduisent à envisager une modification de l'ordre des versets et à supposer, voire identifier, des éléments lacunaires. Outre le fait que l'accord des différents témoins textuels quant à l'ordre des versets n'incite pas à modifier le texte, tel n'est absolument pas l'objectif de ce travail dont le point de départ est le texte hébreu transmis par le TM.

Il ne s'agit pas davantage d'une étude sur la LXX d'Isaïe. Les éléments propres au texte de la LXX qui apparaissent en Is 58 sont bien-sûr mentionnés, mais il ne convient pas d'en tirer des conclusions valables pour l'ensemble de la version grecque du livre d'Isaïe. Pour cela, il existe d'autres études telles que celles de Seeligmann ou de Troxel. La même remarque vaut pour l'étude de la Vulgate. En ce qui concerne la Vetus latina, seule l'étude du vocabulaire et de la syntaxe du chapitre 58, à travers les différents textes qui nous sont parvenus, est prise en compte. Là encore, il ne s'agit pas de tirer des conclusions générales pour l'ensemble du corpus isaïen. Enfin, pour le Targum, seule nous intéresse la paraphrase propre à ce chapitre. Là encore, il n'est pas question d'extrapoler les remarques formulées sur le texte à l'ensemble du corpus targumique isaïen. Notre approche s'inscrit dans une autre perspective, celle d'un texte en mouvement, à travers les différentes traductions qui intéressent une péricope donnée.

Il ne s'agit pas non plus d'une étude exégétique approfondie du texte, même si certains points abordés intéressent l'exégèse.

Ayant précisé, peut-être un peu longuement, ce qui ne fait pas l'objet de cette thèse, nous présentons la méthodologie, un peu atypique, propre à notre approche. Les objectifs de notre travail sont précédés de quelques considérations sur la traduction et sur le choix de la péricope.

##### 4.2. A propos de la traduction.

L'établissement d'une traduction fidèle, que d'aucuns qualifient parfois de servile, mais qui reflète la préoccupation de rendre un texte le plus conforme possible au « texte source », avec les limites inhérentes à ce choix de traduction, peut amener à une syntaxe discutable dans la langue « cible » (langue de traduction). Un extrême souci de fidélité au texte source comporte bien-sûr l'écueil de ne pas disposer de la syntaxe équivalente dans la langue de traduction. Le choix du vocabulaire reflète aussi cette préoccupation, de même que l'ordre des mots. L'étude des différentes traditions textuelles qui constituent la Vetus latina contribue à mettre en évidence ces différents éléments. Ainsi, devant les multiples traductions de la LXX, Jérôme a alors préféré se référer au « texte source », que constitue le texte hébreu auquel il avait accès, pour établir sa traduction.

Les différentes traductions constituent donc les témoins d'un texte en mouvement, en évolution, pour s'adapter à un auditoire particulier voire singulier, à des impératifs tant d'ordre juridique que socioculturel. En effet, les contraintes qui s'exercent sur un peuple nomade ne sont pas de même nature que celles qui s'exercent sur une population sédentaire, vivant dans une ville aux échanges commerciaux nombreux, avec une législation contraignante, faisant appel à l'écrit. La LXX d'Isaïe en est un excellent exemple. Il est donc intéressant d'étudier comment évolue le vocabulaire à travers les différents témoins textuels (termes qui intègrent de nouveaux sens, « création » de mots sur la base d'un caractère audiophonique, ...) et comment il s'adapte alors à une situation dynamique. Les nuances relevées en termes de vocabulaire (choix des verbes, des substantifs, des adverbes et autres particules) sont rendues obligatoires par le langage cible, qui possède son propre référentiel et ses propres règles. Enfin, la syntaxe fait aussi l'objet de modifications (construction des verbes, recours à des subordonnées relatives, expression de la comparaison et de la possession...).

Cette étude se veut donc aussi une contribution à une mise en relief de l'histoire du texte, à travers la traduction des hapax, des mots rares, des équivalences uniques, la reprise de techniques d'intensification, comme le recours à des doublons de vocabulaire pour traduire une même réalité.

#### 4.3. Sur le choix de la péricope.

La première raison est qu'il n'existe que peu de travaux portant spécifiquement sur Is 58. L'étude de ce chapitre comporte au mieux quelques pages dans les différents commentaires et monographies, qu'il s'agisse du commentaire de Blenkinsopp<sup>94</sup>, de celui plus récent de Maréchal<sup>95</sup> ou encore de la monographie de Vermeulen<sup>96</sup>. Seul le commentaire de Koole<sup>97</sup> fait l'objet d'une analyse plus complète. En termes de critique textuelle, Barthélémy ne mentionne pas Is 58<sup>98</sup>. Enfin, De Waard ne s'attache pas non plus à ce chapitre<sup>99</sup>. Le « champ d'investigation », permettant de parcourir une période qui s'étend du 3<sup>ème</sup> siècle avant Jésus-Christ jusqu'au 5<sup>ème</sup> siècle avec le Targum de Jonathan, s'avère donc relativement inexploré.

La deuxième raison est un intérêt pour le corpus isaïen et la période postexilique. Is 58 constitue une unité et aborde un thème peu courant dans le livre d'Isaïe, celui du jeûne. Il présente un indéniable intérêt pour une étude de critique textuelle, en permettant une analyse approfondie du vocabulaire, appartenant à des champs lexicaux variés.

Enfin, ce texte permet aussi d'introduire le thème de l'inadéquation du comportement humain face aux exigences divines, qui se traduit par une rupture de la relation avec Dieu. En effet, celui-ci n'intervient plus dans la vie de son peuple. C'est le silence de Dieu. Cependant, le prophète est là pour rétablir cette relation, pour servir d'intermédiaire. C'est aussi une période d'éducation. Puis se présente le temps de la restauration de la relation, conditionnée par la satisfaction des exigences divines. Deux champs lexicaux opposés interviennent donc dans le texte, respectivement représentés par celui du péché et de la transgression et celui du

---

<sup>94</sup> BLENKINSOPP J., *Isaiah 56-66. A new translation with introduction and commentary.*

<sup>95</sup> MARECHAL Y., *Le Livre d'Isaïe ou l'expérience du salut.*

<sup>96</sup> VERMEULEN J., *Le Livre d'Isaïe, une cathédrale littéraire.*

<sup>97</sup> KOOLE J.L., *Isaiah 56-66.*

<sup>98</sup> BARTHELEMY D., *Critique textuelle de l'Ancien Testament.*

<sup>99</sup> DE WAARD J., *A Handbook of Isaiah.*

salut et de la justice, objectivé par l'emploi de métaphores explicites comme la gloire de Dieu, la lumière ou encore l'héritage.

#### 4.4. Les objectifs de ce travail.

Les principaux objectifs de la thèse correspondent à :

- la mise en évidence des différences en termes de vocabulaire entre les témoins textuels,
- l'identification et l'étude des mots rares et des équivalences uniques, avec leur impact sur le sens du texte,
- l'établissement du degré de fidélité au texte source (texte hébreu/Vulgate, LXX/Vetus latina, texte hébreu/Targum, LXX/Targum, ...) (dépendance éventuelle des textes entre eux),
- la mise en évidence des perspectives théologiques du traducteur/rédacteur,
- la confrontation des conclusions établies pour ce chapitre avec les résultats mis en évidence dans les études portant sur l'ensemble du corpus isaien, en termes de vocabulaire, de syntaxe.
- le suivi de l'évolution du texte dans des milieux socioculturels variés, à des époques différentes.

#### 4.5. A propos de la méthodologie.

Le plan retenu autorise une approche structurée et aisément compréhensible pour le lecteur, tout en donnant force et cohérence à l'ensemble. Il est rendu possible par l'existence de champs lexicaux distincts, dans les différentes parties du texte que nous avons délimitées.

Après une présentation générale des différents témoins textuels, nous structurons notre étude en quatre parties. Le premier verset fait l'objet du premier chapitre. Le deuxième chapitre, unifié autour de la thématique des pratiques pénitentielles observées par le peuple, comporte l'étude des versets 2 à 7. Le troisième chapitre intéresse les versets 8 à 12, qui exposent les conditions nécessaires au rétablissement de la relation avec le Seigneur. Enfin, le dernier chapitre met l'accent sur le respect du sabbat. Chaque chapitre suit le même plan avec la traduction des différents témoins textuels, une analyse comparative qui associe une brève approche statistique<sup>100</sup> à une analyse syntaxique et lexicale, le retentissement de l'emploi de termes rares voire de hapax sur la traduction, les omissions et les ajouts et enfin, les perspectives théologiques. Une synthèse récapitule les différents éléments mis en évidence. Enfin, les références bibliographiques relatives à chaque témoin textuel sont limitées à celles qui présentent un intérêt pour le chapitre 58.

---

<sup>100</sup> L'approche statistique montre à la fois son intérêt et ses limites. Elle permet notamment de mettre en évidence la fidélité du traducteur au texte tant sur le plan syntaxique que sur celui du vocabulaire. En termes de limites, il est évident qu'il existe des biais qui ne font pas l'objet de notre étude, mais qui se doivent d'être mentionnés. Il est impossible d'établir ou même simplement de vérifier si chaque traducteur disposait du même « texte source ». Intuitivement, il est possible d'opter pour une réponse négative. En effet, les divergences sont parfois importantes entre les textes.



## Chapitre 1 : La mission du prophète (Is 58,1)

Le verset introductif intéresse l'avertissement que le seigneur adresse à son peuple, par l'intermédiaire du prophète.

### 1. Traduction et analyse du texte.

#### 1.1. Le texte hébreu.

1 TM	קרא בגרון אל-תחשך כשופר הרים קולך והגד לעמי פשעם ולבית יעקב חטאתם	<i>Crie avec la gorge, ne retiens pas, Comme le cor, lève ta voix Fais connaître à mon peuple leur faute</i>
1 1Q	קרא בגרון אל תחשוך כושפר הרם קולכה והגד לעמיה פשעיהמה ולבית יעקוב חטאותמה	<i>(TM) / leurs fautes (1QIs<sup>a</sup>) Et à la maison de Jacob leurs péchés</i>

Approche statistique.

Les deux textes comportent un total de treize mots. On retrouve quatre verbes et sept substantifs. Seuls un verbe (חשך) et deux substantifs (גרון et שופר) font figure de termes rares au sein du corpus isaïen.

Analyse syntaxique.

L'analyse syntaxique appelle peu de commentaires. Le verset compte quatre brèves propositions indépendantes, comme c'est le cas pour traduire l'ordre et mettre l'accent sur l'autorité de celui qui s'exprime. L'emploi de l'impératif confirme cette analyse. La défense s'exprime au moyen de l'imparfait. La troisième proposition comporte un comparateur introduit par la préposition כ.

Analyse morphologique et lexicale.

Analyse des verbes.

Tous les verbes sont employés à la deuxième personne (ms). Trois sont à l'impératif (qal קרא, hifil הרים, hiphil והגד). Seul un verbe, précédé de la particule vétitive אל, est à l'imparfait qal (תחשך) et a valeur d'interdiction.

Le verbe קרא est un verbe très fréquent du corpus isaïen (quatre-vingt-six occurrences). Les verbes רום et נגד sont également d'un emploi courant (respectivement vingt-cinq et trente-six occurrences). La racine רום se retrouve notamment en Is 40,9 (également à l'impératif hiphil). Seul le verbe חשך est rare dans le livre d'Isaïe. En effet, à l'exception d'Is 58,1, on le retrouve seulement en Is 14,6 et 54,2.

Analyse des substantifs.

Le vocabulaire appartient majoritairement au champ lexical de la transgression (פשע, חטאת). Ces substantifs sont fréquents dans le corpus isaïen. Si on recense dix-neuf occurrences de פשע<sup>101</sup>, le mot חטאת est, quant à lui, employé à douze reprises<sup>102</sup>. Les deux

<sup>101</sup> Is 1,2.28 ; 24,20 ; 43,25.27 ; 44,22 ; 46,8 ; 48,8 ; 50,1 ; 53,5.8.12 ; 57,4 ; 58,1 ; 59,12.13.20 ; 66,24.

substantifs sont associés dans quatre versets du corpus isaïen<sup>103</sup>. Il existe une différence entre les mots, en termes de gravité. La racine **נָפַח** désigne la catégorie la moins grave de péché. Elle s'applique indifféremment à tous les types de péchés (social ou rituel, volontaire ou involontaire). Elle recouvre l'idée de déviance ou d'égaré hors du bon chemin tracé par Yahvé, la sortie de l'ordre établi. Le même mot vise le châtement lié au péché ou à l'expiation. **פָּשַׁע** revêt un caractère plus grave. Il est généralement mis en rapport avec des images de révolte ou de rébellion. Il traduit l'idée d'un délit, d'une atteinte au droit. Il paraît inclure la sanction juridique normalement liée au délit, avec non pas l'annulation d'actes mauvais mais leurs conséquences<sup>104</sup>.

Nous verrons que cette idée s'inscrit bien ici dans la logique du texte, dans la mesure où il est question de salut, de rédemption, de guérison, en lien avec le respect des recommandations de Yahvé.

Il existe encore d'autres substantifs utilisés en hébreu pour décrire la transgression, tels que **עוֹן**<sup>105</sup> ou encore **הַמָּס** (vol, violence, injustice). Lorsqu'il est question de faute, de transgression, le texte hébreu associe souvent deux substantifs différents, appartenant au même champ lexical. L'association la plus fréquente retrouvée dans le corpus isaïen est représentée par le binôme **הַמָּס/תָּעוֹן**<sup>106</sup>.

Seul le substantif **גָּרוֹן** est un mot rare dans le texte hébreu, puisqu'il n'apparaît qu'à huit reprises dans l'ensemble du corpus vétérotestamentaire (uniquement dans les psaumes et dans la littérature prophétique)<sup>107</sup>. Il figure seulement à deux reprises dans le corpus isaïen. Le sens courant de ce mot est « gosier ». Cependant, il peut aussi avoir le sens de cou (Is 3,16 ; Ez 16,11).

Le substantif **שׁוֹפָר**, qui désigne un instrument de musique dont le son est particulièrement grave, est rare dans le corpus isaïen, avec seulement trois occurrences (Is 18,3 ; 27,13 ; 58,1). En Is 27,13, le contexte est celui du rétablissement du peuple élu dans sa relation avec Dieu. En Is 18,3, le contexte est celui de l'avertissement, de la mise en garde.

En revanche, le substantif **קוֹל** est très fréquent. Il est utilisé ici avec son sens le plus courant de « voix ». **עַם**, employé au singulier avec le suffixe 1s, est le substantif le plus courant pour désigner le peuple de Dieu. Un autre substantif est utilisé pour désigner les nations étrangères, comme nous le verrons dans le verset suivant.

Seules des différences mineures apparaissent entre le TM et 1QIs<sup>a</sup>. En 1QIs<sup>a</sup>, quatre mots comportent une modification par rapport au texte de la BHS. En revanche, la structure du texte est identique. Pour un mot, la voyelle finale du suffixe 1cs est suivie d'un **א**. Pour les trois autres mots, les suffixes pronominaux 2ms et 3mp comportent une désinence en **מה** ou **המה**.

<sup>102</sup> Is 3,9 ; 6,7 ; 27,9 ; 30,1(bis) ; 40,2 ; 43,24.25 ; 44,22 ; 58,1 ; 59,2.12.

<sup>103</sup> Is 43,25 ; 44,22 ; 58,1 ; 59,12.

<sup>104</sup> VERMEYLEN J., *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance*, p.61.

<sup>105</sup> Is 1,4 ; 5,18 ; 6,7 ; 13,11 ; 14,21 ; 22,14 ; 26,21 ; 27,9 ; 30,13 ; 33,24 ; 40,2 ; 43,24 ; 50,1 ; 53,5.6.11 ; 57,17 ; 59,2.3.12 ; 64,5.6.8 ; 66,7(bis).

<sup>106</sup> Is 6,7 ; 27,29 ; 40,2 ; 43,24 ; 59,2.12.

<sup>107</sup> Ps 5,10 ; 69,4 ; 115,7 ; 149,6 ; Is 3,16 ; 58,1 ; Jr 2,25 ; Ez 16,11.

La présence de la lettre **א** à la fin d'un mot, fréquente dans les manuscrits de Qumrân, n'en modifie pas le sens. Quant à la présence de la lettre **ה**, elle permet de différencier la forme suffixe de la deuxième personne masculin singulier (2ms) de celle de la deuxième personne féminin singulier (2fs). C'est ce que l'on observe avec le mot קולכה. Il s'agit donc bien ici de la forme masculin singulier (ms), ce qui est en accord avec le texte vocalisé. Le suffixe 2ms est « ה » alors que le suffixe 2fs serait « הַ ».

En revanche, on observe une différence portant sur le nombre en 1QIs<sup>a</sup> avec les mots חטאותמה et פשעיהמה. En effet, là où le TM comporte un substantif au singulier et un substantif au pluriel, le texte de Qumrân comporte les mêmes substantifs, mais employés au pluriel (harmonisation). Blenkinsopp propose de retenir la version du TM<sup>108</sup>, sans pour autant justifier sa position. Nous verrons, avec l'étude du texte grec et du texte latin, que la LXX et la Vulgate sont en accord avec le texte de 1QIs<sup>a</sup>. La présence de la lettre **ה** à la fin du mot, alors que la distinction entre masculin et féminin ne se pose pas pour le pluriel, peut surprendre. En effet, dans l'hébreu attesté par le TM, la terminaison suffixe 3mp est normalement ם, alors que la terminaison suffixe 3fp est ך. A ce propos, on peut souligner que le suffixe 3mp המה est fréquent à Qumrân. Il correspondrait, du point de vue morphologique, au pronom indépendant (3mp) המה « eux ».

Il est intéressant de mentionner la discordance qui existe au niveau des substantifs dans la seconde partie du verset entre le singulier et le pluriel. En effet, là où on attendrait un suffixe masculin singulier, se trouve à deux reprises, un suffixe masculin pluriel, « mon peuple » et « la maison de Jacob » étant alors considérés comme des collectifs<sup>109</sup>.

TM

forme	substantif	genre	nombre	suffixe	sens
לעמי	עם	m	s	1s	à mon peuple
פשעם	פשע	m	s	3mp	leur crime, (faute)
ולבית	בית	m	s	-	et à la maison
חטאתם	חטאת	f	p	3mp	leurs péchés

1QIs<sup>a</sup>

forme	substantif	genre	nombre	suffixe	sens
לעמיא	עם	m	s	1s	à mon peuple
פשעיהמה	פשע	m	p	3mp	leurs crimes, (fautes)
ולבית	בית	m	s	-	et à la maison
חטאותמה	חטאות	f	p	3mp	leurs péchés

Koole souligne qu'en Is 43,25, le substantif « péché », employé au pluriel, est également mis en parallèle avec le substantif « faute », employé aussi au pluriel :

אֲנֹכִי אֲנֹכִי הוּא מִחָה פְּשָׁעֶיךָ לְמַעַנִּי וְחַטְאֹתֶיךָ לֹא אֲזַכֵּר<sup>110</sup>.

En Mi 3,8, les deux substantifs sont également associés, mais au singulier :

לְהַגִּיד לְיַעֲקֹב פְּשָׁעוֹ וּלְיִשְׂרָאֵל חַטְאֹתָיו

<sup>108</sup> BLENKINSOPP J., p.175, n.a.

<sup>109</sup> JOÜON P., § 135b, p.413.

<sup>110</sup> KOOLE J.L., p.123.

Il s'agit bien du procédé, courant en hébreu, qui consiste à associer deux termes différents, ayant le même sens pour accentuer l'aspect d'une situation, ici celle de la transgression. La même remarque peut être faite pour d'autres versets du corpus isaïen<sup>111</sup>.

Dans le TM, la juxtaposition des deux substantifs au singulier עַם « peuple » et פֶּשַׁע « faute » intervient encore en Is 53,8. Enfin, עֲשֵׂה est aussi employé au singulier en 59,20.

Synthèse.

L'analyse de ce verset met en évidence le recours à un vocabulaire courant. Seules des différences mineures existent entre le TM et 1QIs<sup>a</sup>. Les sonorités du texte hébreu évoquent une atmosphère lourde de menaces, suggèrent l'avertissement. Seuls figurent deux mots rares dans le corpus isaïen, les substantifs שׁוֹפָר et גְּרוֹן. L'appartenance divine du peuple est objectivée par le suffixe 1s.

## 1.2. La Septante.

ἀναβόησον ἐν ἰσχύι καὶ μὴ φείσῃ ὡς σάλπιγγα ὑψώσον τὴν φωνήν σου καὶ ἀνάγγειλον τῷ λαῷ μου τὰ ἀμαρτήματα αὐτῶν καὶ τῷ οἴκῳ Ἰακωβ τὰς ἀνομίας αὐτῶν	<i>Pousse un grand cri avec force et ne [te] ménage pas, Comme une trompette élève ta voix Et annonce à mon peuple leurs fautes Et à la maison de Jacob leurs violations de la loi.</i>
--	---

Approche statistique.

Le texte grec comporte vingt-sept mots (quatre verbes dont trois à l'impératif et un au subjonctif et sept substantifs). Les autres mots correspondent à des particules ou des articles. Figure également un nom propre. Un substantif et un verbe appartiennent au registre des mots rares du corpus isaïen.

Analyse syntaxique.

L'analyse syntaxique n'appelle aucun commentaire particulier. Les propositions sont brèves. La formulation de l'ordre fait appel à l'impératif. La défense est classiquement exprimée au moyen d'un subjonctif aoriste, précédé de la particule μή.

Analyse morphologique et lexicale.

Analyse des verbes.

Le verbe ἀναβόησον (impératif aoriste actif 2s), est un verbe rare dans le corpus isaïen. Il se retrouve seulement à deux reprises (Is 57,13 et Is 58,1). On peut déjà souligner la présence du verbe βοάω au verset 9. Au niveau de ce premier verset, le recours au verbe préfixé (préfixe ἀνα) permet d'accentuer l'intensité sonore.

Le verbe φείσῃ (subjonctif aoriste moyen 2s), se retrouve à seulement cinq reprises<sup>112</sup> dans l'ensemble du corpus isaïen. Il possède le sens de « retenir ».

<sup>111</sup> Is 44,22 ; Is 59,1.

<sup>112</sup> Is 13,18 ; 14,6 ; 54,2 ; 58,1 ; 63,9.

Le verbe ὑψωσον (impératif aoriste 2s), est un verbe plus fréquent du corpus isaïen (vingt-cinq occurrences). Il peut être traduit par « élever ».

Enfin, le verbe ἀνάγγειλον (impératif aoriste actif 2s), fait également partie des verbes courants. S'il possède le sens d'annoncer, il contient également la notion d'apporter une réponse. C'est le second verbe de ce verset qui comporte le préfixe ἀνα. Ici, c'est le caractère d'urgence qui est accentué. Outre l'aspect intensif lié à la forme préfixée, s'exprime aussi un parallélisme dans la formulation avec le premier stique du verset.

#### Analyse des substantifs.

Le substantif ἰσχύι (dms), dont le sens est « force », fréquent dans le corpus isaïen (trente-cinq occurrences), n'appelle pas de commentaires particuliers.

A l'inverse, le substantif σάλπιγγα (afs) est un terme rare dans le corpus isaïen<sup>113</sup>. Il est déjà intéressant de souligner des modifications mineures d'un manuscrit à l'autre. Par exemple, les manuscrits A, Q et C comportent σάλπιγγα (soulignant ainsi la correspondance entre « voix » et « trompette ») alors que les manuscrits B et L comportent σάλπιγγι (datif instrumental : « comme une trompette »). Le manuscrit S avec σάλπιγγος recourt au génitif elliptique. Les mots τὴν φωνήν sont alors sous-entendus ce qui conduit à la traduction : « comme [le son] d'une trompette ».

Le substantif λαῶ (dms), accompagné ici de l'article défini τῷ et de l'adjectif possessif μου (g1s), est très fréquent (cent cinq occurrences). A la différence du substantif ἔθνος que l'on retrouve également à de nombreuses reprises dans le corpus isaïen (cent deux occurrences), il est habituellement utilisé, au singulier, pour désigner le peuple de Dieu. C'est bien le cas au niveau de ce verset. ἔθνος, employé souvent au pluriel, désigne fréquemment les nations étrangères<sup>114</sup>.

Le substantif ἁμαρτήματα (anp), accompagné ici de l'article défini τὰ et du pronom personnel (g3p) αὐτῶν, est rare dans le corpus isaïen<sup>115</sup>. Le vocabulaire classique de la transgression fait plutôt appel à des substantifs comme ἁμαρτία (trente-six occurrences dans le corpus isaïen). L'emploi du pronom personnel au pluriel avec un référent au singulier pose question. On aurait attendu αὐτοῦ (g3s). La difficulté est résolue en considérant le peuple comme un collectif.

Le substantif ἀνομίας (afp), employé avec l'article défini τὰς et le pronom personnel αὐτῶν (g3p) appartient comme le précédent au champ lexical de la transgression. Il est en revanche plus fréquent avec vingt-quatre occurrences. Le terme est formé sur le substantif νόμος (loi). Il intègre donc la notion d'illégalité. La même remarque que pour le substantif précédent peut être faite à propos de l'emploi du pronom personnel au pluriel. Là encore, il faut considérer la « maison de Jacob » comme un collectif.

Le manuscrit S comporte τὰ ἀνομήματα<sup>116</sup>, qui recouvre la même idée de violation de la loi, d'illégalité, de faute. On peut encore souligner que, dans la LXX, plusieurs dérivés de

---

<sup>113</sup> Is 18,3 ; 27,13 ; 58,1.

<sup>114</sup> Par exemple, en Is 2,2 ; 5,26.

<sup>115</sup> Is 40,2 ; 58,1 ; 59,2.

<sup>116</sup> Equivalence unique dans la LXX, en Jos 24,19.

νόμος servent à traduire le vocabulaire du péché ou de la transgression tel que ἀνόμημα (Lv 20,14, ...). Cette hypothèse déjà ancienne se vérifie au niveau d'Is 58,1.

L'association des deux substantifs, ἀμάρτημα et ἀνομία, ne se retrouve qu'une seule fois dans l'ensemble du corpus isaïen. En revanche, ἀμάρτημα est associé à ἁμαρτία en Is 40,2 ; 59,2. L'association la plus fréquente des termes relatifs à la transgression fait appel à ἀνομία et ἁμαρτία<sup>117</sup>.

Synthèse.

A l'exception des substantifs σάλπιγξ et ἀμάρτημα, le vocabulaire de ce verset appartient au vocabulaire courant du corpus isaïen. Les termes utilisés pour la transgression intègrent une dimension en rapport avec la légalité de la situation. Le choix des verbes préfixés permet d'accentuer l'aspect d'une situation (caractère sonore ou degré d'urgence) et crée un parallélisme stylistique entre les deux stiques du verset. L'appartenance divine du peuple est objectivée par l'adjectif possessif μου.

### 1.3. La Vetus latina.

X	Exclama in vigore et ne peperceris exalta ut tuba vocem tuam et adnuntia plebi meae facinora ipsorum et domui Iacob delicta eorum
K	Exclama in fortitudine et noli parcere sicut tuba exalta vocem tuam adnuntia plebi meae peccata ipsorum et domui Iacob facinora eorum <i>Exclama in fortitudine et noli parcere sicut tuba exalta vocem tuam adnuntia plebi tuae delicta ipsorum et domui Iacob facinora ipsorum</i>
E	Exclama vehementer et ne parcas sicut tuba exalta vocem tuam et nuntia populo meo peccata eorum et domui Iacob iniquitates eorum <i>Exclama in virtute</i>
O	Clama in fortitudine et ne parcas quasi tuba exalta vocem tuam et adnuntia populo meo peccata eorum et domui Iacob iniquitatem eorum.

Approche statistique.

Les textes X et O comportent vingt-deux mots, alors que les textes K et E en comptent vingt et un. Tous les textes comportent quatre verbes, sept substantifs et un nom propre, à l'exception du texte E qui compte seulement six substantifs.

Analyse syntaxique.

L'analyse syntaxique n'appelle pas de commentaires particuliers. Les propositions sont brèves et les verbes à l'impératif traduisent l'ordre. Dans le texte X, l'expression de la défense est classiquement exprimée par le subjonctif parfait (subjonctif prohibitif)<sup>118</sup>, précédé de la particule *ne*. Les textes E et O comportent le subjonctif présent. Seule la tradition textuelle K fait exception et retient la locution composée de *noli* et de l'infinitif présent.

L'expression de la comparaison fait appel à des particules différentes en fonction des témoins textuels. Le texte X retient *ut*, les textes K et E font appel à *sicut* et le texte O comporte *quasi*. Ces particules sont suivies de l'ablatif.

<sup>117</sup> Is 5,18 ; 6,7 ; 27,9 ; 44,22 ; 50,1 ; 53,5 ; 59,3.12.

<sup>118</sup> FRANÇOIS G., Grammaire latine, p.253.

La différence dans l'ordre des mots fait porter l'accent sur le verbe ou sur le comparateur. Seul le texte X fait précéder le comparateur par le verbe, peut-être pour créer un parallélisme avec le verbe introductif du verset *exclama*.

Analyse morphologique et lexicale.

Analyse des verbes.

Le verbe introductif du verset diffère en fonction des témoins textuels. Le verbe *exclamo* figure dans trois textes (X, K, E), alors que le verbe *clamo* est retenu dans la seule tradition O. Si le sens du verbe est identique, le recours à *exclamo* constitue une manière d'exprimer l'intensification (avec le préfixe *ex* dont le sens est « hors de »). Il y a alors renforcement du sens du verbe simple. La même remarque peut être faite en ce qui concerne le verbe composé *adnuntio*. Seul le texte E comporte le verbe simple *nuntio*. Les formes du verbe *parco* (*peperceris, parcas, noli parcere*) sont des équivalents du verbe grec *φείδομαι*. Comme nous le verrons dans la traduction de la Vulgate, Jérôme retient *cesses*. Enfin, le verbe *exalta* (impératif 2s) est une constante des différentes traditions textuelles.

Analyse des substantifs.

Les principales différences entre les témoins textuels portent sur le vocabulaire du péché. L'expression de la transgression donne ainsi lieu à des traductions différentes. Cependant, une constante apparaît avec l'emploi systématique de deux termes différents pour traduire une même réalité. Ainsi, le texte X retient *facinora* et *delicta*, le texte K *peccata* et *facinora* (ou *delicta* et *facinora*), le texte E *peccata* et *iniquitates*, le texte O *peccata* et *iniquitatem* (substantif au singulier).

Une autre différence porte sur les pronoms démonstratifs. Les textes E et O optent pour *eorum*, alors qu'une variante de la tradition textuelle K privilégie *ipsorum*. Les textes X et K font appel aux deux pronoms<sup>119</sup>.

Seules les traditions textuelles X et K font appel au substantif *plebi* (dfs). Les autres traditions retiennent *populo* (dms). Il existe une différence de sens entre *plebs* et *populus*. En effet, *plebs* est utilisé pour souligner la différence entre le peuple, voire le bas-peuple et l'aristocratie. En revanche, cette distinction n'intervient pas dans le substantif *populus*. Ce terme a aussi le sens de peuple, mais au sens d'un ensemble d'êtres humains habitant un même territoire et partageant une même culture. Le substantif est accompagné de l'adjectif possessif (1s). Une variante du texte K est intéressante à prendre en compte à ce niveau, car elle introduit un changement dans le sens du texte. En effet, cette version « divergente » comporte *plebi tuae* (d2fs) en lieu et place de *plebi meae* (d1fs). Il ne s'agit alors pas du peuple de Dieu, mais du peuple auquel appartient le prophète, le peuple du prophète. On retrouve cet « artifice » en Dt 9,12 et en Ex 32,7, où Dieu se désolidarise de son peuple et emploie, en s'adressant à Moïse, l'expression « ton peuple ».

Enfin, la dernière différence porte sur le début du verset, qui cherche à rendre l'intensité sonore. Plusieurs substantifs ou adverbe apparaissent en fonction des versions. On trouve *in*

---

<sup>119</sup> Pour mémoire, *ipse* met en relief, en son identité propre, la personne ou la chose qu'il représente. On peut alors traduire par « lui-même ». *Is* est assimilable à un démonstratif. Il s'agit d'un pronom doté d'une double fonction : soit il rappelle une personne, une chose dont on vient de parler, soit il annonce une personne, une chose qu'on va désigner. (FONTANIER J.M., *Le latin en quinze leçons*, p.68-69)

*fortitudine* (ablfs), *in vigore* (ablms), ou encore l’adverbe de manière *vehementer*. *Fortitudine* introduit plutôt une nuance de témérité, d’intrépidité, alors que *vigore* accentue l’aspect « énergétique », volontaire. Enfin, *vehementer* traduit l’idée d’impétuosité et comporte une notion d’agressivité. Les sens de ces différents mots sont très proches et dépendent peut-être des habitudes de rédaction du traducteur ou de sa propre perception de la réalité qu’il veut rendre. Une variante du texte E fait appel à *in virtute* (ablfs) (avec courage). L’accent est alors mis sur la force de caractère plus que sur l’intensité sonore.

Synthèse.

En termes de vocabulaire, des différences mineures s’expriment entre les traditions textuelles. Les verbes préfixés permettent de mettre l’accent sur le degré sonore. La seule différence notable intervient dans une variante de la tradition K, avec l’emploi de l’adjectif possessif 2m lors de la désignation du peuple.

#### 1.4. La Vulgate.

Clama, ne cesses ; quasi tuba exalta vocem tuam, et adnuntia populo meo scelera eorum, et domui Iacob peccata eorum.	<i>Crie, ne t’interromps pas, Comme une trompette élève ta voix Et annonce à mon peuple leurs abominations Et à la maison de Jacob leurs péchés.</i>
---	--

Approche statistique.

Le texte compte dix-neuf mots (quatre verbes, six substantifs et un nom propre). Les autres mots appartiennent au registre des particules et des pronoms personnels. Un substantif ne figure qu’à trois reprises dans l’ensemble du corpus isaïen.

Analyse syntaxique.

Comme c’était déjà le cas pour les témoins textuels précédents, l’analyse syntaxique n’appelle pas de commentaires particuliers. Les propositions sont brèves. Les verbes à l’impératif traduisent l’ordre. Alors que la formulation classique fait appel au subjonctif parfait, l’expression de la défense comporte le subjonctif présent, précédé de la particule négative *ne*.

Analyse morphologique et lexicale.

Analyse des verbes.

Le texte latin comporte quatre verbes. Trois verbes sont employés à l’impératif présent (2s) (*clama*, *exalta* et *adnuntia*) et un verbe est employé au subjonctif présent (2s) avec la particule négative « ne » (*ne cesses*). Comme nous l’avons mentionné dans l’analyse syntaxique, cette formulation est utilisée en latin pour exprimer la défense.

Le verbe *clamo* est relativement fréquent dans le corpus isaïen (vingt-six occurrences). Le verbe *cesso* est, quant à lui, peu fréquent (sept occurrences<sup>120</sup>). Il possède notamment le sens de « tarder » et celui de « s’interrompre ». C’est le second sens qu’il convient de retenir ici, compte tenu du contexte. Cependant, le premier sens qui contient un rapport au temps n’est

<sup>120</sup> Is 14,4 ; 17,3 ; 21,2 ; 24,8 ; 30,11 ; 33,8 ; 58,1.

pas incompatible, dans la mesure où il traduirait l'urgence de la situation. Enfin, ce verbe est toujours employé à la forme négative dans la Vulgate. Si le verbe *exalto* est relativement fréquent dans le corpus isaïen (vingt et une occurrences), la forme *exalta* apparaît seulement à trois reprises (Is 40,9bis ; 58,1). En Is 40,9, l'injonction, qui s'adresse à Jérusalem, est encore renforcée par l'expression *in fortitudine*. On peut aussi préciser qu'à quatre reprises, *exalto* possède *vocem* comme complément. Enfin, le verbe *adnuntio* fait également l'objet d'un emploi courant (trente-quatre occurrences). Il comporte une notion d'intensification.

#### Analyse des substantifs.

Les termes appartiennent au vocabulaire courant et n'appellent pas de commentaires spécifiques. Si le substantif *tuba* (nfs) intervient à trois reprises seulement dans l'ensemble du corpus isaïen, le substantif *vocem* (afs), employé ici avec l'adjectif possessif *tuam* (af2s), est très fréquent. La désignation du peuple fait classiquement appel à *populo* (dms). On peut insister sur les pronoms possessifs, employés au pluriel (*scelera eorum, peccata eorum*), tout en se référant à un substantif au singulier (*populo meo, domui Iacob*). Le substantif neutre *scelus* est peu utilisé dans le corpus isaïen (six occurrences) par rapport à *peccatum* (dix-huit occurrences). *Iniquitas*, autre substantif appartenant au registre de la faute, de la transgression, est encore plus fréquent dans le corpus isaïen (trente-huit occurrences, dont sept dans le seul chapitre 57). Enfin, il existe, dans la langue latine, d'autres termes pour exprimer la transgression, comme les substantifs *facinus* et *delictum* (cf *supra*). Ce dernier substantif est absent du corpus isaïen de la Vulgate.

Une variante de la Vulgate comporte l'expression *filiis Israel scelera*, en lieu et place de *domui Iacob peccata*. Cette désignation est absente du corpus isaïen. Peut-être le rédacteur a-t-il en tête cette expression lorsqu'il rédige son texte ou alors est-ce une intention théologique ?

A la différence de l'hébreu, il n'existe pas, en latin, de réelle hiérarchie dans les termes employés pour désigner la transgression. Enfin, si l'association *scelus/peccatum* figure une seule fois dans le corpus isaïen, l'association la plus fréquente fait intervenir les substantifs *peccatum* et *iniquitas*. Enfin, on trouve à trois reprises l'association *scelus/iniquitas*<sup>121</sup>.

On peut déjà indiquer que la Vulgate est en accord avec la LXX et 1QIs<sup>a</sup>, contre le TM qui comporte le singulier pour le second substantif utilisé pour désigner le péché.

#### Synthèse.

A l'exception des substantifs *tuba* et *scelus*, les termes utilisés appartiennent au vocabulaire courant du corpus isaïen. L'accent est mis sur l'intensité sonore. L'appartenance divine du peuple est objectivée par l'adjectif possessif *meo*.

#### 1.5. Le Targum.

1	נבִיא אֶכְלִי בְגִרוֹךְ לֹא חִמַּנֵּעַ כְּקֹל שׁוֹפָרָא אֲרִים קֹלֵךְ וְחִנֵּי לְעַמִּי מִרְדֵּיהוֹן וּלְבֵית יַעֲקֹב חֻבִּיהוֹן	<i>Prophète, crie avec ta gorge, ne retiens pas.          Comme une voix de trompette, élève ta voix.          Et enseigne à mon peuple leurs rébellions          et à la maison de Jacob leurs fautes.</i>
---	---	---

<sup>121</sup> Is 50,1 ; 53,5 ; 59,12.

Approche statistique.

Le texte du verset comporte un total de quinze mots, dont quatre verbes, huit substantifs différents et un nom propre. Le dernier mot correspond à la particule vétitive לָ.

Analyse syntaxique.

Le verset est constitué de phrases brèves, avec des verbes à l'impératif pour traduire l'ordre et un verbe à l'imparfait accompagné de la particule négative לֹ pour traduire la défense.

Analyse morphologique et lexicale.

Analyse des verbes.

Les verbes appartiennent au vocabulaire courant et n'appellent pas de commentaires particuliers.

Analyse des substantifs.

Les mots utilisés appartiennent majoritairement au vocabulaire courant.

Le substantif נְבִי, mot introductif du verset, permet d'identifier formellement, à défaut de l'individu lui-même (absence du nom) le destinataire du message divin, à travers sa fonction sociale. Employé à l'état emphatique, il met l'accent sur cette figure particulière qu'est le prophète.

Le substantif גֵּרֹן constitue un hapax isaien. La présence de la terminaison suffixe 2ms traduit la proximité du prophète avec son Dieu.

Le substantif שׁוֹפֵר est rare dans le Targum isaien. Il est utilisé comme comparateur pour rendre compte du niveau d'intensité sonore que doit atteindre la voix du prophète. Le substantif קָל est utilisé à deux reprises. Comme pour le substantif גֵּרֹן, la seconde occurrence comporte terminaison suffixe 2ms. La formulation devient, de ce fait, très claire (fort aspect explicatif du texte).

La terminaison suffixe 1cs (verset 1b) illustre la relation de subordination entre Dieu et le peuple (mon peuple).

La désignation des fautes reprochées au peuple fait intervenir deux substantifs différents, employés au pluriel, sans qu'il soit possible d'établir une hiérarchie entre les deux termes. L'emploi du suffixe 3mp s'explique par le sens collectif contenu dans le mot « peuple » et l'expression « maison de Jacob ».

Synthèse.

Le Targum met l'accent sur l'aspect pédagogique de l'avertissement prophétique, avec l'utilisation de la racine חָוִי. Deux termes différents interviennent pour traduire une même réalité, celle de la transgression. Le mot « prophète », en début de verset, permet d'identifier sinon le prophète, du moins sa fonction, son rôle dans la société. Le texte met en évidence

l'incapacité du peuple à communiquer directement avec Dieu. L'accent porte sur l'intensité sonore, avec le recours à des substantifs tels que « voix », « trompette » et l'emploi du verbe « crier ». Il y a analogie entre le peuple et la maison de Jacob. L'appartenance divine du peuple est objectivée par la présence du suffixe 1cs.

Synthèse globale.

Après l'établissement de la traduction des différents témoins textuels, seules apparaissent des différences mineures. Ces différences portent sur le vocabulaire, la formulation, l'ordre et le nombre des mots. Pour ce dernier point, c'est logiquement la structure de la langue qui intervient de façon majoritaire. Elle s'exprime entre les langues sémitiques et les langues indo-européennes représentées par le grec et le latin. Tous les témoins textuels reprennent la technique d'intensification du texte hébreu, pour mettre l'accent sur la transgression.

Nous abordons maintenant la deuxième partie du chapitre, représentée par l'analyse comparative.

## 2. Analyse comparative.

Dans ce premier verset, on note l'accord entre les cinq témoins textuels que constituent 1QIs<sup>a</sup>, la LXX, la Vetus latina, la Vulgate et le Targum sur l'emploi des substantifs relatifs au vocabulaire de la transgression au pluriel. Le singulier, utilisé dans le TM, met peut-être plus l'accent sur l'aspect global de la faute, alors que le pluriel laisse envisager une suite de fautes, de gravité et de conséquences inégales. Seule la tradition textuelle O de la Vetus latina retient le singulier pour le second mot désignant la faute, tout en conservant le pluriel pour le premier substantif.

Si on met en évidence une différence en termes de nombre, le vocabulaire utilisé, qui appartient au champ lexical de la transgression, n'introduit pas de changement dans le sens global du texte. Il s'agit d'un vocabulaire généraliste, qui fait appel à des termes génériques. Il est question de péché, de faute, mais rien n'est précisé à ce niveau quant à la nature de la faute. Dieu formule une accusation à l'encontre de son peuple. Deux substantifs différents sont utilisés dans les différents témoins textuels, permettant ainsi de mettre l'accent sur la gravité de la situation (accentuation de la culpabilité du peuple). Cette association, courante en hébreu, est donc reprise par les différents traducteurs/rédacteurs.

Enfin, il existe un lien de vassalité entre Dieu et le peuple. L'expression « mon peuple » est une constante des différents témoins textuels, à l'exception d'une variante de la tradition K.

### 2.1. Approche statistique.

Le texte hébreu comporte treize mots (quatre verbes et sept substantifs). Comme nous l'avons mentionné, le texte grec comporte vingt-sept mots (quatre verbes dont trois à l'impératif et un au subjonctif et sept substantifs). Les autres mots correspondent à des particules ou des conjonctions. Quant au texte de la Vulgate, il comporte dix-neuf mots (quatre verbes et six substantifs). Le texte du Targum compte quinze mots (quatre verbes et neuf substantifs). L'approche statistique met ainsi en évidence une traduction quasi littérale du Targum pour ce premier verset, à l'exception de l'ajout du substantif נְבִי et du double emploi du mot קָל.

Chaque témoin textuel comporte au moins un mot rare dans le corpus isaïen. Il est aussi déjà possible de constater qu'un même mot ne fera pas l'objet d'une traduction constante. Par exemple, un terme fréquent dans le texte hébreu n'intervient que rarement dans la Vulgate. C'est par exemple le cas du substantif פֶּשַׁע (vingt occurrences) auquel correspond le mot *scelus* (six occurrences). On peut encore mentionner des associations de substantifs rares dans le texte hébreu (פְּשָׁעָה/פְּשָׁע), le texte de la LXX (ἀμάρτημα/ἀνομία) et la Vulgate (*scelus/peccatum*).

## 2.2. Analyse syntaxique.

L'analyse syntaxique n'appelle pas de commentaires particuliers. Les propositions sont brèves. Dans les différents témoins textuels, la formulation de l'ordre fait appel à l'impératif. Dans le texte grec, la défense est classiquement exprimée au moyen d'un subjonctif aoriste, précédé de la particule μή. Pour la Vulgate, la formulation de la défense fait appel à un subjonctif présent, précédé de la particule *ne*. Le rédacteur du texte grec introduit un parallélisme entre les deux stiques du verset, avec l'emploi de deux verbes préfixés par ἀνά. A l'exception des textes E et O, les autres traditions textuelles (X et K) de la Vetus latina suivent l'intensification de la LXX, avec l'emploi de verbes préfixés (*exclamo* et *adnuntio*). En revanche, il y a perte du parallélisme créé par le préverbe ἀνά. Le texte O retient le verbe simple *clamo* et le texte E le verbe *nuntio*.

Par rapport à ce que nous avons précisé au niveau du « genre targumique », nous avons affaire ici à une traduction presque littérale du texte hébreu, à l'exception de l'introduction du substantif קָל qui intervient pour préciser la comparaison avec le son produit par la trompette, de la présence du substantif נְבִי à l'état emphatique et de la terminaison suffixe 2ms des substantifs גֵּרִין et קָל.

L'imparfait qal du texte hébreu est traduit par un subjonctif aoriste dans la LXX et par un subjonctif présent dans la Vulgate. La tradition textuelle X de la Vetus latina retient le subjonctif parfait. Enfin la tradition K privilégie l'emploi du verbe *nolo* à l'impératif suivi de l'infinitif présent, pour l'expression de l'ordre négatif.

## 2.3. Analyse lexicale.

### 2.3.1. L'expression de l'avertissement.

L'expression de l'avertissement fait essentiellement appel à l'aspect audiophonique. Les différents témoins textuels restituent de façon similaire l'atmosphère lourde de menace, qui plane au-dessus du peuple. Le recours à des phrases brèves, le ton impératif, traduisent une situation d'urgence. A l'exception du Targum, le prophète n'est pas mentionné comme interlocuteur de Dieu, mais c'est bien à lui que s'adresse le Seigneur. La relation directe du peuple avec le Seigneur n'est plus possible. Un intermédiaire s'impose alors pour transmettre le message de Dieu. Un auteur comme Paul présente le prophète comme un héraut de Dieu<sup>122</sup>.

Le verbe קָרָא, très fréquent dans le texte hébraïque, est traduit à seulement huit reprises par ἀναβοάω dans l'ensemble de la LXX<sup>123</sup>. L'impératif qal (2ms) est traduit par un impératif

<sup>122</sup> PAUL S.M., *Isaiah 40-66*, p.482.

<sup>123</sup> A l'exception d'Is 58,1, cette équivalence intervient à quatre reprises dans les livres de Samuel (1Sa 17,8, 20,37 ; 20,38 ; 2Sa 18,25). On la retrouve encore en 1R17,20 et deux fois en Jonas (Jon 1,14 ; 3,8).

aoriste actif (2s). La traduction la plus fréquente de ce verbe fait appel à deux verbes grecs καλέω (trois cent soixante fois) et ἐπικαλέω (cent douze fois). Nous avons indiqué que ἀναβοάω est un verbe rare dans le corpus isaïen, avec seulement deux occurrences (Is 57,13 et Is 58,1). Chaque occurrence correspond à une racine hébraïque différente. S'il est utilisé pour rendre le sens du verbe אָרַךְ en Is 58,1, il est employé, en Is 57,13, pour traduire le verbe קָרַע. C'est la traduction la plus fréquente de ce verbe, présent par ailleurs à six reprises dans l'ensemble du corpus isaïen. Le verbe קָרַע est aussi rendu par κράζω (Is 15,4 ; 26,17). En Is 15,5 il est traduit par βοάω. Enfin, en Is 30,19, la construction fait appel à un substantif (κραυγή) pour traduire le verbe. Nous retrouverons ce substantif en Is 58,4. Le préfixe ἀνα met l'accent sur l'intensité sonore, comme nous l'avons déjà souligné. Pour la Vetus latina, trois traditions textuelles font appel à *exclamo*. Ce verbe peut être considéré comme un « décalque » d'ἀναβοάω. En effet, le préfixe *ex* correspond au préfixe ἀνά et met l'accent sur l'intensité sonore. En ce qui concerne le texte de la Vulgate, le verbe *clamo* correspond à une traduction fréquente du verbe hébreu אָרַךְ. L'impératif qal est rendu par un impératif présent actif (2s).

Le verbe חָשַׁךְ intervient seulement à trois reprises dans l'ensemble du corpus isaïen. Il est traduit dans la LXX par le verbe φείδομαι, tout comme en Is 54,2 ou encore en Is 14,6. Si ce verbe est utilisé pour rendre le sens de six racines hébraïques différentes, il s'agit ici de la traduction la plus fréquente du verbe hébreu חָשַׁךְ (retenir). Il est également employé pour traduire les racines חוּם (Gn 45,20) et חוּמָל (Ex 2,6) avec le sens d'avoir pitié. En Is 63,9, il correspond au substantif חַמְלָה « compassion ». L'imparfait qal (2ms) est traduit par un subjonctif aoriste moyen (2s). Dans les différentes occurrences du livre d'Isaïe, on note l'emploi de la négation en rapport avec le verbe, sauf en Is 63,9. En ce qui concerne la Vulgate, le verbe retenu est *cesso*, ce qui constitue une équivalence unique. L'imparfait qal est traduit par un subjonctif présent actif (2s). La traduction habituelle fait appel au verbe *parco*<sup>124</sup>. Enfin, si la Vulgate emploie *ne cesses*, la Vetus latina retient *ne parcas*, (traditions textuelles E et O), *ne peperceris* (tradition textuelle X) et *noli parcere* (tradition textuelle K). Le sens de ce verbe « retenir, ménager » est plus proche du sens du verbe hébreu חָשַׁךְ et du verbe grec φείδομαι. C'est également le verbe *parco* qui est utilisé en Is 54,2.

Si le verbe ὑψόω est utilisé pour traduire seize racines hébraïques différentes, il correspond ici à la traduction standard de la racine רָוַם. L'impératif hifil (ms) est traduit par un impératif aoriste actif (2s). En ce qui concerne la Vulgate, le verbe *exalto* est un verbe fréquent. Il s'agit donc encore d'une traduction standard. Un autre verbe est parfois utilisé, le verbe *elevato* (variante de la Vetus latina). L'impératif hifil est traduit par un impératif présent actif (2s).

Le verbe ἀναγγέλλω est utilisé pour traduire dix-neuf racines hébraïques différentes. Il correspond ici au verbe נָגַד. S'il s'agit d'une traduction standard, on peut cependant mentionner que la racine hébraïque נָגַד est encore plus souvent traduite par ἀπαγγέλλω (cent soixante quatorze fois vs cent cinquante six). Ce verbe contient la notion d'apporter une réponse. L'impératif hifil (ms) est traduit par un impératif aoriste actif (2s), comme le verbe précédent. C'est le second verbe de ce verset qui possède le préfixe ἀνά. Il accentue ici l'idée d'urgence. En ce qui concerne la Vulgate, le verbe employé est *adnuntio*. L'impératif hifil est traduit par un impératif présent actif (2s).

<sup>124</sup> Gn 22,12.16 ; 2R 5,20 ; Job 16,5, Ps 19,14 ; 78 (77),50 ; Prov 13,24.

Le substantif גָּרוֹן, peu fréquent dans l'AT, est traduit par ἰσχός dans la LXX. Il s'agit d'une équivalence unique. La traduction habituelle, retrouvée dans le psautier, fait appel à un substantif absent du corpus isaïen λάρυγξ<sup>125</sup>. En Is 13,16, on trouve le substantif τράχηλος, tout comme en Ez 16,11.

Le substantif ἰσχός est utilisé pour traduire plus de trente racines hébraïques différentes. Il apparaît à cinq reprises dans les chapitres 56 à 66 du Livre d'Isaïe et correspond à cinq termes différents. En Is 61,6, le mot correspond à la racine חֵיל (richesse). En Is 62,8, il correspond au mot עֵז (puissance), en Is 63,1, au mot כֹּחַ (puissance, force)<sup>126</sup> et en Is 63,15 au mot גְּבוּרָה (haut fait). En revanche, ἐν ἰσχύτι est employé en Dn 3,4 ; 5,7 et ἰσχυσεν en Dn 4,11, dans le texte de Théodotion. Il correspond alors à l'expression בְּחֵיל, « avec force ». On peut encore souligner qu'en Ps 28 (29),4, ἐν ἰσχύτι correspond à בְּכַח. Peut-être est-ce la lecture qu'en a faite ici le traducteur ? Cependant, il ne s'agit que d'une hypothèse qui est loin d'être vérifiée, une erreur de lecture n'étant pas à exclure. Une autre possibilité est représentée par la lecture de גְּדוּל (grand). Enfin, l'expression de la manière qui fait appel à la préposition בְּ en hébreu est classiquement rendue par le datif. En ce qui concerne la Vulgate, le mot n'est pas repris. On aurait attendu *cum faucibus* ou encore *cum gutture*.

La lecture de l'apparat critique du texte de Ziegler nous apprend que le manuscrit 86 ne comporte pas le substantif ἰσχύτι, mais le substantif βρογχῶ. Il y a accord sur ce terme entre les trois réviseurs (α', σ', θ'). Le sens du texte se trouve alors légèrement modifié. En effet, le premier substantif possède le sens de « force », tandis que le second se traduit par « bronche », ce qui correspondrait mieux au mot hébreu גָּרוֹן. Les réviseurs ont donc conformé le texte grec au texte hébreu, sans doute un texte pré-massorétique.

Paul souligne le caractère unique de l'expression קָרָא בְּגָרוֹן dans le corpus isaïen. Il précise qu'elle est attestée en ougaritique et en akkadien<sup>127</sup>.

Le substantif שׁוֹפָר est traduit dans la LXX par le substantif féminin σάλπιγξ (traduction standard). Ce substantif est utilisé pour traduire onze racines hébraïques différentes. En ce qui concerne la Vulgate et la Vetus latina, c'est le substantif féminin *tuba* qui est utilisé (traduction standard). L'insistance sur le cor fait porter l'accent sur l'avertissement. Le choix de l'instrument n'est pas neutre. C'est ce même instrument de musique qui accompagne la venue du Seigneur, qui fait tomber les murailles de Jéricho (technique d'intensification).

Aquila remplace l'expression ὡς σάλπιγγα par ὡς κερατίνη (attesté dans le manuscrit Q)<sup>128</sup>. Le sens est ici le même<sup>129</sup>, bien que la variante d'Aquila laisse transparaître le sens original du mot grec « cor ». Ce substantif, absent du corpus isaïen, se retrouve en Ne 4,12.14. Dans d'autres manuscrits, c'est simplement le cas qui diffère (emploi du génitif ou de l'accusatif).

Le Targum insiste sur l'aspect sonore en répétant le substantif « voix ». La formulation permet de comprendre que le prophète doit élever sa voix, pour atteindre le même degré que le son rendu par l'instrument de musique.

<sup>125</sup> Ps 5,10 ; 69,4 ; 113,15 (115,7) ; 149,6

<sup>126</sup> Equivalence la plus fréquente.

<sup>127</sup> PAUL S.M., *Isaiah 40-66*, p.482.

<sup>128</sup> Le substantif κερατίνη est absent du corpus isaïen de la LXX.

<sup>129</sup> Substantif aussi fréquemment utilisé dans la LXX pour traduire le mot hébreu שׁוֹפָר.

### 2.3.2. L'expression de la subordination.

Dans tous les témoins textuels, la subordination du peuple est objectivée par l'emploi d'une forme suffixée (1cs) pour les textes hébreu (יְהוָה) et araméen et par la présence de l'adjectif possessif (gls) pour les textes grec (τῷ λαῷ μου) et latins (*populo meo*) pour la Vulgate et (*plebi meae* ou *populo meo*) pour les traditions textuelles de la Vetus latina. Le peuple appartient à Dieu. Cette formulation met aussi l'accent sur l'unicité du peuple. La responsabilité de ce dernier apparaît ainsi d'autant plus importante. Nous avons mentionné une variante de la tradition textuelle K qui comporte *plebi tuae*. Cette version introduit une rupture par rapport aux autres textes. Le peuple n'est alors plus celui de Dieu.

Le substantif hébreu עַם est traduit par λαός dans la LXX, ce qui correspond à la traduction standard. Le même mot se retrouve au verset 2 pour traduire une autre racine. Le substantif עַם est plus rarement rendu par ἔθνος<sup>130</sup>, comme en Is 56,7. Ce second terme est, par ailleurs, très utilisé dans les derniers chapitres du Trito-Isaïe de la LXX (60-66) (vingt-trois occurrences). On peut s'interroger sur cette différence de traduction. Il est clair qu'en Is 56,7, il s'agit des « autres peuples », alors qu'en Is 58,1, le substantif λαός désigne le peuple de Dieu, Israël. Cette équivalence de traduction se vérifie dans d'autres parties du livre d'Isaïe. C'est notamment le cas en Is 2,6 ; 3,12(bis).13.14.15 ; 5,25. Le terme λαός, au singulier, désigne le peuple de Dieu. En Is 2,4, la distinction entre λαός et ἔθνος se vérifie d'autant mieux, que les deux substantifs sont présents au niveau du même verset, avec λαός au singulier désignant le peuple de Dieu et ἔθνος au pluriel pour désigner les autres peuples, les nations. En Is 60,3.5.11.12.16.22, ἔθνος, au pluriel désigne bien encore les autres peuples.

La traduction de λαός dans la Vetus latina fait appel à des substantifs variés, en fonction des différentes traditions textuelles. Le substantif *plebs* est moins fréquent pour rendre l'idée de peuple de Dieu.

En ce qui concerne la Vulgate, le substantif *populus* correspond également à la traduction standard de עַם.

Quant au Targum, le substantif עַם correspond à la traduction habituelle de l'hébreu<sup>131</sup>, même s'il est parfois utilisé pour traduire יְהוָה, comme nous le verrons au niveau du verset suivant.

L'analogie « mon peuple » / « maison de Jacob » se retrouve en Is 2,6. Plusieurs auteurs rappellent que l'expression « maison de Jacob » est typique du corpus isaïen<sup>132</sup>. L'expression se retrouve seulement à dix-sept reprises dans les écrits vétérotestamentaires et intervient à neuf reprises dans le seul Livre d'Isaïe<sup>133</sup>.

Une différence porte parfois seulement sur le nom propre. Si la LXX est en accord avec le texte hébreu en parlant de « maison de Jacob », le texte utilisé par Théodoret de Cyr comporte, quant à lui, l'expression « maison d'Israël ». Il convient de rappeler ici que les citations patristiques sont parfois très libres. On peut faire l'hypothèse que Théodoret de Cyr cite son texte de mémoire, ce qui peut expliquer la variante sur le nom d'Israël qui ne se

<sup>130</sup> La fréquence de traduction entre les deux substantifs se situe dans un rapport de 1 à 11.

<sup>131</sup> 125 occurrences sur 346, *Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah* (III), p.61.

<sup>132</sup> KOOLE J.L., p.123 ; OSWALT J.N., p.495.

<sup>133</sup> Is 2,5.6 ; 8,17 ; 10,20 ; 14,1 ; 29,22 ; 46,3 ; 48,1 ; 58,1.

trouve pas attestée ailleurs. L'auteur a peut-être en mémoire Is 5,7 ; 14,2 ou encore 46,3 dans lequel figurent les deux expressions.

Il est intéressant aussi de rapporter ici la citation de ce verset par Cyprien de Carthage, dans son ouvrage « La bienfaisance et les aumônes » : « *exclama, in fortitudine et noli parcere. Sicut tuba exalta vocem tuam, adnuntia plebi meae peccata ipsorum et domui Jacob facinora eorum* »<sup>134</sup>. Le substantif *plebs*, retenu pour désigner le peuple dans la Vetus latina (tradition K) est inhabituel, par sa connotation plutôt négative. Nous avons vu que Jérôme ne retient pas ce terme.

Enfin, nous avons vu qu'il existe une variante au texte de la Vulgate qui recourt à *fili Israel*, en lieu et place de *domui Jacob*. Si l'expression « fils d'Israël » est rare dans le corpus isaïen<sup>135</sup>, elle est en revanche très fréquente dans la geste exodale. Le traducteur a pu avoir un texte source comportant cette expression, ou bien avait-il en tête un autre passage tel qu'Is 66,20.

### 2.3.3. Le vocabulaire de la transgression.

En ce qui concerne la LXX, le substantif ἀμαρτήματα (anp) correspond à six racines hébraïques différentes. Ici, il est employé pour traduire le mot עֲשָׂוֹת. Il ne s'agit pas de l'équivalence la plus fréquente. Le substantif est, en général, utilisé pour traduire le mot hébreu חַטֹּאת. En Is 59,2, il est employé pour traduire le mot יִשָּׁר. Le substantif ἀνομίας (afp) est utilisé pour traduire plus de vingt racines hébraïques différentes. Il se retrouve sept fois dans le Trito Isaïe, avec des sens différents. Ici, il est employé pour traduire le mot חַטֹּאת. Son utilisation la plus courante dans l'AT correspond à la traduction du mot hébreu יִשָּׁר, comme en Is 6,7 ; 27,9 ; 64,5.

Le vocabulaire du péché a fait l'objet de révisions. Le substantif ἀμαρτήματα (anp) est remplacé par ἀθεσίας (afp) (α'), par ἀσεβείας (afp) (σ') et par ἀδικίας (afp) (θ'). ἀσεβεία est rare dans le corpus isaïen puisqu'il ne se retrouve qu'en Is 59,20, pour traduire le substantif hébreu עֲשָׂוֹת qui a le sens de défection, transgression, péché. Le mot grec est plus restrictif avec le sens d'impiété. Il correspond cependant à la traduction habituelle du mot hébreu עֲשָׂוֹת dans la LXX. Absent du corpus isaïen, le substantif ἀθεσία est rarement utilisé dans la LXX, puisqu'on ne le trouve qu'à quatre reprises<sup>136</sup>. Le sens de ce mot grec est celui du manquement à la foi jurée. Le dernier réviseur retient le mot ἀδικία, très employé pour rendre l'idée de יִשָּׁר. Chaque réviseur a donc opté pour un terme différent. Ces différences permettent de mettre en évidence les difficultés qui se présentent pour l'établissement d'une traduction, notamment en termes de nuances de sens.

Le substantif חַטֹּאת, autre terme utilisé pour traduire l'idée de transgression, est utilisé à trois reprises dans le corpus isaïen. Il véhicule l'idée de violence. En Is 53,9, il est traduit par ἀνομία et en Is 60,8 par ἀδικία (traduction fréquente).

Enfin, les deux substantifs grecs employés pour évoquer la transgression sont au pluriel, tout comme en 1QIs<sup>a</sup>.

<sup>134</sup> SC n°440, p 83-84.

<sup>135</sup> Is 17,3,9 ; 27,12 ; 31,6 ; 66,20.

<sup>136</sup> 1Ma 16,17 ; 2Ma 15,10 ; Jr 20,8 ; Dat 9,7.

En ce qui concerne la Vetus latina, le vocabulaire varie en fonction des traditions textuelles, tout en conservant l'emploi de deux substantifs différents, au pluriel.

Avec *scelera eorum* et *peccata eorum*, la Vulgate est en accord avec la LXX et 1QIs<sup>a</sup>, contre le TM qui comporte le singulier.

Enfin, on relève des modifications mineures entre la traduction latine de la LXX de Jérôme (tradition O) et la Vulgate avec, par exemple, l'emploi de *scelera* à la place de *peccata* ou encore de *peccata* à la place d'*iniquitatem*.

En ce qui concerne le Targum, le substantif מרר est utilisé pour traduire l'hébreu פָּשַׁע. Il ne s'agit pas de l'équivalence la plus fréquente, puisqu'elle n'intervient qu'à deux reprises dans le corpus isaïen<sup>137</sup>. La seconde occurrence figure en Is 50,1. De la même façon, l'équivalence entre חוב et חַטָּאת est peu fréquente<sup>138</sup>. Le substantif est également utilisé pour traduire עוֹן et פָּשַׁע (respectivement à vingt-deux et sept reprises dans le corpus isaïen)<sup>139</sup>. La « dispersion » des termes ne permet pas de mettre en évidence une hiérarchie en termes de gravité. Enfin, le Targum reprend le pluriel (suffixes 3mp) de 1QIs<sup>a</sup>.

Il n'existe pas d'équivalence stricte entre le vocabulaire du péché dans la langue hébraïque et dans les langues grecque et latine. En effet, les substantifs hébreux sont indifféremment traduits par des termes différents, « interchangeables ». Enfin, on peut encore préciser que la définition du péché, dans le cadre de la pensée sacrée, correspond à la violation de l'ordre cosmique ou encore de la loi divine<sup>140</sup>.

## Excursus

Les substantifs utilisés pour désigner les différentes catégories de péchés dans la langue hébraïque<sup>141</sup>.

S'il existe environ trente termes en hébreu pour désigner la faute ou la transgression, trois catégories de péchés peuvent être plus spécifiquement différenciées, en fonction de leur degré de gravité. Elles correspondent aux substantifs חַטָּאת, פָּשַׁע et עוֹן.

\*חַטָּאת.

Cette racine contient l'idée de passer à côté, de manquer un but, un objectif à finalité positive (faire le bien). Le terme s'applique à tous les types de péchés (social ou rituel, volontaire ou involontaire). Il désigne la catégorie la moins grave de péché. Ainsi, il peut s'agir de la transgression involontaire d'une loi rituelle. Le mot contient l'idée de déviance ou d'égarement hors du bon chemin tracé par Yahvé, une sortie de l'ordre établi<sup>142</sup>. Le même mot vise aussi le châtement lié au péché ou l'expiation.

---

<sup>137</sup> Deux occurrences sur douze (*Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah* (II), p.279)

<sup>138</sup> Cinq occurrences sur soixante-douze (Is 30,1bis ; 27,9 ; 43,24 ; 58,1) (*Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah* (II), p.14)

<sup>139</sup> *Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah* (II), p.14-15.

<sup>140</sup> Le péché n'est pas une notion à mettre en rapport avec la conscience morale ou la liberté de choix, mais une question de fait objectif ; que ce péché soit voulu ou non, qu'il soit conscient ou ignoré n'y change rien. De plus, les mêmes mots désignent à la fois l'acte commis et ses conséquences. VERMEYLEN J., *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'Alliance*, p.60-61.

<sup>141</sup> VERMEYLEN J., *ibid*, p.61.

<sup>142</sup> AVERY-PECK A.J., *Sin in Judaism*, p.1322.

\*עָוֹן.<sup>143</sup>

Ce terme correspond au second terme par ordre ascendant de gravité. Il dérive d'une racine signifiant « être recourbé, tordu, perversi ». Le terme peut aussi exprimer la peine consécutive à l'acte mauvais (cf Gn 4,13 ; Ex 34,7, ...). Il fait intervenir la notion d'acte délibéré. Il s'agit, en général, d'une faute commise envers le prochain, en infraction aux lois éthico-sociales, acte impliquant l'injustice, le dérèglement ou la personne.

\*פְּשָׁע.

Le terme est généralement mis en rapport avec des images de révolte ou de rébellion<sup>144</sup>. Il traduit l'idée d'un délit, d'une atteinte au droit. Il paraît inclure la sanction juridique normalement liée au délit. En d'autres termes, il ne s'agit pas d'annuler des actes mauvais, mais leurs conséquences.

A ces trois substantifs, peut encore se rajouter le mot רָע, qui se traduit par mal. Il concerne aussi bien le mal que l'on provoque que celui dont on est victime.

Aucun de ces quatre termes n'implique en lui-même un jugement moral.

#### 2.4. Equivalences rares.

L'équivalence ἀναβοάω/אָרָק constitue une équivalence unique dans l'ensemble du corpus isaïen. ἀναβοάω permet à la fois l'intensification et la création d'un « parallélisme stylistique » entre les deux stiques du verset.

Nous avons mentionné ci-dessus une équivalence unique entre le substantif גִּרְוֹן et ἰσχύς. En effet, le substantif hébreu est traduit par un substantif dont le sens est radicalement différent. Alors qu'il serait logique de trouver le substantif λάρυγξ ou le substantif φάρυγξ, c'est le mot ἰσχύς (force) qui est retenu. Le traducteur grec écarte le recours à un terme anatomique au profit d'un terme « générique » qui traduit l'effort. En ce qui concerne la Vulgate, le substantif est omis. La rareté du substantif hébreu explique peut-être cette omission. Nous avons mentionné qu'en Is 3,16, le traducteur grec retient le mot τράχηλος, dont le sens habituel est cou. Pour la traduction du mot de ce même verset, Jérôme retient le substantif *collum*, qui correspond habituellement au mot צַוּרָה. Dans le psautier, figure le substantif *guttur* (gorge, gosier). Ce substantif est absent du corpus isaïen. Jérôme a peut-être éprouvé une difficulté pour traduire le terme.

#### 2.5. Ajouts et omissions.

Seul le Targum introduit le substantif נְבִי en tête de verset. Cet ajout a pour objectif l'amélioration de la compréhension du texte. A défaut d'identifier formellement le personnage auquel s'adresse le Seigneur, il permet d'appréhender sa fonction sociétale. Le Targum fait aussi appel à une forme suffixée (2ms) du mot קָל.

En ce qui concerne les omissions, la Vulgate ne mentionne pas la précision « avec la gorge », qui intervient dans les textes hébreux et araméen. Le substantif *fauces* est absent du corpus isaïen de la Vulgate. On aurait attendu *cum faucibus*. Le substantif גִּרְוֹן, rare en hébreu n'est peut-être pas connu de Jérôme. La LXX ne mentionne pas non plus cette précision « anatomique ». Alors qu'on aurait attendu le substantif λάρυγξ, le traducteur introduit une notion différente qui privilégie la manière, « avec force ».

<sup>143</sup> AVERY-PECK A.J., Sin in Judaism, p.1323.

<sup>144</sup> AVERY-PECK A.J., Sin in Judaism, p.1323.

## 2.6. Perspectives théologiques.

Les différents témoins textuels ne permettent pas de mettre en évidence de réelles différences en termes d'intentions théologiques particulières des traducteurs.

Seule une variante de la tradition textuelle K de la Vetus latina montre une perspective différente avec *adnuntia plebi tuae delicta ipsorum et domui Iacob facinora ipsorum*. Plusieurs hypothèses peuvent être envisagées. Le traducteur a pu avoir sous les yeux une version grecque comportant  $\sigma\upsilon\upsilon$ . Cette hypothèse est peu vraisemblable, dans la mesure où elle ne figure pas dans l'apparat critique de la LXX. Il peut cependant s'agir d'un manuscrit perdu. Le traducteur peut avoir à l'esprit la geste exodale dans laquelle intervient le rejet du peuple par Dieu. Le péché du peuple conduit Dieu à parler du peuple de Moïse. Autre hypothèse, il cite de mémoire. Dernière hypothèse, il reprend sciemment la « stratégie » divine présente en Ex et Dt et crée ainsi un lien d'intertextualité. Cela devient alors une intention théologique du rédacteur qui cherche à intensifier la culpabilité du peuple et à accentuer la rupture de la relation avec le Seigneur.

Il faut aussi mentionner l'analyse déjà ancienne de Knierim qui voit dans l'emploi du singulier du TM pour le premier substantif désignant le péché, une dimension mettant en relief la notion de transgression de la Loi donnée par Dieu, qui se traduit par une rupture profonde de la relation entre Dieu et le peuple. Le recours au pluriel pour le second substantif illustre alors le mal commis par Israël. L'emploi du pluriel pour les deux substantifs dans les autres témoins textuels, s'il ne modifie pas le sens du texte, atténue cet aspect différentiel<sup>145</sup>.

## 2.7. Synthèse.

Il existe seulement des différences mineures entre les témoins textuels. Seule la LXX introduit un parallélisme en utilisant deux verbes préfixés par  $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}$ , créant ainsi une figure de style. Le Targum introduit le substantif « prophète », permettant ainsi l'identification sociétale de l'interlocuteur du Seigneur. Malgré cette addition, le Targum présente un fort degré de littéralité. En ce qui concerne la Vetus latina, une variante de la tradition K présente une différence significative avec la désignation du peuple par « ton peuple », alors que tous les autres témoins textuels comportent « mon peuple ». Ni la Vulgate, ni la LXX ne retiennent la précision anatomique relative à l'organe responsable de la production du son. Jérôme ignore l'indication et le rédacteur de la LXX introduit la notion de « force ». Tous les témoins textuels retiennent la double désignation en matière de transgression.

## 3. Interprétation élémentaire.

Dans ce premier verset, c'est le Seigneur qui s'exprime. Ordre est donné au prophète de s'adresser au peuple. L'accent est mis sur l'aspect audiophonique. Une violence verbale s'exprime dans le texte. Cette violence constitue probablement un reflet de l'indignation divine et évoque aussi l'énergie nécessaire pour obtenir un changement dans l'attitude du peuple. Koole évoque aussi une possible résistance du prophète lui-même, qui expliquerait l'emploi du verbe  $\text{חָשַׁךְ}$ <sup>146</sup>. Oswald recourt à 1Sa 1,13, pour mettre en relief le caractère audiophonique du texte. L'insistance sur le fait que le prophète doit être entendu se traduit par l'emploi du substantif  $\text{גְּרוֹן}$ . Oswald précise qu'il ne s'agit en aucun cas d'un dialogue discret

---

<sup>145</sup> Cité par KOOLE J.L., p.123.

<sup>146</sup> KOOLE J.L., p.122.

avec le peuple, mais bien d'une proclamation. En 1Sa 1,13, Anne remue simplement les lèvres שִׁפְתֶיהָ נָעוּת<sup>147</sup>. Le simple mouvement des lèvres s'oppose à la profondeur du gosier. Paul souligne que le rôle du prophète qui doit intervenir pour mettre en garde le peuple, pour l'avertir, se retrouve en Mi 3,8 comme en Ez 33,1-6<sup>148</sup>.

La tâche confiée au prophète légitime celui qui s'exprime dans les versets suivants (3a notamment) et sa réponse à la plainte du peuple<sup>149</sup>.

Enfin, le prophète doit s'adresser directement au peuple. Il n'est pas question de dirigeants, de responsables politiques ou sociaux, comme c'était le cas au niveau des premiers chapitres du livre. La « maison de David » (témoin de l'institution royale) s'efface au profit de la « maison de Jacob » (le peuple élu, choisi par Dieu lui-même). C'est le retour vers les origines. Le changement de référentiel revêt une importance certaine. La royauté est alors considérée comme un élément peu glorieux de l'histoire du peuple d'Israël. Non voulue ou rejetée par Dieu, elle a disparu d'elle-même.

On peut insister sur l'analogie de la voix avec un instrument de musique particulier, puissant, aux sonorités graves, amples et profondes, comme venues d'un autre monde, représenté par le cor. Cet instrument accompagne la venue de Dieu en Ex 19, 16.19 ; 20,18. Il est question d'une trompe puissante en Ex 19,16. La trompe est utilisée pour rassembler le peuple. En Nb 10,8-10, ce sont les prêtres qui jouent des trompes. Les trompes sont encore une manière, pour le peuple, de se rappeler au souvenir du Seigneur (Nb 10,9). En Jos 6,5, la trompe signe l'intervention divine. Enfin, la sonnerie du cor représente un signal, une mise en garde, un avertissement. C'est dans ce sens-là qu'il faut considérer l'analogie. La mention du cor intervient à seulement trois reprises en Is (Is 18,3 ; 27,13 ; 58,1). Koole mentionne qu'en Jo 2,15, la sonnerie du cor est associée à la prescription d'un jour de jeûne<sup>150</sup>.

L'analogie mon peuple/maison de Jacob mérite d'être relevée. Cette double désignation accentue encore la responsabilité, la culpabilité du peuple de Dieu, de la maison de Jacob. Cette désignation du peuple comme « maison de Jacob » intervient déjà en Ex 19,3, lorsque Moïse doit transmettre le message de Dieu. Si le nom Jacob est plutôt évocateur s'une existence pécheresse (Is 43,27 ; 59,29 ; Os 12,4), il évoque aussi la grâce élective (Ma 1,2) et la promesse de la possession de la terre. Koole souligne également que la « maison de Jacob » constitue la famille et la descendance de Dieu et, en tant que telle, peut avoir part à son héritage, comme cela sera mentionné au verset 14 qui clôt le chapitre<sup>151</sup>.

La relation de subordination entre Dieu et le peuple s'exprime par la formulation possessive « mon peuple ». Koole souligne la spécificité de la relation entre Dieu et Israël. La relation d'alliance implique, en effet, que Dieu est en droit d'attendre quelque chose de son peuple<sup>152</sup>.

---

<sup>147</sup> OSWALT J.N., p.495.

<sup>148</sup> PAUL S.M., p.482.

<sup>149</sup> KOOLE J.L., p.122.

<sup>150</sup> KOOLE J.L., p.122.

<sup>151</sup> KOOLE J.L., p.123.

<sup>152</sup> KOOLE J.L., p.123.

#### 4. Synthèse globale.

Le verset introductif peut être divisé en deux parties. La première partie intéresse le moyen utilisé pour transmettre le message de Dieu tandis que la seconde concerne à la fois l'objet de l'annonce (la transgression) et le destinataire (le peuple qui est aussi présenté comme la maison de Jacob).

Si tous les témoins textuels font appel à des mots rares ou peu fréquents dans le corpus isaïen (נְרוֹן et שׁוֹפָר pour le texte hébreu, σάλπιγξ et ἀμάρτημα pour le texte grec, *tuba* et *scelus* pour le texte latin), on a cependant affaire à un vocabulaire « généraliste ». Seuls sont employés les substantifs « faute », « péché », deux substantifs différents pour traduire une même réalité (« technique » d'intensification reprise de l'hébreu). Ces thèmes, développés ultérieurement dans la suite du chapitre, donneront lieu à des exemples concrets.

Deux figures apparaissent dans ce verset. Une figure particulière, voire singulière, celle du prophète, bien que le substantif « prophète » soit absent des différents témoins textuels, exception faite du Targum. La seconde figure, celle du peuple, revêt un aspect collectif. Le Seigneur, quant à lui, est présent par sa Parole.

Enfin, l'aspect audiophonique du texte (emploi des verbes « crier », « lever la voix », analogie avec le cor) est important. Tout participe à l'intensification de l'aspect sonore. Tout concourt vers la mise en garde, l'avertissement.

La transmission du message divin n'est pas explicitée. Le prophète reçoit un message, en comprend le sens. Les mots utilisés suggèrent un message audible du seul prophète, qu'il est urgent de diffuser. En revanche, rien n'est mentionné au sujet de l'état du prophète, du lieu où il se trouve, lorsqu'il reçoit cet ordre péremptoire auquel il ne peut se dérober.

Les différents témoins textuels hébreux et araméen ne diffèrent que très peu les uns des autres. Le Targum se caractérise essentiellement par l'identification formelle de la fonction de l'interlocuteur divin direct, représenté par le prophète.

Les différences mineures relevées entre les témoins textuels ne modifient pas le sens du texte et n'entraînent pas de conséquences quant à son interprétation.



## Chapitre II : La recherche du Seigneur par des pratiques pénitentielles externes (Is 58,2-7).

Après l'exposé du verset 2, dans lequel Dieu présente la quête du peuple et ses exigences en termes de justice, s'instaure, à partir du verset 3, un dialogue entre le Seigneur et son peuple, médié par le prophète.

Le thème du jeûne unifie l'ensemble des versets 3 à 7. La question intervient sous deux angles différents. D'un côté, s'exprime la vision du peuple, une vision humaine et restrictive, (3-5). De l'autre, se déploie celle de Dieu, avec son haut degré d'exigence, sa « hauteur » (6-7). Dieu privilégie la justice sociale, alors que le peuple en reste à des pratiques pénitentielles externes et superficielles, se suffisant à elles-mêmes.

### 1. Traduction et analyse du texte.

#### 1.1. Le texte hébreu.

2 TM	וְאוֹתֵי יוֹם יוֹם יִדְרֹשׁוּן וְדַעַת דְּרָכָי יִחְפְּצוּן כְּגוֹי אֲשֶׁר־צָדָקָה עָשָׂה וּמִשְׁפָּט אֱלֹהִיו לֹא עָזַב יִשְׁאַלֹנִי מִשְׁפָּטֵי־צֶדֶק קִרְבַּת אֱלֹהִים יִחְפְּצוּן	Et [c'est] moi que jour après jour ils cherchent, Et la connaissance de mes chemins ils désirent Comme un peuple qui a accompli [la] justice Et n'a pas abandonné le jugement de son Dieu
2 1Q	אוֹתֵי יוֹם וַיּוֹם יִדְרֹשׁוּ וְדַעַת דְּרָכָי יִחְפְּצוּן כְּגוֹי אֲשֶׁר צָדָקָה עָשָׂה וּמִשְׁפָּט אֱלֹהִים לֹא עָזַב יִשְׁאַלֹנִי מִשְׁפָּטֵי צֶדֶק קִרְבַּת אֱלֹהִים יִחְפְּצוּן	Ils demandent de moi des jugements de justice Ils désirent la proximité de Dieu
3 TM	לְמָה צָמְנוּ וְלֹא רָאִיתָ עֲנִינֵנוּ נִפְשָׁנוּ וְלֹא תִדְעַ הֵן בְּיוֹם צִמְמָתְכֶם תִּמְצָאוּ־חֶפֶץ וְכֹל־עַצְבֵיכֶם תִּנְגְּשׁוּ	Pourquoi avons-nous jeûné et ou « mais » tu ne [l'] a pas vu ? [pourquoi] avons-nous humilié notre être (TM) / nos êtres (1QIs <sup>a</sup> ) et ou « mais » tu ne [l'] as pas remarqué ?
3 1Q	לְמָה צָמְנוּ וְלֹא רָאִיתָ עֲנִינֵנוּ נִפְשָׁנוּ וְלֹא תִדְעַ הֵן בְּיוֹם צוּמְמַמָּה תִמְצָאוּ חֶפֶץ וְכֹל עַצְבֵיכֶם תִּנְגְּשׁוּ	Voici : le jour [de] votre jeûne, vous rencontrez l'affaire Et tous vos ouvriers, vous [les] opprimez
4 TM	הֵן לְרִיב וּמִצָּה תִצְוֹמוּ וְלִהְיוֹת בְּאִגְרָף רִשָׁע לֹא־תִצְוֹמוּ כִּיּוֹם לְהִשְׁמִיעַ בְּמִרוֹם קוֹלְכֶם	Voici [que] vous jeûnez [en cherchant] querelle et dispute Et pour frapper avec un poing de méchanceté.
4 1Q	הֵנָּה לְרִיב וּלְמִצָּה תִצְוֹמוּ וְלִהְיוֹת בְּגוֹרֵף רִשָׁע לֹא תִצְוֹמוּ כִּיּוֹם לְשִׁמְיעַ בְּמִרוֹם קוֹלְכֶם	Ne jeûnez pas comme aujourd'hui (maintenant <sup>153</sup> ) Pour faire entendre dans la hauteur votre voix.
5 TM	הֲכִזָּה יִהְיֶה צוֹם אֲבַחְרָהוּ יוֹם עֲנוֹת אָדָם נִפְשׁוֹ הֲלִכּוֹף כְּאֹגְמָן רֹאשׁוֹ וְשָׁק וְאִפְרֵ יִצִיעַ הֲלִזָּה תִקְרָא־צוֹם וַיּוֹם רִצּוֹן לִיהוָה	Est-il comme cela le jeûne que je choisis Un jour [où] un homme humilie son être Est-ce pour pencher comme un jonc sa tête Et sac et poussière il étalera
5 1Q	הֲכִזָּה יִהְיֶה צוֹם אֲבַחְרָהוּ יוֹם עֲנוֹת אָדָם נִפְשׁוֹ הֲלִכּוֹף כְּאֹגְמָן רֹאשׁוֹ שָׁק וְאִפְרֵ יִצִיעַ הֲלִזָּה תִקְרָאוּ צוֹם יוֹם רִצּוֹן לִיהוָה	Est-ce cela que tu appelles (TM et 1QIs <sup>b</sup> ) vous appelez (1QIs <sup>a</sup> ) un jeûne <sup>154</sup> Et un jour de bienveillance pour le Seigneur ?
6 TM	הֲלֹא זֶה צוֹם אֲבַחְרָהוּ פָתַח חֲרָצְבוֹת רִשָׁע הִתַּר אֲנָדוֹת מוֹטָה וְשִׁלַּח רִצּוֹצִים חֲפְשִׁים וְכֹל־מוֹטָה תִנְתְּקוּן	N'est-ce pas cela le jeûne que je choisis ? Libérer les liens de méchanceté Déliar les attaches du joug

<sup>153</sup> GESENIUS W., 18<sup>ème</sup> édit, p 452.

<sup>154</sup> Bonnard propose de traduire par « est-ce pour cela que tu proclames un jeûne », (BONNARD P.E., p.368).

6 1Q	הלוא זה הצום אשר אבחרהו פתח חרצבות רשע והתר אנודות מטה ושלחח רצוצים תשים וכול מוטה תנתקו	<i>Et renvoyer les opprimés libres Et vous rompez tout joug.</i>
7 TM	הלוא פרס לרעב לחמך ועניים מרודים תביא בית פיתראה ערם וכסיתו ומבשרך לא תתעלם	<i>Est-ce que ce n'est pas rompre pour l'affamé ton pain Et les humiliés sans foyer tu feras venir dans la maison ?</i>
7 1Q	הלוא פרוס לרעב לחמכה וענוים מרודים תביא בית כיא תראה ערום וכסיתו בגד ומבשרכה לוא תתעל	<i>Quand tu verras [quelqu'un de] nu, tu le couvriras (1QIs<sup>a</sup> : d'un vêtement) Et devant ta [propre] chair, tu ne te cacheras pas, (1QIs<sup>a</sup> ?)</i>

#### Approche statistique.

Le texte comporte un total de cent un mots, dont trente-deux verbes et trente-cinq substantifs différents, attestant ainsi de la variété du vocabulaire. Les autres mots correspondent à des particules ou encore à des adjectifs. Une série de mots rares dans le corpus isaien émaille le texte.

#### Analyse syntaxique.

Si le verset 2 n'appelle pas de commentaires particuliers, אֹהֲרִי, de par sa position en début de verset, constitue un signal structural fort<sup>155</sup>. Le « moi » de Dieu répond ainsi à « mon peuple » du verset 1. On peut encore signaler sa structure en trois stiques, avec la répétition du verbe חפץ (2a et 2c). Les stiques 2a et 2c sont formés chacun de deux propositions affirmatives, qui encadrent une proposition négative (2b). Le verset 3, introduit par la préposition לְ couplée à la particule מָה, se caractérise par une symétrie de construction au niveau du premier stique avec une alternance entre forme interrogative et forme négative (présence de la particule véitive לֹא). Joüon signale une particularité relative à l'emploi de l'adverbe interrogatif לְמָה. Bien que figurant en tête de proposition, cet adverbe se réfère logiquement à la seconde moitié, ce qui conduirait à la traduction : « nous avons jeuné – pourquoi ne l'as-tu pas vu ? »<sup>156</sup>. Le second stique est introduit, tout comme le verset 4, par la particule הִן. Deux propositions affirmatives indépendantes figurent en fin de verset. Le verset 4b introduit une rupture avec une tournure négative, correspondant à la réponse divine, formulant une condamnation sans appel. En tête du verset 5, la particule interrogative הֲ, associée à la préposition בְּ et à l'adjectif démonstratif הִנֵּה, traduite par « est-ce là » constitue un second signal structural fort. Il est aussi intéressant de noter le parallélisme intervenant sur les mots introductifs des versets 5a הֲכֹזֶה et 5c הֲלֹזֶה. Cette formulation appelle implicitement une réponse négative, à la différence de ce qui s'exprime dans les deux versets suivants (verset 6 et 7). La même particule interrogative הֲ est associée à la particule négative לֹא. Cette formulation appelle alors une réponse positive. Les particules rythment ainsi le texte et lui confèrent sa rhétorique. Ces éléments syntaxiques confortent la proposition de structure du texte que nous avons adoptée sur une base thématique.

<sup>155</sup> KOOLE J.L., p.124.

<sup>156</sup> JOÜON P., § 161k.

## Analyse morphologique et lexicale.

### Verset 2.

#### Analyse des verbes

Cinq verbes sont présents dans ce verset : יִדְרֹשׁוּן (imparfait qal, 3mp), יִקְפְּצוּן (imparfait qal 3mp, présent à deux reprises), עָשָׂה (parfait qal 3ms), עָזַב (parfait qal 3ms) et יִשְׁאַלְוּנִי (imparfait qal 3mp, suffixe 1cs). Le verbe שָׁאל est construit avec un accusatif de personne, comme en Is 45,11. On peut encore noter l'alternance entre les verbes à la troisième personne du pluriel, qui désignent les membres du peuple (3mp) dans les premier et troisième stiques du verset et le deuxième stique dans lequel le sujet des verbes est le peuple dans son ensemble, dans sa globalité. Cette différence peut s'expliquer, pour certains auteurs, en considérant le deuxième stique comme une addition<sup>157</sup>. Ces verbes appartiennent au vocabulaire courant du corpus isaïen, à l'exception de שָׁאל qui n'est employé qu'à huit reprises<sup>158</sup>. Ce dernier verbe a ici le sens de « demander ».

La racine פָּחַץ, qui possède plusieurs sens, est ici traduite par « désirer ». Cette observation est importante, dans la mesure où la même racine, qui encadre pratiquement le verset 2, intervient à plusieurs reprises dans le texte (vs 3, 13). Enfin, l'association des deux racines פָּחַץ et דָּרַשׁ se retrouve également en Ps 110 (111),2 : גְּדֹלִים מַעֲשֵׂי יְהוָה דְּרוּשִׁים לְכָל-חַפְּצֵיהֶם : dont la traduction serait « grandes sont les œuvres du Seigneur, recherchées par tous ceux qui les désirent. »

#### Analyse des substantifs.

A l'exception de יוֹם, les substantifs présents au niveau de ce verset intéressent tous des réalités fondamentales et essentielles.

On retrouve deux fois le substantif מִשְׁפָּט, utilisé une fois au singulier sous la forme absolue et une fois au pluriel. Dans ce dernier cas, il est associé au substantif צְדָקָה. Smith souligne que cette même association intervient à plusieurs reprises dans le Psaume 118 (119) (versets 7.62.106.164) et une fois en Dt 16,18<sup>159</sup>. Il faut aussi préciser que Smith valide l'interprétation de Scullion, qui considère que le substantif צְדָקָה est déterminé par מִשְׁפָּט au pluriel, dans un contexte d'instructions données au peuple.

A propos de ce hendiadys, il convient de rappeler l'association fréquente des deux substantifs dans la littérature prophétique et leur rapport avec la justice sociale<sup>160</sup>. Enfin, droit et justice font partie des obligations royales<sup>161</sup>.

<sup>157</sup> KOSMALA H., Studies. Essays and Reviews, p.137.

<sup>158</sup> Is 7,11bis.12 ; 30,2 ; 41,28 ; 45,11 ; 58,2 ; 65,1.

<sup>159</sup> SMITH P.A., p.106.

<sup>160</sup> La littérature prophétique utilise fréquemment les notions de « droit » et de « justice », pour décrire ce à quoi doit tendre la société humaine. Les deux notions sont souvent reliées dans un hendiadys – *mishpat us<sup>e</sup> daqah* – qui est le décalque de l'expression akkadienne *kittum umisharum*. Dans l'introduction du code de Hammourapi, le droit et la justice sont décrits comme les piliers du trône d'un roi qui est le « roi du droit ». Il existe une continuité entre cette compréhension de la responsabilité de la monarchie dans le Proche Orient ancien, et celle qui prévaut en Israël puis en Juda. ARTUS O., « Miséricorde » et « Charité » dans les Traditions d'Israël, Communio, 2016, 51(1), p.32.

Il est intéressant de reprendre la synthèse de Ho, citée par Asurmendi. « Sedeq se présente dans la plupart des cas comme un terme général pour « justice », « rectitude », « droiture » et « bénédiction ». Sedaqah est plus large dans sa signification et plus spécifique que Sedeq. C'est un *état d'être*, humain et divin. C'est la réalisation personnelle en accord avec l'ultime code d'éthique ; c'est un ensemble fait de « manière de se comporter » et d'actions... Au fond et au cœur de toute la littérature (biblique) sedeq et sedaqah représentent le code ultime, le critère divin de ce qui est droit. »<sup>162</sup> Asurmendi enrichit le propos en indiquant que les deux termes supposent également une sorte de santé, de bien-être général. Le cadre juridique et normatif est ainsi largement dépassé au profit de notions plus englobantes, faisant intervenir la dimension éthique. Il complète son approche en mentionnant : « il apparaît souvent qu'il faut être dans un état de sedeq/sedaqah pour pouvoir agir correctement. Il y a une sorte de cause à effet entre l'état de sedaqah et les actes produits. »<sup>163</sup>

Le terme *דָּקָה* implique un comportement qui intègre à la fois une exigence en termes de droit, mais aussi de devoir. La seule dimension du droit est insuffisante pour donner une image exacte et complète de ce que recouvre exactement le substantif. En effet, il correspond à l'intégration d'une dimension positive (le salut) dans un cadre juridique et normatif<sup>164</sup>. Les deux dimensions sont indissociables. Enfin, le jumelage du droit avec le salut est enraciné dans la conception de l'alliance<sup>165</sup>. En d'autres termes, la *דָּקָה* peut être définie comme fidélité à soi et à la société à laquelle on appartient<sup>166</sup>. Il convient encore de préciser qu'outre le sens de juger, le champ sémantique de la racine intègre aussi le sens de gouverner. On entend alors par gouverner « toute intervention effectuée dans la vie sociale pour faire cesser un différend ou rétablir une injustice troublant l'harmonie entre les deux parties »<sup>167</sup>. Il y alors rétablissement des relations harmonieuses qui fondent l'unité de la communauté, du peuple.

En ce qui concerne le substantif *גוי* « peuple », on peut mentionner le changement de terme par rapport au verset précédent. En effet, *גוי* se substitue à *עם*. On retrouve également le substantif *גוי*, par exemple en Is 49,7. Ce terme est deux fois moins fréquent que le premier dans l'ensemble du corpus isaïen. Koole rappelle, à ce propos, que le mot peut avoir le sens de

<sup>161</sup> Les termes *mishpat us'edaqah* sont repris par la littérature prophétique pour décrire la mission des dirigeants d'Israël : mettre en œuvre le droit et la justice. Ainsi, *Isaïe* 9,6 décrit droit et justice comme les fondements du trône : l'institution monarchique n'a de légitimité que dans la mise en œuvre du droit et de la justice sur lesquels Dieu lui-même l'a fondée. C'est cette compréhension de la fonction royale qui est sous-jacente à la présentation des figures de David et de Salomon, mettant en œuvre « droit et justice » selon les récits de 2 *Samuel* 8,15 et de 1 *Rois* 10,9. En s'attaquant violemment à la société israélite, coupable de dévoyer la justice et de mépriser le droit, c'est l'institution royale elle-même que les prophètes visent, ainsi Amos (voir *Amos* 5,7) ou Jérémie (voir *Jérémie* 22,15). La monarchie perd sa légitimité si elle ne parvient pas à maintenir le droit et la justice, au nom de Yhwh lui-même. ARTUS O., « Miséricorde » et « Charité » dans les Traditions d'Israël, *Communio*, 2016, 51(1), p.32.

<sup>162</sup> ASURMENDI J., Droit et justice chez Isaïe, in *Le Jugement dans l'un et l'autre Testament*, Lect div 197, p.151.

<sup>163</sup> ASURMENDI J., p.151-152.

<sup>164</sup> Les considérations étymologiques [...], qui dégagent l'idée que Dieu agit de manière conséquente ou conformément à une norme (en précisant que la norme ne se situe jamais au-dessus de Dieu : il est sa propre norme) font ressortir une pensée qui est à coup sûr contenue en *çedaqah*, mais qui n'en épuise aucunement le sens. Avant tout, il convient de préciser que *çedaqah* est une notion relationnelle. Juste est celui qui satisfait à des exigences que quelqu'un est en droit de lui adresser en vertu d'une relation. (QUELL G., SCHRENK G., *Justice*, Dictionnaire biblique Gerhard Kittel, Labor et fides, Genève, p.54)

<sup>165</sup> La *çedaqah* est la mise en œuvre de la fidélité à l'alliance et des promesses concernant celle-ci. En tant qu'action de juger, la justice de Dieu prend l'aspect suivant : dans sa fidélité à l'égard de l'alliance et du contrat, elle procure au peuple de Dieu le droit et par là le salut. (ibid, p.55)

<sup>166</sup> VERKINDERE G., La justice dans l'Ancien Testament, *Cahiers Evangile* 105, Cerf, p.17.

<sup>167</sup> VERKINDERE G., ibid, p.18.

« peuple », comme ici, mais aussi suggérer une entité politique et territoriale<sup>168</sup>. Le sens de nation est alors envisageable. On peut avancer une explication, quant à ce changement de terme. Il est bien toujours question d'un peuple, mais un peuple commun, anonyme, qui a perdu sa caractéristique, sa spécificité, son identité propre, de peuple choisi par Dieu. עַם désigne ainsi le peuple de Dieu, alors que גּוֹי désigne souvent les nations étrangères.

Le substantif קִרְבָּה, dont le sens évoque la notion de proximité, n'est employé que deux fois dans l'AT (Is 58,2 ; Ps 72 (73),28). Il constitue un hapax isaïen. On peut encore s'arrêter sur l'expression קִרְבַּת אֱלֹהִים. En effet, il est légitime de s'interroger sur la notion de génitif objectif et de génitif subjectif. On peut entendre l'expression comme « ils désirent s'approcher de Dieu », אֱלֹהִים ayant la fonction de génitif objectif, ou alors « ils désirent que Dieu s'approche d'eux », אֱלֹהִים ayant alors la fonction de génitif subjectif. Il est difficile de trancher entre les deux hypothèses. Pour Koole, la seule occurrence de génitif objectif se trouve en Ps 72 (73),28 : וַאֲנִי קִרְבַּת אֱלֹהִים לִי-טוֹב שְׂתִי : que l'on peut traduire par « et moi, j'ai mis mon bonheur dans la proximité de Dieu »<sup>169</sup>.

Le substantif דַּעַת (connaissance) mérite une attention particulière. La connaissance et notamment la connaissance de Dieu revêt un caractère particulier en hébreu. Il ne s'agit pas d'une approche théorique, mais pratique, expérimentale. C'est la connaissance de l'objet dans sa relation au sujet<sup>170</sup>. C'est l'objet dans son agir et ses effets qui est connu, plutôt que la chose en soi<sup>171</sup>. La connaissance implique l'engagement de la volonté et de l'intelligence. La relation intime à Dieu consiste alors à faire l'expérience des rapports que Dieu entretient avec les hommes dans le temps, à écouter et à obéir à ses commandements<sup>172</sup>.

Le substantif דֶּרֶךְ (cinquante-huit occurrences) dont le sens le plus courant est « chemin », est plus qu'un simple chemin. Il faut souligner la connotation morale qui l'accompagne. En effet, si le terme est utilisé pour désigner une voie de circulation, il est également employé pour qualifier la voie de Dieu, le chemin de rectitude qui conduit vers Dieu, la manière de se comporter. Une indication plaide en faveur de cette double dimension, de ce double aspect. Si au verset 2, il est question des chemins de Dieu, c'est un autre substantif, נְתִיבָה, qui est utilisé pour désigner les chemins dessinés dans l'« espace » restauré, dont il est question au verset 12. Ce substantif ne comporte alors pas de dimension morale.

Enfin, le substantif אֱלֹהִים, très courant dans le texte hébreu, appelle cependant un commentaire. Il faut souligner qu'il s'agit ici d'un terme générique, qui ne permet pas de qualifier ou d'identifier le Dieu d'Israël, ni de le différencier d'autres dieux. C'est un dieu parmi d'autres divinités, une divinité païenne. Alors pourquoi ce mot, employé à deux reprises au niveau de ce verset ? De la même façon que nous avons vu s'opérer un changement par rapport au premier verset avec l'emploi du mot גּוֹי qui désigne tout peuple, n'importe quel peuple, il est impossible de considérer qu'il est ici question du Dieu unique, Celui qui a révélé son Nom à Moïse. Ici, Dieu n'a pas, ou plus, de nom propre. Ainsi, le Dieu que cherche le peuple n'est pas appelé « YHWH », mais avec un terme générique, comme si le peuple ne cherchait plus « YHWH » mais un autre dieu. Nous verrons dans la suite du texte que cette désignation générique n'interviendra plus après le discours pédagogique divin. C'est

<sup>168</sup> KOOLE J.L., p.126.

<sup>169</sup> KOOLE J.L., p.127.

<sup>170</sup> DODD C.H., *L'interprétation*, p.198.

<sup>171</sup> DODD C.H., *ibid*, p.199.

<sup>172</sup> DODD C.H., *ibid*, p.19.

une fausse image de Dieu que se forge le peuple. Un autre élément doit encore être pris en considération, c'est celui de la proximité divine que recherche vainement le peuple. A la différence du tétragramme יהוה qui dit cette proximité, et que nous trouverons, à sept reprises, dans la suite du chapitre, la terminologie générique accentue encore la distance entre la divinité et le peuple. La recherche de la proximité divine est vouée à l'échec. Dieu ne peut pas se faire proche. Le peuple ne peut pas s'approcher de Dieu.

#### Analyse comparative TM/1QIs<sup>a</sup>.

Le premier mot du verset ne comporte pas la conjonction ו en 1QIs<sup>a</sup>. Cette remarque est aussi valable pour les textes de 1QIs<sup>b</sup> et 4QIs<sup>d173</sup>. En revanche, cette même conjonction ו se retrouve en 1QIs<sup>a</sup> pour relier les deux substantifs יום. La liaison du substantif répété est une expression attestée dans les manuscrits de Qumrân et se retrouve dans d'autres passages de la Bible<sup>174</sup>. Nous retrouverons cette liaison au niveau du verset 12 avec דור ודור. La conjonction est absente du TM. La répétition du substantif exprime l'idée de pluralité<sup>175</sup>. Il est intéressant de souligner que l'expression יום יום est employée à six reprises dans la Bible (Gn 39,10 ; Ex 16,5 ; Ps 61,9 ; 68,20 ; Prov 8,30.34). En revanche, l'expression יום ויום n'apparaît qu'en Est 2,2 ; 3,4. Cette constatation constitue une indication supplémentaire en faveur d'une date rédactionnelle tardive du manuscrit<sup>176</sup>.

Une autre différence entre le TM et 1QIs<sup>a</sup> porte sur le verbe ידרושו qui présente un ך final paragogique (BHS). Ce ך ne modifie pas le sens du verbe. La même remarque peut être faite pour le verbe יהפצו en 1QIs<sup>a</sup>. Ces deux verbes sont à l'imparfait qal (3mp). Dans le texte de Qumrân, on relève peut-être une incohérence dans la mesure où figure, pour le premier emploi du verbe יהפצו, le ך paragogique, alors qu'il ne figure pas pour le second. C'est un peu surprenant dans un même verset. Cependant, on peut rappeler ici que le ך paragogique est rare dans les textes de Qumrân<sup>177</sup>.

Une différence porte sur le substantif אלוהו qui est au masculin pluriel avec un suffixe 3ms dans le TM, alors qu'il est au masculin singulier en 1QIs<sup>a</sup>. Enfin, le substantif אלוהים comporte un ו (écriture pleine).

Verset 3.

#### Analyse des verbes.

Six verbes figurent dans ce verset : צָמַנְו (parfait qal 1cp), רָאִיתָ (imparfait qal 2ms), עָנִינוּ (parfait piel 1cp), תִּדְרָע (imparfait qal 2ms), תִּמְצָאוּ (imparfait qal 2mp) et תִּנְגְּשׁוּ (imparfait qal 2mp). Ces verbes appartiennent au vocabulaire courant du corpus isaien à l'exception de צום (jeuner) et נגש (opprimer).

Les verbes utilisés sont des verbes d'action, appartenant au registre de la pénitence (jeûner, humilier), de l'activité profane (traiter d'affaires), de l'oppression (opprimer). On

<sup>173</sup> DJD, XV, p.87.

<sup>174</sup> HADAS-LEBEL M., p.116

<sup>175</sup> JOÛON P., § 135d, p.414.

<sup>176</sup> KUTSCHER E.Y., p.423.

<sup>177</sup> QIMRON E., § 310, p.127.

note le caractère anthropomorphe des verbes sensitifs (voir, remarquer) appliqués à Dieu. Ces verbes sont employés à la forme négative.

Si le verbe ענה est utilisé à vingt-sept reprises dans le corpus isaïen, il faut mentionner son utilisation plus rare au piel ou au poual (cinq occurrences)<sup>178</sup> avec le sens d'humilier, comme ici.

Enfin, si la racine נים appartient au vocabulaire courant, elle est absente du corpus isaïen, à l'exception du chapitre 58, qui concentre sept occurrences en quatre versets, attestant ainsi l'originalité et la singularité de ce chapitre.

#### Analyse des substantifs.

Tout comme les verbes, les substantifs présents au niveau de ce verset appartiennent au vocabulaire courant.

Le substantif נפש, fréquent dans l'AT, se rencontre à trente sept reprises dans le corpus isaïen, avec le plus grand nombre d'occurrences dans le chapitre 58. Il est intéressant de rappeler ce que recouvre ce mot. S'il peut être traduit par âme, c'est cependant l'appréhension du sujet dans sa globalité qu'il faut entendre<sup>179</sup>.

Blenkinsopp précise que le substantif צה prend, au verset 13 ou encore en Qo 3,1.17, plutôt le sens d'« activité », d'« affaire »<sup>180</sup>. Cependant, ce n'est pas le sens qui est retenu par tous les auteurs modernes. En effet, comme nous le verrons plus loin, c'est plutôt le sens de « plaisir » qui est privilégié. Nous reviendrons également sur ce point lorsque nous aborderons la traduction des autres témoins textuels. Ici, il est cohérent, compte tenu du contexte, de traduire par « plaisir » ou « désir ». Cependant, le sens d'« activité » ou d'« affaire » que nous retenons, fait intervenir d'une part la relation avec le verset 13 et d'autre part la neutralité émotionnelle contenue dans ce sens<sup>181</sup>. Nous sommes ici devant une des difficultés de l'établissement de la traduction, qui fait forcément intervenir une part de subjectivité. Si le mot צה se trouve, sous cette forme, à quarante-six reprises dans l'AT. La racine צה se retrouve à cent vingt-cinq reprises, dont vingt fois chez le seul Isaïe (cinq fois en Is 58). La traduction donne plusieurs sens dont les nuances sont différentes<sup>182</sup>.

La traduction par le mot « désir » intègre le fait que le verset précédent comporte déjà le verbe au qal (imparfait) à deux reprises, avec le sens de « désirer ». Il est alors légitime de conserver ce sens. Nous verrons que c'est aussi ce sens qui se retrouve dans la LXX et dans la Vulgate. Le peuple suit sa propre voie, son propre chemin, agit comme bon lui semble, et fait ce qui lui est agréable.

---

<sup>178</sup> Is 53,4 ; 58, 3.5 ; 60,14 ; 64,11.

<sup>179</sup> Dans le judaïsme ancien, bien qu'elle soit considérée comme un aspect de la personnalité ou de l'identité, l'âme est associée à la respiration, avec le sens de force vitale. (AVERY-PECK A.J., Soul in Judaism, p.1342-1343)

<sup>180</sup> BLENKINSOPP J., p.175, n.c.

<sup>181</sup> TDOT, vol III, article צה.

<sup>182</sup> Selon SANDER et TRENEL, la racine verbale צה possède le sens de vouloir, désirer, aimer. Pour le substantif, ils retiennent trois sens différents. Le premier sens correspond au désir, à l'affection, au plaisir, mots qui intègrent une intention, une volonté personnelle. Le second sens est voisin du premier : chose désirée, précieuse. Le troisième sens est plus neutre : affaire, chose, objet.

En faveur de l'option retenue par Blenkinsopp de rapprocher le sens de celui de Qo 3, 1.17, il faut rappeler ici que, dans l'hébreu postexilique (Qohelet, Siracide), le substantif signifie « affaire »<sup>183</sup>. De plus, le contexte immédiat fait référence au travail, à des activités de la vie courante, et mentionne notamment l'ouvrier.

Enfin, certains auteurs retiennent deux traductions différentes pour les versets 3 et 13. Le mot au verset 3 serait alors traduit par « désir » et les deux occurrences en 58,13 seraient ainsi à traduire par « affaire » ou « chose ». Nous reviendrons sur ce point lorsque nous étudierons le verset 13.

L'apparat critique de la BHS propose une conjecture textuelle pour le substantif עֲצָרִים en le remplaçant par le mot עֲבָרִים, peut-être au sens de « débiteurs », en lien avec le sens du verbe וְהֶעֱבַרְתָּ en Dt 15,6. Cette substitution est discutable car elle introduit un peu artificiellement la notion de « débiteur », même si cette notion contient aussi une dimension de subordination qui se retrouve, de fait, chez l'ouvrier. Cependant, ce terme figure uniquement à deux reprises dans le livre du Deutéronome (Dt 15,6.8 ; 24,10). Il est donc difficile de justifier son utilisation au niveau du seul chapitre 58 du corpus isaïen, même si ce chapitre concentre par ailleurs des mots rares et des hapax isaïens. Nous verrons plus loin que la LXX, par exemple, n'envisage pas cette hypothèse, puisque dans aucun manuscrit, ne se retrouve le mot utilisé en Dt. En première approche, il paraît plus judicieux de ne pas retenir un terme qui se révèle, somme toute, restrictif pour décrire l'oppression. Il s'avère plus cohérent de considérer le terme en rapport avec le verbe נָגַשׁ qui intéresse l'oppression sous toutes ses formes<sup>184</sup>. La même idée d'oppression intervient à plusieurs reprises dans l'ensemble du corpus (par exemple Is 3,12 ; 9,3 ; 14,2.4...). Nous suivons ici Blenkinsopp lorsqu'il souligne que le terme עֲבָרִים n'est pas le plus approprié, notamment en raison de l'emploi du verbe נָגַשׁ<sup>185</sup>. Cet auteur indique aussi que la Bible syriaque retient le sens d'idole, image, la racine עֲצַב ayant, comme en hébreu, le sens d'idole : « vous avez offert des sacrifices à toutes vos idoles »<sup>186</sup>. Cependant, quoique le culte des idoles puisse être considéré comme incompatible avec le jeûne mentionné dans le même verset, cette idée ne serait plus développée en Is 58. Le sens de « travailleurs », « gens de peine », « ouvriers » est, par conséquent, plus adapté au contexte. C'est aussi l'option que retient Koole<sup>187</sup>. Pour le terme utilisé, il y a accord entre le TM et 1QIs<sup>a</sup>, bien que la racine soit polyvalente. On peut encore signaler que la racine עֲצַב peut recouvrir deux réalités différentes. La première est liée à la détresse, à la souffrance psychique et émotionnelle, alors que la seconde fait plutôt référence au travail physique<sup>188</sup>. C'est plutôt ce second sens qui nous intéresse ici (comme en Is 14,3).

---

<sup>183</sup> GESENIUS W., p.381 (sens de « Angelegenheit, Sache, Geschäft »).

<sup>184</sup> Presser, exiger le paiement d'une dette, faire rentrer les impôts, mais aussi presser au travail, tyranniser, dominer. Ce terme est fréquemment utilisé avec une nuance péjorative basée sur une expérience concrète, mais aussi suggéré par son étymologie. La nuance péjorative peut être mise en relation avec l'emploi du verbe en Ex 5,6.10, en lien avec l'oppression d'Israël. Sur le plan sémantique, le verbe apparaît se référer à une ancienne terminologie légale, avec la possibilité de saisir une propriété et recouvre l'exercice d'une autorité sur quelqu'un. (TDOT)

<sup>185</sup> BLENKINSOPP J., p.175, n. d.

<sup>186</sup> La Peshitta et le Targum ont opté pour le sens d'idoles, probablement avec le verbe lu comme נָגַשׁ (= approcher) au lieu de נָגַשׁ, KOOLE J.L., p.130.

<sup>187</sup> KOOLE J.L., p.131.

<sup>188</sup> TDOT, vol XI, article עֲצַב, p.279.

## Analyse comparative TM/1QIs<sup>a</sup>.

La particule négative לֹא comporte un ׀ (écriture pleine) dans le texte de 1QIs<sup>a</sup>. Le verbe הִרָא, au parfait qal 2ms, comporte un ה final dans le texte de Qumrân. Le substantif féminin נִפְשׁ est au singulier dans le TM alors qu'il est au pluriel en 1QIs<sup>a</sup>, tout comme les deux substantifs désignant le péché au verset 1. Le substantif נִפְשׁ comporte, dans les deux cas, le suffixe 1cp. Enfin, le substantif masculin singulier צוֹם avec un suffixe 2mp comporte un ׀ vocalique et un ה final. Comme nous l'avons déjà signalé, ce ה n'apporte aucune précision supplémentaire pour l'analyse morphologique dans la mesure où les suffixes 2fp et 2mp sont différents. De telles formes sont attestées à Qumrân<sup>189</sup>.

On peut aussi noter que, dans le manuscrit de Qumrân, le ׀ manquant à la fin du mot וְכֹ a été rajouté au-dessus par le rédacteur ou un correcteur<sup>190</sup>.

Blenkinsopp souligne que le Targum omet la particule négative לֹא. Selon cet auteur, c'est un cas de *reverentia causa*<sup>191</sup>. Peut-être est-il possible de l'interpréter comme la volonté de ne pas attribuer à Dieu un manque de connaissance<sup>192</sup>... Nous reviendrons sur ce point lorsque nous aborderons la traduction du Targum.

## Verset 4.

Le verset 4 fait appel à un vocabulaire qui appartient au champ lexical de la violence, de l'agressivité.

### Analyse des verbes.

Les verbes rencontrés dans ce verset appartiennent au vocabulaire courant.

On relève la présence de trois verbes différents dans ce verset. Seul le verbe תִּצְוֹמוּ (imparfait qal 2mp) est conjugué. Il encadre le verset. La première occurrence est à la forme affirmative alors que la seconde comporte la négation, indiquant la forte opposition entre ce qui est effectué par le peuple et ce qui est attendu par Dieu. Les deux autres verbes לְהִכּוֹת et לְהִשְׁמִיט sont à l'infinitif (infinitif construit hifil). Le dernier verbe s'inscrit dans le registre des caractéristiques anthropomorphiques attribuées à Dieu. Dieu entend (caractère sensitif de l'audition). On peut aussi préciser que le verbe « frapper » a, souvent, pour sujet Dieu, en lien avec l'évocation du châtement.

### Analyse des substantifs.

Le verset 4 comporte des mots peu usités, tels que מִצְדָּה, אֲגָרוֹךְ, qui constituent des hapax isaïens.

Le substantif מִצְדָּה est rare dans la Bible hébraïque, puisqu'on ne le trouve qu'à trois reprises (Is 58,4 ; Pr 13,10 ; 17,19). Son sens peu fréquent de « querelle » n'est pas sans

<sup>189</sup> QIMRON E., § 322.

<sup>190</sup> Raymond repertorie les différents cas, dans la littérature qumranienne, où la lettre ׀ initialement omise a fait l'objet d'un rajout ainsi que ceux où elle n'a pas été corrigée. (REYMOND E.D., p.32)

<sup>191</sup> BLENKINSOPP J., p.175, n. b.

<sup>192</sup> L'omniscience divine est aussi affirmée par exemple en Am 8,7<sup>LXX</sup> ou en Si 42,20.

rappeler Ex 17,7 avec **מִסָּה וּמְרִיבָה**. En effet, le mot présente une analogie audiophonique avec le substantif **מִסָּה**. Enfin, l'association avec le mot **רִיב** « procès », substantif plus fréquent en Is avec quatorze occurrences, peut être interprétée dans le même sens. Le peuple interroge Dieu, murmure contre lui (verset 3), lui reprochant son apparent désintérêt en regard de ses actes cultuels (jeûne). Dieu ne voit pas et ne remarque pas les « efforts » du peuple pour se rapprocher de lui. Cependant, ici, c'est Dieu qui fait le procès de son peuple.

On relève encore une parenté linguistique avec la geste exodale, en ce qui concerne le substantif **אֲגָרוֹף**, rare dans l'AT, puisqu'il ne figure qu'à deux reprises (Ex 21,18 ; Is 58,4). Dans les deux cas, le substantif est employé comme complément de moyen du verbe **נָכַח** au hifil. Il contient une idée de violence.

**וּלְהַכּוֹת בְּאֲגָרוֹף** (Is 58,4)

**וְהִכָּה אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ בְּאֶבֶן אוֹ בְּאֲגָרוֹף** (Ex 21,18)

On peut aussi remarquer, comme le souligne Koole, le sens adjectival du substantif **רָשַׁע**<sup>193</sup>. Si la racine **רשע** est employée à quatorze reprises dans le corpus isaïen, le substantif **רָשַׁע** n'apparaît qu'en Is 58.

Autre substantif intéressant, le mot **מְרוֹם**, dont le sens est hauteur. La hauteur est le lieu de la demeure divine par excellence (cf Is 33,5 ; 57,15). L'emploi de ce mot n'est pas neutre, mais traduit la verticalité de la relation avec Dieu, la distance entre Dieu et l'homme, à l'opposé de l'horizontalité qui s'exprime dans les relations des hommes entre eux.

Enfin, le substantif **קוֹל** (suffixe 2mp) fait écho à Is 58,1, dans lequel le prophète doit crier pour faire entendre sa voix.

#### Analyse comparative TM/1QIs<sup>a</sup>.

En ce qui concerne les différences entre le TM et le manuscrit de Qumrân, on note l'absence de la préposition **ל** dans le TM devant le substantif **מִצָּה**. C'est-à-dire qu'ici aussi, tout comme dans le syntagme « jour par jour » au verset 1, le texte de 1QIs<sup>a</sup> se présente comme plus structuré en comportant la préposition. Il est également intéressant de souligner que la finale du mot est aussi différente puisque le TM comporte un **ה** et 1QIs<sup>a</sup> un **א**. On peut s'interroger sur le rôle du **א**. En effet, la forme peut être lue comme un infinitif construit du verbe **מִצָּא**, en vocalisation massorétique **לְמִצָּא**, en écriture pleine **לְמִצּוֹא**. La traduction devient alors « pour quereller et pour trouver », ce qui a l'inconvénient de ne pas fournir un complément d'objet direct au verbe **מִצָּא**, donnant ainsi l'impression d'un texte incomplet.

La deuxième différence porte sur le substantif accompagné de la préposition **בְּאֲגָרוֹף**. On note l'absence du **א** et l'inversion de deux lettres dans le manuscrit de Qumrân **ר** et **ו**. Ce mot est rare dans l'Ancien Testament puisqu'il ne figure qu'à deux reprises, dans ce verset et en Ex 21,18. Le sens correspond au mot « poing ». Un des dictionnaires les plus récents<sup>194</sup> nous apprend que ce mot se retrouve seulement en Is 58,4 dans la littérature qumrânienne sous la forme **גּוֹרֹף**. Le **א** du mot du TM pourrait être un **א** prothétique. Un auteur comme Cheyne propose de changer le mot en **בְּהִרְפּוֹת**, qui a le sens de « avec des reproches »<sup>195</sup>.

<sup>193</sup> KOOLE J.L., p.132.

<sup>194</sup> *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol 1, א.

<sup>195</sup> Cité d'après CONDAMIN A., p.369.

Une autre différence peut être soulignée avec la présence dans le TM du verbe au hifil (infinitif construit) précédé de la préposition לְ : לְהִשְׁמִיעַ. Dans le texte de Qumrân, il se peut que l'absence du ה corresponde à une erreur du rédacteur ou du copiste. Il est encore possible que l'on n'ait plus prononcé un ה intraconsonantique *ie* qu'on n'a pas prononcé *le-ha-shmi 'a* (= TM, qui conserverait une prononciation plus ancienne), mais, *lashimi 'a* (affaiblissement de la laryngale)<sup>196</sup>.

Enfin, comme nous l'avons déjà rencontré plus haut, le dernier mot du verset comporte un ה<sup>197</sup>.

Verset 5.

Le champ lexical change de registre. Après la violence, c'est maintenant l'humiliation qui est abordée. Et, pas plus que la violence, l'humiliation délibérée n'est compatible avec le jeûne au sens où l'entend le Seigneur.

Analyse des verbes.

Six verbes figurent dans ce verset. Parmi ces verbes, quatre sont conjugués : יִהְיֶה (imparfait qal 3ms), אֶבְחַרְהוּ (imparfait qal 1cs), יִצִיעַ (imparfait hifil 3ms) et תִּקְרָא (imparfait qal 2ms). Les deux autres verbes sont des infinitifs construits (infinitif construit piel pour עֲנֹת et infinitif construit qal pour הִלָּךְ).

Le verbe בָּחַר a souvent Dieu pour sujet. Ce verbe est très fréquent en Dt<sup>198</sup>, où il est utilisé pour relater l'élection du peuple d'Israël par le Seigneur (Dt 7,6.7 ; 14,2). Le verbe כָּפַף (courber) est rare dans l'AT avec seulement cinq occurrences<sup>199</sup>. Il appartient au vocabulaire de l'humiliation et constitue un hapax isaïen. Le verbe יָצַע est aussi peu fréquent. Il est attesté deux fois dans le corpus isaïen (Is 14,11 ; 58,5). On retrouve le même verbe en Est 4,3, mais employé au hophal. Il peut être traduit par étaler. La dernière occurrence intervient en Ps 139,8.

Analyse des substantifs.

Intéressons-nous au substantif אֲנָמוֹן. Il s'agit d'un mot rare dans l'Ancien Testament, puisqu'il n'est employé qu'à cinq reprises<sup>200</sup>. En Is 9,13 et 19,15, ce substantif est associé au substantif כַּפָּה, formant ainsi une expression qui peut se traduire par « palmier et roseau ». L'image sert ainsi à illustrer l'opposition entre le fort et le faible. Ici, le mot אֲנָמוֹן est employé seul. L'image du roseau évoque celle de la fragilité. Dans le livre de Job, le sens qui est le plus souvent retenu est celui de « corde »<sup>201</sup>. On peut mentionner que le mot hébreu utilisé le plus souvent pour traduire le mot roseau est קִנֵּה. Celui-ci est attesté à quatre reprises dans

<sup>196</sup> KUTSCHER E.Y., p.345 ; QUMRON E., § 310.145, REYMOND E.D., p.101-102.

<sup>197</sup> QUMRON E., § 322.

<sup>198</sup> 31 occurrences.

<sup>199</sup> Ps 57,7 ; 145,14 ; 146,8 ; Is 58,5 ; Mi 6,6.

<sup>200</sup> Is 9,13 ; 19,15 ; 58,5 ; Job 40,26 ; 41,12.

<sup>201</sup> En lien avec le traitement infligé aux prisonniers par les rois assyriens (illustration in Dictionnaire de la Bible, I, 637, fig 158) pour le premier emploi en Job 40,26). En revanche, le second emploi est plus discuté. La Vulgate et la Bible syriaque y décèlent une erreur. Le texte original aurait comporté le mot אֲנָמוֹן qui signifie bouillant.

l'ensemble du corpus isaïen<sup>202</sup>. Il est alors légitime de s'interroger sur les raisons qui ont conduit le rédacteur à retenir le mot אֲנָמוֹן. Nous verrons que ce mot a suscité des difficultés quant à sa traduction.

Si le substantif masculin singulier שֶׁק figure à quarante-huit reprises dans l'Ancien Testament, l'expression « שֶׁק וְאָפֶר » qui peut se traduire par « sac et cendre » ne s'y trouve que quatre fois (Est 4,1.3 ; Is 58,5 ; Da 9,3). Le mot שֶׁק est employé huit fois en Isaïe<sup>203</sup>. En Is 20,2, le prophète porte un sac comme vêtement.

En Est 4,3, שֶׁק est associé comme ici avec le substantif אָפֶר qui signifie « cendre, poussière » :

שֶׁק וְאָפֶר יִצַע לְרַבִּים

ce qui peut se traduire par « sac et poussière étaient étalés pour beaucoup ».

En Da 9,3, intervient également l'association « sac et poussière » :

וְאֶתְנָה אֶת־פְּנֵי אֱלֹהֵי אֶרְצִי הַאֱלֹהִים לְבַקֵּשׁ תְּפִלָּה וְתַחֲנוּנִים בְּצוּם וְשֶׁק וְאָפֶר

« et je tournai ma face vers le Seigneur Dieu pour demander prière et supplications, avec jeûne, sac et poussière ».

En Is 58,5, comme en Est 4,3 et en Da 9,3, le jeûne est également associé aux manifestations publiques d'humiliation, objectivées par « le sac et la cendre ». On peut se demander si le peuple étale sur lui le sac et la poussière, ce que l'on peut envisager à la lumière d'Is 61,3, où le diadème remplacera la poussière. Il est aussi possible de comprendre que le peuple se couche sur le sac et la poussière.

Le substantif (ms) רְצוֹן est présent à six reprises en Is, alors qu'il ne figure pas dans les autres écrits des prophètes, à l'exception d'une occurrence en Jr 6,20. En revanche, ce mot qui peut être traduit par « bienveillance » ou « faveur » est fréquemment retrouvé dans les Psaumes (treize occurrences) et dans les Proverbes (quatorze occurrences).

Le substantif צוּם est employé au singulier à deux reprises (5a et 5c). On peut s'arrêter sur le parallélisme de vocabulaire entre 5a où sont associés le jeûne, le jour et l'homme et 5c où sont toujours associés le jeûne, le jour, mais cette fois-ci avec le Seigneur. Ce parallélisme intègre aussi une opposition en termes de « référence temporelle », entre un jour d'humiliation pour l'homme et un jour de bienveillance pour le Seigneur, comme le souligne Koole<sup>204</sup>. En effet, un jour d'humiliation pour l'homme ne peut coïncider avec un jour de bienveillance pour le Seigneur. Les « caractéristiques » sont antinomiques et s'excluent mutuellement.. Dans la même logique, les verbes utilisés « choisir » et « appeler » marquent l'opposition. Le verbe « choisir » correspond à une décision du Seigneur, alors que le verbe « appeler » évoque l'intervention humaine, qui dévoie le sens initial du jeûne. L'humiliation est au centre du verset. On peut considérer une structure de type ab'ca'b.

a	le jeûne que je choisis	le jeûne que tu appelles	a'
b'	jour d'humiliation pour l'homme	jour de bienveillance pour le Seigneur	b
c	Pencher sa tête comme un jonc, étaler sac et poussière		c

<sup>202</sup> Is 19,6 ; 35,7 ; 36,6 ; 42,3.

<sup>203</sup> Is 3,24 ; 15,3 ; 20,2 ; 22,12 ; 37,1.2 ; 50,3 ; 58,5.

<sup>204</sup> KOOLE J.L., p.135.

Enfin, il faut garder à l'esprit l'opposition représentée par la dimension verticale de la relation avec Dieu présente au verset précédent.

Il est important de noter la première apparition du tétragramme pour désigner Dieu. Il y a changement de terme par rapport au verset 2. Il n'est plus question d'אלהים, mais bien de יהוה. C'est bien Dieu lui-même, YHWH, qui s'exprime, le Dieu qui s'est révélé à Moïse. Le terme générique disparaît au profit du Nom<sup>205</sup> qui dit Dieu, du Dieu personnel. Les choses ont retrouvé leur place. C'est bien le Seigneur qui choisit. L'accent est mis sur le caractère inapproprié des pratiques pénitentielles et la conséquence qui en résulte, l'éloignement de Dieu.

#### Analyse comparative TM/1QIs<sup>a</sup>.

En ce qui concerne l'aspect orthographique, comme dans les deux autres occurrences du substantif אֱמֹנִין<sup>206</sup>, le ך manque dans la dernière syllabe en 1QIs<sup>a</sup>. Kutscher indique qu'il ne s'agit pas simplement d'une écriture défective, mais l'indice d'une autre prononciation. Le scribe prononcerait la finale ך\_ (forme araméenne dominante)<sup>207</sup>. Il base son argumentation sur un parallélisme avec un exemple artificiel קְטִלְן (phénomène de dissimilation)<sup>208</sup>.

Le manuscrit de Qumrân (1QIs<sup>a</sup>) omet la conjonction ך devant le substantif שָׁק, tout comme devant le substantif יום (verset 5c).

On retrouve le ך en 1QIs<sup>a</sup>, dans les substantifs au masculin singulier כאוגמן (indice d'une autre prononciation comme nous l'avons déjà souligné) et רראשו où la lettre ך forme un « digraph » avec la lettre ך pour indiquer la voyelle « o ».

Le verbe קרא, à l'imparfait qal 2ms dans le TM, figure à l'imparfait qal 2mp en 1QIs<sup>a</sup>. On retrouve cette forme en 4QIs<sup>d</sup>, alors que 1QIs<sup>b</sup> est en accord avec le TM<sup>209</sup>. 1QIs<sup>a</sup> reprend donc la deuxième personne du pluriel masculin du verset 4, ce qui donne une meilleure cohérence du texte. Koole souligne cependant que la forme au singulier (2ms) est peut-être plus adaptée dans la mesure où elle peut être traduite par « on ». Il rappelle, à ce propos, que l'emploi du pluriel ne convient pas pour décrire un jeûne institué par Dieu. En revanche, si la question porte sur le jeûne des hommes, il est alors logique d'utiliser le pluriel comme le fait 1QIs<sup>a</sup>.<sup>210</sup>

<sup>205</sup> [...] le *šém* hébraïque comporte un élément de représentation « dynamique » qui se caractérise diversement selon [...] trois contextes [...]. Dans la sphère de la personnalité, et très spécialement dans la sphère du mystère et de l'invocation, le nom manifeste le secret de l'individu, il en détient une sorte de présence active, et constitue par là, un moyen d'en capter la puissance. Dans une sphère sociale et juridique, le nom est le signe d'un rapport de propriété ou de domination, et de la garantie d'un contrat ou d'un serment. Dans la sphère de l'opinion et de la manifestation extérieure, le nom mesure la gloire acquise par l'être qu'il désigne. Quiconque n'a pas ou plus de nom, n'existe pas ou n'existe plus. L'élément dynamique du nom [...] lui advient donc de l'action ou de la manifestation concrète de la personne qu'il représente. La valence historique de l'élément noétique en dépend étroitement; elle n'est, en somme, que le symbole intelligible de cette manifestation, le dessein que la personnalité a gravé elle-même par ses actes, et qui demeure indélébile dans l'histoire et dans la mémoire quand la vie a cessé de l'animer de sa δύναμις. (BESNARD A.M., *Le mystère du nom*, p.30-31)

<sup>206</sup> Is 9,13.15.

<sup>207</sup> KUTSCHER E.Y., p.205.

<sup>208</sup> Il y a modification de la séquence des deux voyelles : קְטִלְן à la place de קְטִלְן (קְטִלְן). Cependant, parfois, la modification conduit à un *a* plutôt qu'à un *i* (KUTSCHER E.Y., p.365-366).

<sup>209</sup> DJD, XV, p.87.

<sup>210</sup> KOOLE J.L., p.134.

Blenkinsopp souligne que 1QIs<sup>b</sup> comporte רואשוכה (ta tête)<sup>211</sup>. En disant, « ta tête », 1QIs<sup>b</sup> conforme le texte au verbe תקרא (tu appelles). Cependant, on ne retrouve pas d'emploi de la seconde personne du singulier dans la première ligne du verset. La formulation retrouvée dans le TM et en 1QIs<sup>a</sup> semble plus cohérente, en rapport notamment avec le verbe יציע (3ms).

Verset 6.

Ce verset fait intervenir le vocabulaire de l'oppression et de la libération. On peut souligner la présence de mots rares comme אגדות, נתר ou encore חרצבה (hapax isaiens), מוטה.

#### Analyse des verbes.

Comme dans le verset précédent, on peut souligner l'alternance entre verbes conjugués et verbes à l'infinitif. Sur les six verbes de ce verset, deux sont conjugués אבקהו (imparfait qal 1cs, suffixe 3ms) et תנתקו (imparfait piel 2mp)<sup>212</sup>, trois sont des infinitifs absolus (piel : פתח, hifil : התר, piél שלח). Enfin, on trouve un participe passif qal mp (רצוצים) employé comme substantif. On relève la seconde occurrence du verbe אבקהו. La différence introduite par les particules interrogatives entre le verset 5 et le verset 6 annonce un changement de perspective, comme nous l'avons mentionné dans l'analyse syntaxique.

Le verbe נתר (ici à l'infinitif absolu hifil)<sup>213</sup> se retrouve à dix reprises seulement dans l'Ancien Testament. Il est utilisé ici avec le même sens qu'en Ps 105 (104),20 et 146 (145),7, c'est-à-dire « délier, rendre libre ».

Ps 105,20

שלח מלך ונתיהו משל עמים ויפתחהו

(le roi a envoyé et il l'a rendu libre, celui qui domine les peuples l'a relâché.)

Ps 146,7

עשה משפט לעשוקים נתן לחם לרעבים יהוה מתיר אסורים

(faisant droit à ceux qui sont opprimés, donnant du pain aux affamés, le Seigneur rendant libres les prisonniers)

#### Analyse des substantifs

Le mot אגדות (ici au pluriel construit) ne se retrouve qu'à quatre reprises dans l'Ancien Testament (Ex 12,22 ; 2S 2,25 ; Is 58,6 ; Am 9,6), avec, pour chaque occurrence, un sens différent. Le sens courant de ce mot est celui de lien. Un autre sens est celui de faisceau, objet lié, par extension « bouquet », comme en Ex 12,22. Appliqué à un groupe d'hommes, il peut se traduire par « troupe ». Enfin, il peut désigner un ordre, une harmonie. Ici, c'est le premier sens qui est à retenir.

Autre substantif intéressant, le mot מוטה. Ce substantif se retrouve à douze reprises dans l'Ancien Testament et toujours dans les écrits des Prophètes, à l'exception d'un emploi en Lv

<sup>211</sup> BLENKINSOPP J., p.175, n. f.

<sup>212</sup> Les exemples d'infinitifs absolus continués ainsi par un temps fini sont très rares. (JOÜON, p 364, § q, note 6)

<sup>213</sup> Joüon souligne que l'emploi nominal de l'infinitif absolu tel qu'on le rencontre dans ce verset et dans le suivant (comme sujet) est assez rare, פתח, התר, פרס (verset7). (JOÜON P., p.348, § b).

26,13 et d'un emploi en 1Ch 15,15. Il est présent à cinq reprises en Jérémie (Jr 27,2 ; 28, 10.12.13bis) et à deux reprises en Ezéchiel (Ez 30,18 ; 34,27).

Ce substantif, rare dans le corpus isaïen, n'apparaît qu'en Is 58, où il figure à trois reprises (Is 58,6bis.9). Le sens de ce terme, parfois associé à על<sup>214</sup>, désigne la barre du joug, et par extension, le joug lui-même. En revanche, le substantif על intervient à plusieurs reprises en Is<sup>215</sup>. Dans le texte non vocalisé, il est possible de traduire le mot par « bâton », l'écriture ne permettant pas de trancher entre מטה (bâton) et מוטה (barre). L'aporie est accentuée, dans la mesure où la deuxième occurrence comporte le ו. S'agit-il alors d'une erreur rédactionnelle, ou bien de deux termes différents ? Le contexte peut-il alors permettre de trancher ?

L'association des mots מוטה אגדות החר oriente vers une société agricole. La métaphore relative aux « attaches du joug » pour désigner les chaînes de l'esclavage est parfaitement compréhensible au sein d'un tel groupe social. Le substantif מוטה véhicule une idée de pesanteur. Nous verrons que le traducteur grec fait appel à une toute autre image pour traduire ce passage, peut-être en lien avec une compréhension différente du sens du mot hébreu, ou adapté à un auditoire peu familier des images agricoles.

L'adjectif masculin pluriel חפשיים, dont le sens est libre, se retrouve à dix-sept reprises dans l'Ancien Testament (une seule fois en Is, cinq fois en Jr, quatre fois en Ex et trois fois en Dt). Les emplois se réfèrent essentiellement à la situation de l'esclavage. Si le substantif עבד (esclave, serviteur) est absent d'Is 58, il est employé à de nombreuses reprises dans l'ensemble du corpus isaïen, pour désigner le serviteur de Yahweh. Ici l'esclave est désigné sous le nom de l'opprimé, de l'exploité. Koole souligne que l'adjectif חפשי recouvre un sens plus large que celui de la simple libération. Ce terme peut s'appliquer à l'exemption de taxes ou à la liberté d'action en général. Pour Koole, le sens large est ici suggéré par l'objet רציצים<sup>216</sup>.

#### Analyse comparative TM/1QIs<sup>a</sup>.

On note la présence d'un ו (écriture pleine) dans le substantif אגדות pour signaler la vocalisation « û » (le qibbûs du TM).

En ce qui concerne le substantif מוטה, on s'attendrait à trouver un ו comme seconde lettre du mot en 1QIs<sup>a</sup>. A ce propos, il est intéressant de souligner que dans la seconde occurrence, le ו est bien présent (écriture pleine). On peut éventuellement conclure à un oubli du rédacteur dans le premier cas, d'autant plus que l'orthographe du verset 9 comporte également le ו.

Dans le texte du manuscrit d'Isaïe, la lettre פ manque dans le substantif חפשיים. On peut aussi souligner la présence du ם supplémentaire au-dessus du mot. Kutscher rappelle que cette forme de suffixe en יים est le fait des écrits tardifs<sup>217</sup>.

Il existe une formulation différente (de nature syntaxique) entre le TM et 1QIs<sup>a</sup>. En effet, le TM comporte une proposition relative implicite sans particule relative (comme אשר), alors

<sup>214</sup> 1R 2,11 ; Lv 26,13 ; Ez 34,27.

<sup>215</sup> Is 9,3 ; 10,27 (bis) ; 14,25 ; 47,6.

<sup>216</sup> KOOLE J.L., p.137.

<sup>217</sup> KUTSCHER E.Y., p.514.

que 1QIs<sup>a</sup> comporte l'article défini ה et le pronom relatif אשר. On note également, au verset 6b, la présence de la conjonction de coordination ו, absente dans le TM. Ainsi, ce verset montre, lui aussi, que le manuscrit 1QIs<sup>a</sup> comporte des éléments syntaxiques absents du TM, notamment la conjonction de coordination et la particule relative.

1QIs<sup>a</sup> est en accord avec le TM avec la présence de la conjonction ו devant le verbe שלח (employé à l'infinitif absolu piel), ce qui n'est pas le cas en 1QIs<sup>b</sup> ni en 4QIs<sup>d218</sup>.

Enfin, le dernier verbe du verset, תִּנְתְּקוּ, est au pluriel dans le TM comme en 1QIs<sup>a</sup>. Là encore, 1QIs<sup>a</sup> semble plus cohérent que le TM. En effet, au niveau du verset 5c, le verbe תִּקְרָאוּ est déjà au pluriel, alors qu'il figure au singulier dans le TM. En 1QIs<sup>a</sup>, le parallélisme structural est complet entre les deux versets. Cependant, Koole propose de retenir le TM, en soulignant que c'est seulement dans les remontrances individuelles que les formes au singulier sont réellement à leur place<sup>219</sup>.

Verset 7.

Après le vocabulaire de l'oppression et de la libération, s'exprime une autre exigence, une autre attente, celle de l'assistance et du partage (nourriture, vêtement, toit) pour lutter contre la pauvreté matérielle. Les champs lexicaux sont ceux de la charité et de la pauvreté. Il existe un crescendo dans les exemples proposés au peuple. L'accent est maintenant mis sur les obligations sociales qui s'imposent à lui. En effet, libérer ne suffit pas. Encore faut-il accueillir, héberger, vêtir. Il existe des responsabilités à l'égard du prochain. Le lien charnel n'est pas oublié.

Le vocabulaire fait toujours appel à des mots rares tels que מְרוּד, פָּרַס, עָלַם.

#### Analyse des verbes.

Dans le premier stique, figure un verbe à l'infinitif absolu qal (פָּרַס). Les quatre autres verbes du verset sont conjugués : תִּבְיֵא (imparfait hifil 2ms), תִּרְאֶה (imparfait qal 2ms), וְכִסִּיתוּ (parfait piel 2ms avec ו consécutif, suffixe 3ms) et תִּתְעַלֵּם (imparfait hitpaël 2ms).

Il est intéressant de souligner que le verbe פָּרַס, qui a le sens de « rompre », « couper en deux », ne se retrouve que deux fois chez les prophètes (Is 58,7 ; Jr 16,7). En revanche, il est plutôt utilisé dans le Pentateuque (sept fois en Lv 11 et quatre fois en Dt 14). A l'exception de עָלַם<sup>220</sup>, les autres verbes appartiennent au vocabulaire courant du corpus isaïen.

Par rapport au verset précédent, on note le passage de la forme verbale 2mp à la forme 2ms, qui traduit habituellement un déplacement du collectif à l'individuel. Cependant, le singulier fait ici référence au peuple dans son ensemble.

#### Analyse des substantifs.

Seul le substantif au masculin pluriel מְרוּדִים (de מְרוּד) est un terme rare qui ne se retrouve que trois fois dans l'Ancien Testament (dans ce texte et en Lm 1,7 ; 3,19). Ce mot serait à

<sup>218</sup> DJD, XV, p.87.

<sup>219</sup> KOOLE J.L., p.138.

<sup>220</sup> Is 1,15 ; 58,7.

rapprocher de la racine רוד que l'on retrouve en Ps 55,3 ou encore en Jr 2,31, et qui possède le sens d'« errance, vagabondage »<sup>221</sup>.

Les autres substantifs n'appellent pas de commentaires particuliers et appartiennent au vocabulaire courant.

Analyse comparative TM/1QIs<sup>a</sup>.

La première différence observée entre le TM et le manuscrit de 1QIs<sup>a</sup> porte sur le quatrième mot du verset, le substantif (ms) לָהֶם. Ce mot est présent dans les deux textes avec un suffixe 2ms. On retrouve la finale habituelle en 1QIs<sup>a</sup> כה. La même différence intervient sur le treizième mot du verset.

En ce qui concerne le mot suivant du verset, le TM suppose l'adjectif עני (pauvre, affligé) alors que 1QIs<sup>a</sup> lirait une forme de ענו (humble). Il y a souvent confusion entre les deux racines. L'homme décrit comme עני est souvent un être socialement sans défense, soumis à l'oppression. Ce sens correspond tout à fait au contexte (cf verset précédent où il est question des « opprimés »). On retrouve la même idée en Is 10,2 où il est question de « priver de jugement les pauvres de mon peuple » : וְלִגְזוֹל מִשִּׁפְּט עֲנִיִּי עָמִי. Il faut encore souligner que ce mot est absent du texte syriaque et ne figurerait ici, selon Blenkinsopp, que pour expliquer le terme מְרוֹדִים<sup>222</sup> (explication de type targumique ?). Pour cette même raison, des auteurs comme Duhm, Akramowski optent pour l'élimination de וְעֲנִיִּים<sup>223</sup>. Cette hypothèse est cependant affaiblie par la présence de ce terme en 1QIs<sup>a</sup>. Kutscher, quant à lui, s'interroge sur l'intention du rédacteur de 1QIs<sup>a</sup>. Peut-être a-t-il voulu corriger son texte en introduisant secondairement un י<sup>224</sup>.

La particule כִּי comporte un ם final en 1QIs<sup>a</sup>.

1QIs<sup>a</sup> comporte un mot supplémentaire, בגד. Deux possibilités se présentent avec d'une part le verbe, dont le sens est « trahir », et d'autre part le substantif, dont le sens est « vêtement, couverture, étoffe, tissu ». Nous écartons d'emblée le verbe. C'est bien le second sens qu'il convient de retenir ici, compte tenu du contexte (בְּגָד). Le substantif possède aussi le sens de violence (Is 24,16) ou encore de trahison, déloyauté (Jr 12,1). Quoiqu'il en soit, il s'agit en 1QIs<sup>a</sup>, d'un mot servant à compléter le texte, בגד constituant l'objet dont serait couvert celui qui est nu. On retrouve la même idée en Ez 18,7.16, avec וְעִירָם יְכַסֶּה בְּגָד, qui peut être rendu par « il couvre d'un vêtement celui qui est nu ». Enfin, il s'agit d'un terme générique, ne désignant pas un vêtement particulier. Il peut aussi bien faire référence à la robe du riche qu'aux haillons du pauvre ou du lépreux<sup>225</sup>. On le trouve encore utilisé à plusieurs reprises, par exemple en Nb 4,6-13, où il correspond à l'étoffe qui recouvre l'autel et sert à envelopper les objets du culte. En 2S 20,12, il a le sens de « couverture ». Enfin, la symbolique du vêtement est importante, en lien avec la restauration de la dignité humaine.

<sup>221</sup> Le substantif a parfois été mis en relation avec la racine רוד dont le sens est « sanctionner ». Mais le sens de « se lamenter » ou de « demander » qui fait dériver le mot de la racine רוד, où מְרוֹד correspond à l'existence errante de celui qui a été obligé de quitter son pays est plus adapté. (KOOLE J.L., p.139)

<sup>222</sup> BLENKINSOPP J., p.175, n. i.

<sup>223</sup> KOOLE J.L., p.139.

<sup>224</sup> KUTSCHER E.Y., p.382, n°53.

<sup>225</sup> TDOT, vol 1, p.470-472.

La dernière différence entre les deux textes intervient sur le dernier mot du verset, le verbe עלם au hitpael. 1QIs<sup>a</sup> ne comporte pas le ם final. Il est possible d'envisager que le texte soit lacunaire. Il faudrait le vérifier sur les photographies du manuscrit.

Synthèse.

La première analyse du texte hébreu permet de mettre en évidence la présence de mots rares. Il existe une parenté linguistique avec le vocabulaire de la geste exodale. Le passage du substantif générique םִיְהוָה au tétragramme revêt une forte signification. Enfin, il existe une rhétorique théologique à partir du verset 5 qui se poursuit au niveau des deux versets suivants.

Après l'étude des témoins textuels en langue hébraïque, nous abordons le texte grec. Nous allons voir que des différences de sens apparaissent et que les observations formulées à propos du texte hébreu ne s'appliquent pas toutes.

## 1.2. La Septante.

2	<p>ἐμὲ ἡμέραν ἐξ ἡμέρας ζητοῦσιν καὶ γινῶναί μου τὰς ὁδοὺς ἐπιθυμοῦσιν ὡς λαὸς δικαιοσύνην πεποικῶς καὶ κρίσιν θεοῦ αὐτοῦ μὴ ἐγκαταλελοιπῶς</p> <p>αἰτοῦσίν με νῦν κρίσιν δικαίαν καὶ ἐγγίξειν θεῷ ἐπιθυμοῦσιν</p>	<p><i>C'est moi jour après jour qu'ils cherchent et ils désirent connaître mes chemins</i> <i>Comme un peuple ayant pratiqué la justice et n'ayant pas abandonné le jugement de son Dieu</i> <i>[ainsi] ils me demandent maintenant un jugement conforme au droit et ils désirent être proches de Dieu.</i></p>
3	<p>λέγοντες τί ὅτι εἰηστεύσαμεν καὶ οὐκ εἶδες</p> <p>ἐταπεινώσαμεν τὰς ψυχὰς ἡμῶν καὶ οὐκ ἔγνωσ ἐν γὰρ ταῖς ἡμέραις τῶν νηστείων ὑμῶν εὐρίσκετε τὰ θελήματα ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ὑποχειρίους ὑμῶν ὑπονούσατε</p>	<p><i>Disant ceci : comment [se fait-il] que nous avons jeûné et tu ne [l'] as pas vu ?</i> <i>[pourquoi] avons-nous abaissé nos âmes et tu ne [l'] as pas connu ?</i> <i>Car dans les jours de vos jeûnes, vous trouvez vos volontés</i> <i>Et tous ceux qui sont en votre pouvoir, vous les « piquez légèrement »<sup>226</sup>.</i></p>
4	<p>εἰ εἰς κρίσεις καὶ μάχας νηστεύετε</p> <p>καὶ τύπτετε πυγμαῖς ταπεινόν</p> <p>ἵνα τί μοι νηστεύετε ὡς σήμερον</p> <p>ἀκουσθῆναι ἐν κραυγῇ τὴν φωνὴν ὑμῶν</p>	<p><i>Si vous jeûnez en vue de jugements et de batailles<sup>227</sup></i> <i>Et [si] vous frappez à coups de poing celui qui est humble</i> <i>Pourquoi jeûnez-vous pour moi comme aujourd'hui</i> <i>Pour que soit entendue dans un cri votre voix ?<sup>228</sup></i></p>
5	<p>οὐ ταύτην τὴν νηστείαν ἐξελεξάμην καὶ ἡμέραν ταπεινοῦν ἄνθρωπον τὴν ψυχὴν αὐτοῦ</p> <p>οὐδ' ἂν κάμψης ὡς κρίκον τὸν τράχηλόν σου καὶ σάκκον καὶ σποδὸν ὑποστρώση</p> <p>οὐδ' οὕτως καλέσατε νηστείαν δεκτὴν</p>	<p><i>Je n'ai pas choisi ce jeûne</i> <i>Et ni un jour où l'homme rend humble son âme</i> <i>Et non plus [cela] même si tu fais fléchir comme un anneau ton cou</i> <i>Et sac et cendre tu étends sur toi/qu'il étend et ainsi, vous n'appellerez pas cela un jeûne agréable<sup>229</sup>.</i></p>

<sup>226</sup> NETS : and goad all those who are under you.

<sup>227</sup> NETS : if you fast for quarrels and for fights.

<sup>228</sup> NETS : so that your voice may be heard.

<sup>229</sup> NETS : and spread under you sackcloth and ashes not even so shall you called it an acceptable fast.

6	οὐχὶ τοιαύτην νηστείαν ἐγὼ ἐξελεξάμην λέγει κύριος ἀλλὰ λυε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων ἀπόστειλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει καὶ πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα	<i>Ce jeûne-là, je ne [l'] ai pas choisi, dit le Seigneur Mais délie tout lien d'injustice Défais les liens des contrats imposés<sup>230</sup> Envoie ceux qui ont été brisés en liberté et déchire tout contrat injuste.</i>
7	διάθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου καὶ πτωχοὺς ἀστέγους εἴσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου ἐὰν ἴδῃς γυμνὸν περίβαλε καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψη	<i>Partage avec celui qui a faim ton pain. Et accueille les pauvres sans abri dans ta maison. Si tu vois celui qui est sans vêtement, habille [le]. Et ceux de ta maison, de ta descendance, tu ne mépriseras pas.</i>

### Approche statistique.

Le texte comporte cent soixante trois mots (trente-quatre verbes et trente substantifs différents). Les autres mots entrent dans la catégorie des particules, des pronoms ou encore des adjectifs...

### Analyse syntaxique.

La LXX utilise des syntagmes, pour mettre en relief le caractère dialogique du texte.

En tête du verset 2, le pronom personnel ἐγὼ constitue un signal structural fort. Dans la suite du verset, on relève la présence d'une proposition participiale ὡς λαὸς δικαιοσύνην πεποιηκὼς καὶ κρίσιν θεοῦ αὐτοῦ μὴ ἐγκαταλελοιπῶς. Le verset 3 commence par un verbe, λέγοντες, qui a pour but d'annoncer le discours direct des Israélites. Le verset 4 débute par une proposition conditionnelle introduite par εἰ. Le second stique du verset est introduit, quant à lui, par ἵνα τί « pourquoi ». Le grec emploie une forme interrogative. La fin du verset comporte une proposition infinitive (verbe à l'infinitif + sujet à l'accusatif). Le verset 5 se présente comme une suite de propositions dépendant d'une proposition principale unique, formulée de façon négative. En ce qui concerne la composition, le rédacteur crée une inclusion en jouant, entre autres, sur les deux mots πᾶς et ἄδικος/ἀδικία.

ἀλλὰ λυε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας  
διάλυε στραγγαλιὰς βιαίων συναλλαγμάτων  
ἀπόστειλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει  
καὶ πᾶσαν συγγραφὴν ἄδικον διάσπα

Enfin, il existe un crescendo entre le verset 5 et le verset 6, avec l'emploi du pronom personnel (1s) et la présence du syntagme λέγει κύριος qui souligne l'intervention divine.

Οὐχὶ ταύτην τὴν νηστείαν ἐξελεξάμην  
οὐχὶ τοιαύτην νηστείαν ἐγὼ ἐξελεξάμην λέγει κύριος

Le verset 6 comporte la conjonction de coordination ἀλλά, qui objective l'opposition et introduit quatre brèves propositions indépendantes formulant l'ordre (verbes à l'impératif). Le début du verset 7 poursuit dans la même perspective, avec deux propositions indépendantes

<sup>230</sup> NETS : undo the knots of contracts made by force.

formulant l'ordre. Le deuxième stique du verset est introduit par une proposition conditionnelle introduite par *ἐάν* dont l'apodose comporte un verbe à l'impératif.

Analyse morphologique et lexicale.

Verset 2.

Analyse des verbes.

On retrouve huit verbes dans ce verset. A l'exception des verbes *αἰτέω* et *ἐπιθυμέω*, les verbes retrouvés dans ce verset appartiennent au vocabulaire courant du corpus isaïen. Les verbes conjugués (*ζητοῦσιν*, *ἐπιθυμοῦσιν*, *αἰτοῦσίν*) sont à l'indicatif présent (3p). Deux verbes sont employés au participe parfait (nms) (*πεποιηκώς*, *ἐγκαταλελοιπώς*). Les autres verbes sont à l'infinitif (*γινῶναί*, *ἐγγίζειν*).

On peut déjà mentionner quelques variantes textuelles. Le Codex Alexandrinus, par exemple, comporte le verbe *ζητήσουσίν* (indicatif futur actif 3p).

Le verbe *ἐπιθυμοῦσιν* se retrouve deux fois dans ce verset et une fois au verset 11. Il est peu fréquent dans le corpus isaïen. A l'exception du chapitre 58, il n'est présent qu'à trois reprises<sup>231</sup>. Le Codex Sinaiticus comporte le futur *ἐπιθυμήσουσιν*, en lieu et place du présent. On trouve encore dans quelques manuscrits la forme verbale *ἐπιποθοῦσιν*. Le verbe *ἐπιποθέω*, qui a aussi le sens de « désirer », ne se retrouve que treize fois dans la LXX, essentiellement dans les Psaumes. La seule occurrence dans la littérature prophétique figure en Jr 13,14.

Le verbe *γινῶναι* (infinitif aoriste actif) intervient à deux reprises au chapitre 58 (versets 2 et 3).

Le verbe *αἰτοῦσιν* (indicatif présent actif 3p) est peu fréquent dans le corpus isaïen, puisqu'il n'est présent qu'à trois reprises (Is 7,11.12 ; 58,2).

Le verbe *ἐγγίζειν* (infinitif présent actif) est fréquent dans le corpus isaïen. Avec l'emploi de l'infinitif, il n'est pas exclu que le rédacteur ait voulu créer une correspondance stylistique avec le premier stique du verset.

καὶ γινῶναί μου τὰς ὁδοὺς ἐπιθυμοῦσιν  
καὶ ἐγγίζειν θεῷ ἐπιθυμοῦσιν

Cette hypothèse est d'autant plus plausible que les deux occurrences du verbe *ἐπιθυμοῦσιν* encadrent la partie « juridique » du texte.

Analyse des substantifs.

Si les substantifs appartiennent au vocabulaire courant, il est cependant nécessaire d'apporter quelques précisions.

---

<sup>231</sup> Is 1,29; 26,9; 43,24.

L'expression ἡμέραν ἐξ ἡμέρας, peu fréquente dans la LXX<sup>232</sup>, n'intervient qu'une seule fois dans l'ensemble du corpus isaïen. On retrouve cependant, avec le même sens, différentes expressions très voisines<sup>233</sup>. Toutes ces expressions font référence à une durée indéterminée.

Le substantif ὁδός (afp) accompagné de l'article défini τὰς et du pronom personnel μου (g1s) possède le sens de chemin, de route, mais aussi au sens figuré, le sens de procédure, manière de faire. Ainsi, la vie peut aussi être comparée à un chemin. Ici, il est question du chemin de Dieu, c'est-à-dire de sa manière de faire.

La construction retenue au niveau du verset 2 est un peu inhabituelle. On s'attendrait à un ordre des mots différents. Ici, le pronom personnel au génitif μου serait attendu après τὰς ὁδός<sup>234</sup>. C'est d'ailleurs cette construction qui figure, par exemple, dans le texte de Théodoret de Cyr.

On retrouve le même substantif λαός (nms) qu'au verset 1. En revanche, il n'est plus question du peuple de Dieu. L'adjectif possessif (1s) a disparu. L'article défini ne figure pas non plus. Il s'agit alors d'un peuple anonyme.

Le substantif κρίσις (afs) figure à trois reprises dans ce chapitre (Is 58,2bis, 4). Le terme, fréquent, appelle néanmoins quelques commentaires. En effet, dans la Grèce antique, il ne comporte pas de dimension normative. Seule s'impose la décision judiciaire.

Le substantif δικαιοσύνη (afs) fait l'objet d'un emploi très fréquent dans le corpus isaïen.

En ce qui concerne le substantif θεοῦ (gms) employé à deux reprises dans ce verset, il intervient par ailleurs encore quatre fois en Is 58 (8.9.10.13). Il s'agit d'un terme générique pour désigner Dieu, utilisé avec l'adjectif possessif αὐτοῦ (g3s)<sup>235</sup>. L'emploi de l'adjectif possessif est à mettre en relation avec l'appropriation de Dieu par le peuple. On a alors affaire à un dieu « utilitaire », destiné à satisfaire les besoins du peuple.

Verset 3.

Nous avons vu, lors de l'étude des témoins textuels hébreux, que le verset 3 introduit le thème du jeûne.

#### Analyse des verbes.

Le texte grec comporte sept verbes. A l'exception du verbe λέγω, employé sous la forme d'un participe présent, les autres verbes sont conjugués. Seul le verbe ὑποπίσσω est d'un emploi exceptionnel.

Le verbe λέγοντες (participe présent actif), correspond à un syntagme, destiné à favoriser la compréhension du texte.

---

<sup>232</sup> Gn 39,10; Nb 30,15; 1Ch 12,23; 2Ch 24,11; Est 3,7; To 10,1; Ps 60 (61),9; 95,2; Si 5,7.

<sup>233</sup> καθ' ἡμέραν εἰς ἡμέραν (Ex 16,5), ἡμέρας ἡμέραν (Nb 14,34; Ez 4,6), ἡμέραν καθ' ἡμέραν (Ps 68,20).

<sup>234</sup> Cette construction est mentionnée par FUNK § 284 et 473 (cf Mt 8,8 : μου ὑπὸ τὴν στέγην).

<sup>235</sup> La présence de l'adjectif possessif, qui constitue un décalque du texte hébreu, s'inscrit dans les trente occurrences du corpus isaïen de la LXX qui reprennent la tournure hébraïque. Dans soixante autres cas où figure la forme suffixée de la désignation divine, l'adjectif possessif est omis. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.114)

Le verbe *νηστεύω* est employé ici à l'indicatif aoriste actif (1p). S'il appartient au vocabulaire courant, il s'agit d'un verbe rare dans le corpus isaïen.

Le verbe *ἐταπεινώσαμεν* (indicatif aoriste actif 1p) correspond à la première occurrence du verbe *ταπεινώω*, dont le sens peut être rendu par « abaisser », « humilier ». Ce verbe intervient à trois reprises au niveau du chapitre 58.

Le verbe *ἔγνωσ* (indicatif aoriste actif, 2s), correspond à la seconde occurrence du verbe *γινώσκω* en Is 58. Dieu ne connaît pas les efforts du peuple pour s'approcher de lui.

Les deux derniers verbes du verset, *εὐρίσκω* et *ὑπονώσσω*, sont utilisés à l'indicatif présent actif (2p). Si le premier est un verbe d'un emploi très fréquent, qui appartient au vocabulaire courant, il n'en est pas de même pour le second qui constitue un hapax de la LXX. Il possède un sens un peu particulier avec l'idée de piquer légèrement, ou encore d'agacer.

#### Analyse des substantifs.

Le substantif *ψυχὰς* (afp) accompagné de l'article défini *τὰς* et du pronom personnel *ἡμῶν* (g1p), est habituellement traduit par « âme ». S'il se retrouve à quarante et une reprises dans le corpus isaïen, le chapitre 58 concentre le plus grand nombre d'occurrences (58,3.5.10.11). Le sens du mot « âme » permet d'englober l'être humain dans sa totalité.

Tout comme le verbe, le substantif *νηστεία* appartient à un champ lexical rare dans le corpus isaïen. En effet, si le terme fait partie du vocabulaire courant, à l'exception d'une occurrence en Is 1,13, il n'est employé qu'au niveau du chapitre 58.

Le substantif *θελήματα* (anp) appartient lui aussi au vocabulaire courant. Comme les substantifs précédents, il est accompagné de l'article défini *τὰ* et du pronom personnel *ὑμῶν* (g2p). Peu fréquent dans le corpus isaïen (Is 44,28 ; 48,14 ; 58,3.13 ; 62,4), il possède le sens de « volonté ». L'accent est mis sur le parti pris du peuple à suivre sa propre voie, au lieu de celle de Dieu. Cependant, si le peuple s'est affranchi de sa dépendance divine, il impose sa volonté à ceux qui dépendent de lui. Cette idée est bien mise en évidence par l'emploi de l'adjectif *ὑποχέριος* (amp), que l'on peut traduire par « ceux qui sont en votre pouvoir ». En effet, le sens du mot grec traduit l'idée de la dépendance, de la soumission, d'être au pouvoir d'un autre, sous le commandement d'un autre<sup>236</sup>. Cet adjectif est employé comme substantif, accompagné de l'article défini *τοὺς* et du pronom personnel *ὑμῶν* (g2p).

Le texte est rythmé par la présence d'adjectifs possessifs qui traduisent l'appropriation. Enfin, le choix du substantif *θέλημα* n'est pas neutre.

Verset 4.

Le champ lexical change. Le vocabulaire de la pénitence (le jeûne), est associé à celui de l'agressivité, de la violence.

---

<sup>236</sup> BAILLY A., p.2039.

### Analyse des verbes.

Trois verbes sont présents dans ce verset. Les deux premiers verbes (νηστεύω, τύπτω) sont employés à l'indicatif présent actif (2p) et le dernier (ἀκούω) est utilisé à l'infinitif aoriste passif. Ces verbes n'appellent pas de commentaires particuliers. Ils appartiennent au vocabulaire courant. On peut cependant souligner l'appartenance du verbe ἀκούω au champ lexical de l'écoute, au registre audiophonique.

### Analyse des substantifs.

Le substantif μάχας (afp) constitue un hapax isaïen. Il est associé à κρίσεις substantif déjà rencontré au verset 2. S'il peut être traduit par « batailles », « combats », il a aussi parfois le sens de « querelles », « disputes ». Il comporte une notion de violence. On peut s'interroger sur la présence de ce terme, alors qu'il existe d'autres substantifs pour traduire la même réalité dans le corpus isaïen.

Le substantif πυγμαλῖς (dfp) ne figure que deux fois dans la LXX, en Ex 21,18 et en Is 58,4. Il constitue, comme le précédent, un hapax isaïen et présente une communauté avec le vocabulaire de la geste exodale.

L'adjectif ταπεινός (ams) est utilisé comme substantif. Employé à douze reprises dans le corpus isaïen<sup>237</sup>, il est difficile à traduire ici. Il intègre l'idée d'humilité.

Le substantif κραυγή (dfs) appartient également au champ lexical audiophonique. Il est peu fréquent chez Isaïe. A l'exception d'Is 58,4, on le retrouve à seulement quatre reprises dans l'ensemble du corpus isaïen<sup>238</sup>. Enfin, ce mot est employé à trois reprises associé à φωνή, comme en Is 30,19 ; 65,19 ; 66,6.

Le pronom personnel μοι (d1s) permet de mettre en évidence l'opposition entre le jeûne appréhendé du côté de l'homme et le jeûne « pour le Seigneur ».

### Verset 5.

Comme nous l'avons précisé, le vocabulaire du verset 5 intéresse le champ lexical de la pénitence. Il fait appel à des termes rares dans le corpus isaïen.

### Analyse des verbes.

Le texte comporte cinq verbes.

Le verbe ἐκλέγω est employé à l'indicatif aoriste moyen (1s). On le retrouve deux fois en Is 58 (58,5.6). Ici, il est accompagné de la particule négative οὐ. Il est également utilisé en Dt 7,7, pour signifier l'élection du peuple d'Israël.

Nous avons déjà rencontré le verbe ταπεινώω au verset 3. Il est employé à l'infinitif présent actif. La proposition infinitive avec le sujet ἄνθρωπον (ams) dépend de ἡμέραν.

<sup>237</sup> Is 2,11 ; 11,4bis ; 14,32 ; 25,4 ; 26,6 ; 32,7bis ; 49,13 ; 54,11 ; 58,4 ; 66,2.

<sup>238</sup> Is 5,7 ; 30,19 ; 65,19 ; 66,6.

Le verbe κάμπτω, employé au subjonctif aoriste (2s), dépend de ἄν « si » (= ἐάν). Il est peu fréquent dans le corpus isaïen. On le retrouve seulement en Is 45,23. Il possède le sens de « fléchir ». En Is 45,23, il est utilisé avec le substantif γόνυ (genou) comme complément. En Is 58,4, il a, comme complément, le mot τράχηλος (cou). Il existe une différence entre les deux attitudes. La flexion du genou correspond à un signe de respect, de soumission envers Dieu. La flexion du cou, avec l'élément de comparaison représenté par le jonc, traduit une volonté d'humiliation.

Le verbe ὑποστρώννυμι, employé au subjonctif aoriste actif (3s) ou moyen (2s), constitue un hapax isaïen. Il s'agit d'un verbe très peu utilisé dans la LXX, puisqu'on ne le rencontre qu'à quatre reprises dans l'ensemble du texte<sup>239</sup>. Il contient l'idée d'étendre, d'étaler.

Le verbe καλέω, employé à l'indicatif futur actif (2p), n'appelle aucun commentaire particulier.

#### Analyse des substantifs.

On retrouve le substantif ψυχὴν (afs), comme au verset 3. Il est accompagné de l'article défini τὴν et du pronom personnel αὐτοῦ (g3s). Le sens est le même.

Le substantif κρίκος (ams), employé à seulement treize reprises dans la LXX<sup>240</sup>, constitue un nouvel hapax isaïen. Le sens du mot est celui d'« anneau ». La majorité des occurrences se concentrent en Ex, dans le cadre de la construction de l'arche d'alliance. C'est alors le sens de crochet ou d'agrafe qui est privilégié. Cette traduction ne convient pas ici, compte tenu du contexte. Le choix du comparateur est peut être lié à un cadre particulier ou familier au rédacteur, par exemple celui du forgeron qui forge un cerceau ou encore de l'orfèvre qui réalise un anneau.

L'absence de spécificité du substantif τράχηλος (ams), rare dans le corpus isaïen<sup>241</sup>, rend malaisée la traduction du texte. Il peut être traduit par « cou, nuque ». En Is 3,16, il est question d'anneau d'orfèvrerie. En Is 30,28, comme en Is 52,2, il s'agit clairement du cou. En Is 48,4, il est question du nerf du cou qui est de fer (καὶ νεῦρον σιδηροῦν ὁ τράχηλός σου). On rencontre encore un substantif formé sur le même mot, σκληροτράχηλος. Il peut être traduit par « nuque raide ». Ce dernier terme intervient majoritairement dans le Pentateuque, en Ex<sup>242</sup> et Dt<sup>243</sup>.

Les substantifs σάκκος et σποδός sont associés dans le cadre des pratiques pénitentielles. σάκκος (sac de pénitence, étoffe grossière) est employé à neuf reprises<sup>244</sup> dans le corpus isaïen et σποδός (cendre dont on se couvre en signe de deuil, ou poussière), à seulement trois reprises<sup>245</sup>. L'association des deux termes intervient en Est 4,3 et en Da 9,3. Le jeûne est également mentionné en Da 9,3.

<sup>239</sup> Si 4,27 ; Is 58,5 ; Ez 27,30 ; 2Ma 9,19.

<sup>240</sup> Ex 26,6bis.11bis ; 27,10.11 ; 37,6 ; 38,19ter ; Job 38,6 ; 40,26 ; Is 58,5.

<sup>241</sup> Is 3,16 ; 9,3 ; 30,28 ; 48,4 ; 52,2 ; 58,5.

<sup>242</sup> Ex 33,3.5 ; 34,9.

<sup>243</sup> Dt 9,6.13.

<sup>244</sup> Is 3,24 ; 15,3 ; 20,2 ; 22,12 ; 32,11 ; 37,1.2 ; 50,3 ; 58,5.

<sup>245</sup> Is 44,20 ; 58,5 ; 61,3.

Da<sup>LXX</sup> 9,3 : ἐν νηστείαις καὶ σάκκῳ καὶ σποδῶ  
Est<sup>LXX</sup> 4,3 : σάκκον καὶ σποδὸν ἔστρωσαν ἑαυτοῖς

L'adjectif δεκτός est associé au substantif νηστεία. Cette association paraît paradoxale dans le contexte. Il est question d'un jeûne agréable, sans plus de précisions.

Verset 6.

Ce verset comporte également des mots rares dans le corpus isaïen. Le vocabulaire possède une tonalité juridique marquée.

#### Analyse des verbes.

Le texte grec comporte sept verbes dans ce verset, dont quatre sont à l'impératif présent 2s (λῦε, διάλυε, ἀπόστειλε, διάσπα).

Le verbe préfixé διαλύω, est bien moins attesté dans la LXX que λύω (douze occurrences seulement). Les deux verbes ont un sens proche, qui intègre l'idée de libération. Il existe un crescendo avec la succession λῦε/διάλυε. En effet, le verbe préfixé traduit l'intensification. Comme διαλύω, le verbe διασπάω est encore un verbe peu fréquent dans la LXX (onze occurrences). Les deux verbes constituent des hapax isaïens.

Le verbe τεθραυσμένους (participe parfait passif mp) est relativement peu utilisé dans la LXX (vingt-quatre occurrences). Ce verbe est attesté par ailleurs en Is 2,10.19 ; 42,4. Il possède le sens de « briser, broyer »<sup>246</sup>.

#### Analyse des substantifs.

Les substantifs σύνδεσμος, στραγγαλιά, συνάλλαγμα, συγγραφή constituent des hapax isaïens.

Le substantif σύνδεσμον (ams), peu fréquent dans la LXX (neuf occurrences), figure seulement en Is 58,6.9. Il peut être traduit par « lien ». On peut rappeler, à ce propos, que les substantifs comportant le préfixe σύν, sont tardifs.

Le substantif στραγγαλιάς (afp), qui signifie « lacet, lien », est encore un mot rare dans la LXX. En effet, il n'est attesté qu'à deux reprises (Ps 124,5 et Is 58,6).

Le substantif συναλλαγμάτων (gnp) complète la liste des mots rares dans la LXX, puisqu'il ne figure qu'à trois reprises (1Ma 13,42 ; Ps 4,4 et Is 58,6). Il recouvre le sens de « pacte », de « contrat ». Il est ici précisé par l'adjectif βιαίων, littéralement « violent ». Cet adjectif intègre aussi le sens de « non naturel, non volontaire, forcé, contraint »<sup>247</sup>. La LXX évoque alors les contraintes imposées par des « contrats oppressifs ».

Enfin, le substantif συγγραφήν (afs) n'est présent qu'à cinq reprises dans la LXX (Tob 7,14 ; 1Ma 13,42 ; 14,43 ; Job 31,35 et Is 58,6). Le sens du terme n'est pas clairement établi ici. Il signifie classiquement « pièce authentique, traité, acte, contrat ». En 1Ma 13,42,

---

<sup>246</sup> BAILLY A., p.943.

<sup>247</sup> BAILLY A., p.358.

συγγραφή et συνάλλαγμα sont également mis en parallèle. La LXX souligne ainsi l'injustice imposée par des contrats. Le substantif συγγραφή est par ailleurs employé dans les actes juridiques des papyri des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>248</sup>.

Si le substantif ἀδικία appartient au vocabulaire courant, il n'est pas très fréquent dans le corpus isaïen, avec seulement huit occurrences<sup>249</sup>. L'adjectif ἄδικος lui fait écho à la fin du verset. Les deux termes encadrent ainsi les pratiques injustes.

Le substantif ἄφεσις (dfs), présent seulement à deux reprises dans le corpus isaïen (Is 58,6 ; 61,1), est utilisé pour traduire l'idée de libération, du renvoi d'esclaves, de prisonniers, mais peut aussi intégrer la notion de pardon. Cette connotation est absente d'Is 58.

Verset 7.

Comme nous l'avons vu avec le texte hébreu, le vocabulaire de ce verset associe le thème de la pauvreté et de la charité. Là encore, on retrouve des termes peu fréquents.

#### Analyse des verbes.

Le texte grec comporte six verbes, dont deux constituent des hapax isaïens (διαθρύπτω et ὑπεροράω). Trois verbes (διαθρύπτω, εἰσάγω, περιβάλλω) sont employés à l'impératif (2s).

Le verbe διαθρύπτω est peu utilisé dans la LXX, puisqu'il n'est présent qu'à cinq reprises (Lv 2,6 ; Si 43,15 ; Na 1,6 ; Ha 3,6 et Is 58,7). A l'inverse, le verbe πεινῶντι (participe présent actif dms) est fréquent dans le corpus isaïen (quinze occurrences, dont deux dans le chapitre qui constitue l'objet de notre étude)<sup>250</sup>. Le champ lexical de ce verbe appartient à celui du manque<sup>251</sup>.

Les verbes εἰσάγω et περιβάλλω sont peu courants dans le corpus isaïen, avec respectivement quatre<sup>252</sup> et cinq<sup>253</sup> occurrences. περιβάλλω possède ici le sens de « vêtir ».

Le verbe ἴδης (subjonctif aoriste actif 2s) appartient au vocabulaire courant du champ lexical des verbes sensitifs. Après l'ouïe, c'est un autre sens qui est sollicité, la vue.

Le verbe ὑπεροράω, peu utilisé chez les Prophètes, est employé à l'indicatif futur moyen (2s). Il comporte une nuance de mépris, de dédain.

#### Analyse des substantifs.

On retrouve le substantif οἶκος, employé au verset 1. Appartenant au même champ lexical, l'adjectif οἰκῆος (gmp) est utilisé comme substantif.

---

<sup>248</sup> Par exemple, « Cession of a quarter », n°22, in Corpus papyrorum judaicarum, vol 1, Harvard University Press, 1957, p.158.

<sup>249</sup> Is 33,15bis ; 43,24 ; 57,1 ; 58,6 ; 59,3 ; 60,18 ; 61,8.

<sup>250</sup> Is 5,27 ; 8,21 ; 9,19 ; 28,12 ; 32,6 ; 40,28.29.30.31 ; 44,12 ; 46,2 ; 49,10 ; 58,7.10 ; 65,13.

<sup>251</sup> CHANTRAINE P., p.870.

<sup>252</sup> Is 14,2 ; 56,7 ; 58,7 ; 60,11.

<sup>253</sup> Is 4,1 ; 37,1.2 ; 58,7 ; 59,6.17.

Le substantif σπέρματος (gns) est très employé (plus de deux cents fois), dont trente-deux dans le corpus isaïen. En revanche, l'expression τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου ne figure qu'une seule fois sous cette forme dans la LXX. Les mots ne sont pas liés par une conjonction de coordination. La juxtaposition sert à compléter le texte<sup>254</sup>. Un nouveau champ lexical intervient avec la notion de descendance. Nous retrouverons un mot appartenant au même champ lexical en Is 58,14.

L'adjectif ἀστέγους (amp) « sans toit, non couvert », utilisé ici comme substantif ne se retrouve qu'à trois reprises dans la LXX (Pr 10,8 ; 26,28 et Is 58,7). Il constitue un hapax isaïen.

Synthèse.

A côté de mots appartenant au vocabulaire courant, tels que ἄρτος ou οἶκος, on retrouve dans le texte plusieurs hapax isaïens. La présence de ces mots rares constitue une première indication relative à la complexité de l'établissement d'une traduction. Certains mots constituent des hapax de la LXX. Nous avons déjà relevé la présence de mots rares dans les témoins textuels hébreux. Il est à envisager la présence d'équivalences uniques. Ces points seront repris dans l'analyse comparative.

On peut encore souligner l'importance de la notion de contrat, qui accentue le caractère juridique du texte, ou encore l'intérêt du rédacteur pour l'aspect audiophonique, notamment au verset 4.

Après l'analyse du texte grec, nous abordons maintenant les traditions textuelles de la Vetus latina.

### 1.3. La Vetus latina.

Verset 2.

X	Me de die in diem quaerunt et cognoscere vias meas cupiunt quasi populus qui iusticiam fecerit et iudicium dei non reliquerit
K	Me die de die quaerunt et cognoscere vias meas concupiscunt quasi plebs quae iusticiam fecerit et iudicium dei non deseruerit postulant me nunc iudicium iustum et adpropinquare deo concupiscunt
E	Me de die in diem quaerunt et cognoscere vias meas desiderant tamquam populus qui iusticiam fecerit et iudicium dei non dereliquerit postulant a me nunc iudicium iustum et adprop[r]iare deo concupiscunt
O	Petunt me nunc iudicium iustum et adpropinquare deo cupiunt

Verset 3.

X	In diebus enim ieiuniorum vestrorum inveniuntur voluntates vestrae et omnes subiectos vobis succutitis
K	Dicentes quid quia ieiunavimus et non vidisti humiliavimus animas nostras et non cognovisti in diebus enim ieiunii inveniuntur voluntates vestrae aut enim subiectos vobis subpungitis
A	Quid est quod ieiunavimus et non vidisti defraudavimus animas nostras et nescisti in diebus ieiunii vestri inveniuntur voluntates vestrae quod omnes qui sub iugo vestro sunt stimulis

<sup>254</sup> SEELIGMANN I.L., p.35.

E	Dicentes quid quod ieiunavimus et non vidisti humiliavimus animas nostras et non scisti in diebus enim ieiuniorum vestrorum inveniuntur voluntates vestrae et omnes subditos vobis conpungetis
O	Dicentes quare ieiunavimus et non vidisti humiliavimus animas nostras et non cognovisti in diebus enim ieiuniorum vestrorum inveniuntur voluntates vestrae et omnes subiectos affligitis

Verset 4.

X	Aut ad convicia et lites ieiunatis et caeditis pugnis ut quid mihi ieiunatis ut hodie audiatur vox vestra in clamore
K	Aut ad iudicia et lites ieiunatis aut proximos caeditis pugnis ut quid mihi ieiunatis ut hodie audiatur vox vestra in clamore
E	An in iudicia et lites ieiunatis et percutitis proximum inique et ut quid mihi ieiunatis ut hodie audiatur in clamore vox vestra
O	Ad iudicia et iurgia ieiunantes et percutitis pugnis humilem quid mihi ieiunatis sicut hodie ut audiatur in clamore vox vestra

Verset 5.

X	Non tale ieiunium elegi dicit dominus ut quis humiliet animam suam sine causa neque si curvaveris quasi circulum collum tuum et saccum te circumdederis et cinerem straveris nec sic celebrabis mihi ieiunium acceptum
K	Non hoc ieiunium quod ego elegi et diem humiliare hominem animam suam tametsi contorseris quasi circulum collum tuum et saccum et cinerem substraveris nec sic vocabis ieiunium acceptum ( <i>domino/deo</i> )
E	Non hoc ieiunium elegi dicit dominus ut humiliet animam suam nec si flectas ut circulum cervicem tuam et cilicium et cinerem substernas nec sic vocabis ieiunium acceptum
O	Non tale ieiunium elegi et diem humiliare hominem animam suam neque si incurvaveris quasi circulum collum tuum et cilicium et cinerem substraveris nec sic vocabitis ieiunium acceptabile

Verset 6.

X	Non tale ieiunium ego elegi solve omnem nodum iniustitiae et omnem consignationem iniquam dele resolve suffocationes inpotentium commerciorum dimitte quassatos in remissionem et omnem cautionem malignam dissipa
K	Non tale ieiunium elegi dicit dominus sed solve omnem nodum iniustitiae resolve suffocationes inpotentium commerciorum dimitte quassatos in requiem et omnem consignationem iniustam dissipa
E	Non tale ieiunium ego elegi dicit dominus sed solve omne vinculum iniquitatis dissolve obligationes potentium commutationum dimitte contractos in requiem et omnem conscriptionem iniquam disrumpe
O	Non tale ieiunium ego elegi dicit dominus sed solve omnem colligaturam iniquitatis dissolve obligationes violentarum cautionum dimitte fractos in in remissionem et omnem scripturam iniquam conscinde

Verset 7.

X	Frangere esurienti panem tuum et egenos sine tecto induc in domum tuam si videris nudum vesti et domesticos seminis tui non despicias
K	Frangere esurienti panem tuum et egenos sine tecto induc in domum tuam si videris nudum vesti et domesticos seminis tui non despicias
E	Frangere esurientibus panem tuum et egenum sine tecto induc in domum tuam si videris nudum vesti et domesticos seminis tui non despicias

O	Frangere esurienti panem tuum et pauperes sine tecto induc in domum tuam si videris nudum operi et domesticos seminis tui ne despexeris
---	---

### Approche statistique.

Cette première approche met en évidence la présence de « textes lacunaires ». En effet, si la tradition textuelle X comporte cent trente-six mots, les traditions K et E en comportent respectivement cent quarante-neuf et cent cinquante-deux. Quant à la tradition O, elle se limite à cent vingt-sept mots. La tradition A ne comporte que le verset 3, avec vingt-sept mots.

### Analyse syntaxique.

En ce qui concerne le verset 2, seules les traditions K et E sont complètes. La tradition O n'intéresse que la finale du verset. Les trois traditions textuelles (X, K et E) comportent le pronom personnel *me* (1as) en début de verset, ce qui constitue un signal structural fort, en réponse au « mon peuple » du verset précédent. Le texte E fait appel à la particule *tamquam* pour introduire le comparateur, alors que les autres textes comportent *quasi*. A la différence du verset 1, les différentes traditions textuelles ne comportent pas l'adjectif possessif pour « définir » Dieu et mentionnent simplement le « jugement de Dieu ». Les deux textes complets ont en commun la présence d'une proposition infinitive au niveau des deux stiques du verset. Cette proposition infinitive précède le verbe de la proposition principale, mettant ainsi l'accent sur l'objet du désir. Seule la tradition K fait appel au même verbe *concupiscunt* dans les deux stiques, créant une symétrie parfaite. L'emploi du datif *deo*, indique le mouvement, le Seigneur étant Celui de qui le peuple désire s'approcher.

En ce qui concerne le verset 3, la tradition X est incomplète. A la différence de la seule tradition A, les textes appartenant aux traditions K, E et O font appel au syntagme *dicentes* pour introduire le verset. L'expression de l'interrogation fait intervenir différentes particules. Le texte O comporte l'adverbe interrogatif *quare* (pourquoi). Les textes K, A et E retiennent l'adverbe interrogatif *quid*, qui possède le même sens. L'expression *quid est quod* (pour quelle cause, pour quel motif) est attestée chez Cicéron et chez Plaute. L'expression *quid quia* (que dire du fait que) intervient dans le texte K alors que le texte E privilégie *quid quod*.

La fin du verset est hétérogène. Trois textes comportent la conjonction de coordination *et* (X, E, O). Seul le texte K fait appel à *aut* (conjonction disjonctive permettant l'expression de l'alternative)<sup>255</sup> avec reprise de la particule *enim* et le texte A retient *quod* (en ce qui concerne, quant à)<sup>256</sup>.

Pour le verset 4, la particule introductive du verset varie selon les textes. Les traditions X et K comportent *aut*. Seul le texte K fait appel, à deux reprises, à la conjonction *aut*, créant ainsi une symétrie. Le rédacteur fait appel à la même particule qu'au verset précédent. Le texte E comporte la particule interrogative disjonctive double *an* suivie de *in*. Quant au texte O, il retient la seule particule *ad*.

<sup>255</sup> La conjonction *aut* est utilisée pour mettre en relief une différence essentielle, pour traduire l'exclusion mutuelle. (FRANÇOIS G, *Grammaire latine*, Dessaint, 1996, § 325)

<sup>256</sup> *Quod* relatif est fréquemment employé comme accusatif de relation. (FONTANIER J.M., *Le Latin en 15 leçons*, p.372)

Les trois témoins textuels X, K et H retiennent *ut quid mihi ieiunatis ut hodie*. L’adverbe interrogatif *quid* est précédé par la particule *ut*. Le verbe *ieiunatis* intervient sous la même forme que dans la première partie du verset. Il est précédé du pronom personnel *mihi* (ds), qui désigne le Seigneur. L’adverbe de temps *hodie*, précédé par *ut*, n’intervient pas en qualité de comparateur, mais appartient à la proposition de but. C’est aujourd’hui que la voix du peuple doit être entendue. Le texte O ne comporte pas la particule *ut*. La proposition débute directement par l’adverbe interrogatif *quid* et le comparateur, l’adverbe *hodie*, est introduit par l’adverbe *sicut*. Il indique une action ponctuelle, qui ne s’inscrit pas dans la durée. Le texte n’a pas exactement le même sens que les précédents. C’est le jeûne d’aujourd’hui dont il est question. La proposition de but introduite par *ut* intervient après.

En ce qui concerne le verset 5, les quatre témoins textuels utilisent une simple formulation négative pour traduire les propos du Seigneur, mais il existe des différences en termes syntaxiques. Seules deux traditions textuelles (X et E) reprennent le syntagme *dicit dominus*. Le texte K fait appel à une proposition relative introduite par *quod* suivi du pronom personnel *ego* (1ns). Les quatre traditions textuelles X, K, E et O comportent la particule véttitive *non* en début de verset. L’adjectif *tale* (nns) intervient dans les traditions X et O. Les traditions E et K font, quant à elles, appel au pronom/adjectif démonstratif *hoc* (ans)<sup>257</sup>. Les différences énumérées conduisent alors aux traductions suivantes :

- « Je ne choisis pas un tel jeûne, dit le Seigneur » (X)
- « Ce n’[est] pas ce jeûne que moi, je choisis » (K)
- « Je ne choisis pas ce jeûne, dit le Seigneur » (E)
- « Je ne choisis pas un tel jeûne » (O)

Le texte X comporte la particule *ut*, introduisant une complétive *quis humiliet...* Le verbe *humiliet* (subjonctif présent actif 3s) a pour sujet le pronom indéfini *quis* (nms). La traduction devient alors « pour que quelqu’un humilie... ». On retrouve la même construction dans la tradition E, mais sans le pronom indéfini. Seul le texte X fait appel à l’expression *sine causa*, à la fin de la proposition complétive. Dans les particularités de cette tradition textuelle figure encore le verbe *circumdederas* précédé du pronom personnel *te* (2as).

Les textes K et O comportent le substantif *diem* (ams), suivi d’une proposition infinitive *humiliare* (infinitif actif) *hominem* (ams) « et un jour où un homme humilie... »

Dans la suite du verset, les traditions textuelles X, E et O font appel à la double négation *nec* (*neque*)/*nec*. On retrouve le plus souvent la forme *neque* de l’adverbe de négation devant une voyelle ou un h. Dans les textes X et O, *neque* précède la particule *si*. Le texte K retient la conjonction de subordination *tametsi*<sup>258</sup>. Les textes X, K et O retiennent *quasi* pour introduire le comparateur. Seul le texte E comporte *ut*. A l’exception de la tradition E, les verbes de la protase sont au subjonctif parfait<sup>259</sup>. Enfin, les verbes de l’apodose sont au futur et les différents témoins textuels comportent l’expression *nec sic*. Le texte O retient le pluriel (2p), alors que les autres textes retiennent le singulier (2s).

<sup>257</sup> Indication de la proximité par rapport à celui qui s’exprime.

<sup>258</sup> Expression de la concession, de l’opposition.

<sup>259</sup> Si, suivi du subjonctif parfait traduit l’expression du potentiel, le parfait marquant une antériorité par rapport au verbe principal.

Seule la tradition X identifie le « destinataire » du jeûne, avec la présence du pronom personnel *mihi* (1ds). Il existe cependant des variantes de la tradition K qui mentionnent le Seigneur, avec la présence de *domino* ou de *deo* (dms).

En ce qui concerne le verset 6, les différentes traditions textuelles s'accordent sur le début du verset avec la formulation *non tale ieiunium*. Les textes E et O comportent la double mention du pronom personnel *ego* (1ns) et du syntagme *dicit dominus*. Le texte X comporte seulement le pronom personnel et le texte K, le syntagme. Dans trois traditions (K, E, O), la suite du texte est introduite par la conjonction de coordination *sed*, qui souligne l'opposition entre les deux parties du verset. La fin du verset est homogène en termes de construction. Quatre brèves propositions indépendantes avec un verbe à l'impératif (2s) se succèdent. Enfin, l'expression *non tale ieiunium* est reprise du verset précédent pour les traditions X et O.

Pour ce qui est du verset 7, il existe peu de différences en termes syntaxiques entre les traditions textuelles. Les verbes sont tous employés sous la même forme (mode, temps, voie, personne), à l'exception du verbe final. La protase, introduite par *si*, comporte un verbe au subjonctif parfait (2s). L'apodose comporte un verbe à l'impératif présent (2s). La dernière proposition indépendante du verset fait appel à un verbe à l'indicatif futur pour les traditions X et K. Le texte E comporte le subjonctif présent et le texte O le subjonctif parfait. Tous les textes comportent l'adjectif possessif (2s), attestant à la fois de l'injonction divine directe à chaque individu et de la proximité de Dieu avec son peuple (aspect collectif).

Analyse morphologique et lexicale.

Verset 2.

Une première remarque concerne le caractère fragmentaire du texte O et du texte X, dans lequel manque la fin du verset.

Analyse des verbes.

Le verbe *quaerunt* (indicatif présent actif 3p) est une constante des différents témoins textuels. S'il a le sens de « chercher », mais au sens d'une recherche active, en s'efforçant de trouver « chercher à savoir », il a aussi celui de « demander » avec le sens de « s'adresser à quelqu'un pour obtenir quelque chose ». Le verbe *cognoscere* (infinitif présent actif) figure aussi dans les trois témoins textuels (X, K, E).

Pour le troisième verbe, chaque tradition textuelle de la Vetus latina fait appel à un verbe différent, employé à l'indicatif présent actif (3p). Le texte X comporte le verbe *cupiunt*, avec le sens de « convoiter », « désirer », « souhaiter ». Le texte K retient le verbe *concupiscunt*, avec un sens plus fort que celui du verbe précédent qui intègre une notion d'avidité. Enfin, le texte E comporte *desiderant*, avec le sens classique de « désirer », « aspirer à ».

Le verbe *fecerit* (subjonctif parfait 3s) possède le sens générique de « faire ». Il figure dans les différents témoins textuels.

Deux textes (X et H) font appel au verbe *reliquerit* (subjonctif parfait 3s), qui possède le sens de « abandonner », « laisser », « quitter », « délaisser », « négliger ». Le texte K opte pour *deseruerit*, qui possède le sens de « abandonner », « délaisser », mais intègre aussi l'idée

de séparation. Le texte E retient le verbe *dereliquerit*, verbe composé préfixé par la particule *de*. Le sens du verbe n'est pas fondamentalement modifié par la particule qui exprime l'« intensification » de l'abandon (abandonner complètement)<sup>260</sup>.

Les textes K et E retiennent le verbe *postulant* alors que le texte O fait appel à *petunt*. Les deux verbes, dont le sens est proche, sont employés à l'indicatif présent actif (3p). Ils possèdent le sens de « demander », mais avec insistance, voire d'exiger. Enfin, *postulo* comporte une tonalité juridique.

Le texte K retient le verbe *adpropinquare* (infinitif présent actif), avec le sens de « approcher », « s'approcher » suivi du datif. Le texte E s'écarte des autres textes en faisant peut-être appel au verbe *adpropriare*. Le sens devient alors « s'approprier ». Le peuple chercherait à s'approprier Dieu. Si cette possibilité n'est pas incompatible avec la suite du texte, il est cependant fort probable qu'il s'agisse d'une erreur. Une intention théologique particulière propre au rédacteur peut aussi être envisagée. Enfin, le texte O retient *appropinquare*, qui correspond au même verbe qu'*adpropinquare*, par assimilation du d au p.

Le dernier verbe du verset est identique dans les textes K et E. Au niveau du texte K, le rédacteur/traducteur reprend le même verbe que celui figurant dans le premier stique du verset (respect de l'inclusion figurant dans le texte de la LXX). En revanche, le texte E fait appel à un verbe différent. Le texte O comporte *cupiunt*, verbe figurant dans le premier stique du texte X, suggérant peut-être une relation entre les deux textes.

#### Analyse des substantifs.

Les substantifs appartiennent au vocabulaire courant. La désignation du peuple fait appel soit à *populus* (X et E), soit à *plebs* (K). Seul le texte X introduit un changement dans la désignation par rapport au verset 1. De *plebs*, il passe maintenant à *populus* (utilisation de deux substantifs différents pour traduire une même réalité). L'expression *iudicium iustum* (ams) est une constante des différentes traditions textuelles. Elle peut être traduite par « un jugement juste », « un jugement équitable ». La désignation divine fait appel à *dei* (gms).

#### Verset 3.

Le texte de la tradition X est nettement plus court que les autres. Seul ce verset figure dans la tradition augustinienne.

#### Analyse des verbes.

Les différents témoins textuels s'accordent sur le mode, le temps, la voie (indicatif parfait actif) et la personne des verbes au niveau du premier stique du verset. Les verbes *ieiunavimus* (1p) et *vidisti* (2s) sont identiques dans les différents témoins textuels.

Seule la tradition textuelle augustinienne (A) comporte le verbe *defraudavimus* (1p) qui a le sens de « frustrer », « tromper » ou encore de « priver de », en lieu et place d'*humiliavimus* (1p). Le sens du texte devient, de ce fait, différent, avec la disparition de la notion d'humiliation, d'abaissement, contenue dans les autres traditions. Là encore, on ne peut pas formellement exclure une intention théologique du rédacteur.

---

<sup>260</sup> GAFFIOT F., p.503.

Les textes K et O comportent le verbe *cognovisti* (2s) dont nous avons précisé le sens ci-dessus. Le texte A retient *nescisti* et le texte E opte pour *non scisti*. Le premier verbe a le sens d' « ignorer », « ne pas savoir » (verbe préfixé par la particule négative *ne*). Dans le second cas, le verbe est précédé de la particule vétitive *non*.

Tous les témoins textuels comportent le verbe *invenio* au passif. Les textes X, K, E et O retiennent la forme *inveniuntur* (indicatif présent passif 3p), alors que la tradition augustinienne opte pour la forme *invenientur* (indicatif futur passif 3p). Le sens de ce verbe est « trouver », « découvrir », « imaginer », « rencontrer ».

Le verbe final du verset est propre à chaque témoin textuel. En revanche, le mode, le temps et la forme des verbes sont identiques (indicatif présent actif 2p). Le texte X retient *succutitis*. Ce verbe possède le sens de « ébranler », « agiter ». Plusieurs textes comportent un dérivé du verbe *pungo* dont le sens est « piquer », « tourmenter », « faire souffrir ». Le texte K privilégie *subpungitis*, alors que le texte E comporte *conpungetis* « blesser », « piquer fort », « offenser ». Les verbes préfixés traduisent une intensification par rapport au sens du verbe simple. Le texte A comporte *stimulatis* « aiguilloner », « stimuler », « exciter ». Enfin, le texte O retient *affligitis* (de *adfligo*), dont le sens contient une idée de destruction, de violence d'où « abattre », « jeter à terre », « renverser ».

#### Analyse des substantifs.

Les quatre témoins textuels (K, A, E, O) comportent l'expression *animas nostras* (afp). L'expression *ieiuniorum vestrorum* au pluriel (gmp) figure dans les textes X, E et O. En revanche, la tradition augustinienne retient le singulier avec l'expression *ieiunii vestri* (gms). Dans le texte K, l'adjectif possessif est absent. Seul figure le substantif *ieiunii* (gms), accentuant ainsi le caractère général du jeûne. Les cinq témoins textuels comportent l'expression *voluntates vestrae* (nfp). Le sens de ce substantif est « volonté » (au sens de la détermination personnelle), « désir ».

Le substantif *subiectos* (amp) est présent dans trois traditions sur cinq (textes X, K, O). Le texte E fait appel à *subditos* (amp). La tradition textuelle augustinienne se distingue des autres avec *sub iugo* (abns). Le substantif *subiecti* a le sens générique de « sujets ». On peut aussi considérer qu'il s'agit de l'adjectif substantivé *subiectus*, qui a le sens de « celui qui est assujéti, soumis ». Le sens de *subditos* exprime aussi la soumission. L'expression *sub iugo* signifie « sous le joug ». Le texte comporte le verbe *sunt* (indicatif présent actif 3p) et le pronom relatif *qui* (nmp). L'expression de la soumission fait ainsi appel à une périphrase et non à un substantif.

A l'exception du texte K, tous les témoins textuels comportent l'adjectif *omnes* (amp), qui met l'accent sur l'idée d'ensemble. Le texte O ne comporte pas l'adjectif possessif. Il retient seulement la formulation *omnes subiectos*. L'accentuation du caractère possessif ne s'exprime pas de la même façon dans les différents témoins textuels. Les textes X, K et E optent pour le pronom personnel *vobis* (d2p). La tradition textuelle augustinienne retient *vestro* (ab2ns), en lien avec le substantif *iugo*.

Verset 4.

#### Analyse des verbes.

Les différents témoins textuels s'accordent sur l'emploi du verbe *ieiuno*. Les textes X, K et E comportent *ieiunatis* (indicatif présent actif 2p). Seul le texte O a recours à *ieiunantes* (participe présent actif np).

Les textes X et K comportent le verbe *caeditis* (indicatif présent actif 2p). Ce verbe véhicule une idée de violence. Il a le sens de « battre », « frapper », mais aussi celui d'« égorger », « massacrer ». Les traditions E, O retiennent le verbe *percutitis*. Ce verbe a le sens de « frapper vivement ».

Tous les témoins textuels comportent le verbe *audiatur* (subjonctif présent passif 3s), dont le sens est « écouter », « entendre ».

#### Analyse des substantifs.

Les différents textes ne s'accordent pas sur les substantifs utilisés pour traduire la notion de conflit et d'opposition. En revanche, la forme grammaticale est identique (ap). Le texte X comporte le substantif *convicia* (anp). Le sens de ce mot a connu une évolution au cours des siècles. Au deuxième siècle avant Jésus Christ, il avait le sens de « tapage », « vacarme », « clameur ». Il intègre un fort aspect sonore. Si la composante sonore n'a pas disparu, le mot est utilisé un siècle plus tard par Cicéron au sens de « reproche », « remontrance », « invective ». Les textes K, E et O font appel à *iudicia* (anp). Si la forme grammaticale est identique, c'est la composante juridique qui est alors accentuée, avec le sens de « jugement », « procès » ou encore « sentence ». Le texte O comporte le substantif *iurgia* (anp), associé à *iudicia*. Ce terme a le sens d'« altercation », « dispute », « querelle ». Comme les autres mots, il exprime la notion d'opposition.

La tradition textuelle E révèle de nombreuses variantes au niveau de ce verset. Si le substantif *lites* est bien attesté, certaines versions comportent *rixas*, *pugnas*, *litibus* ou encore *contentionibus*. La même remarque peut être faite à propos du substantif *iudicia*. Apparaissent ainsi *iudicio*, *iudiciis*, *rixis* ou encore *iniuriis* (dfp). Le sens du substantif *lites* a subi une évolution. Si au deuxième siècle avant Jésus Christ, il avait le sens de « dispute », « querelle », il prend au siècle suivant celui de « différend », « procès », « contestation en justice », accentuant ainsi son caractère juridique. Le substantif *rixa* a le sens de « querelle violente », « altercation ». Le substantif *pugna* a le sens de « bataille », « lutte », « combat ». Il véhicule une tonalité guerrière et comporte une dimension d'agressivité. Enfin, le substantif *iniuria* possède sens d'« injustice », « tort ». Au premier siècle après Jésus Christ, il est employé par Tacite au sens d'« illégalité ». On remarque aussi que le texte hésite entre l'emploi de l'accusatif et du datif.

Les textes K et E font appel à l'adjectif *proximus* qui indique l'idée de proximité. Le texte K emploie *proximos* (amp) et le texte E *proximum* (ams). Le texte O comporte l'adjectif substantivé *humilem* (ams), dont le sens est « humble », « faible ».

Seul le texte E ne reprend pas le substantif *pugnis*. Le terme apparaît au pluriel *pugnis* (amp) dans les textes X, K et O. Le texte E retient l'adverbe de manière *inique*, qui peut être traduit par « injustement », « à tort ».

Les différents témoins textuels comportent les quatre mots *vox vestra in clamore*, même si l'ordre des termes diffère. Si les traditions textuelles X et K retiennent *vox vestra in clamore*, les traditions E et O comportent *in clamore vox vestra*.

Verset 5.

#### Analyse des verbes.

Le verbe *elegi* (indicatif parfait passif 1s) se présente comme une constante des différents témoins textuels. Il n'en est pas de même pour le verbe suivant. Si la forme verbale (mode, temps, voie et personne) est identique pour trois d'entre eux (subjonctif parfait actif 2s), chaque tradition fait appel à un verbe différent. Le texte X retient *curvaveris*, le texte K *contorseris*, le texte O *incurvaveris*. Le texte E fait appel à *flectas* (subjonctif présent actif 2s). Le sens général des verbes est identique, avec l'idée de « courber », « fléchir ». Le verbe *contorqueo* sous-entend l'idée de contrainte, d'une torsion. Le verbe préfixé *incurvo* a le même sens que *curvo* (forme intensive). Le verbe *flecto* s'inscrit dans le même champ lexical.

Le rédacteur du texte X introduit un verbe supplémentaire, le verbe *circumdederis* (subjonctif parfait actif 2s), dont le sens est « entourer ». La traduction devient « si tu t'entoures d'un sac ». Il y a donc séparation entre le sac qui sert de vêtement et la cendre qui est répandue sur le sol. Trois traditions textuelles retiennent les verbes *straveris* (X) ou *substraveris* (K et O), au subjonctif parfait. Seul le texte E fait encore appel au subjonctif présent avec *substernas*, entraînant la perte d'antériorité par rapport au verbe principal. Le verbe *susterno* possède aussi un sens ancien, qui recouvre l'idée d'assujettissement, de soumission, présent dans le texte.

Le dernier verbe du verset diffère en fonction des traditions textuelles. Seul le texte X comporte *celebrabis* (indicatif futur actif 2s). Ce verbe peut avoir le sens de « faire connaître ». Les autres textes retiennent *vocabis* (K et E) et *vocabitis* (O). L'introduction d'une forme verbale au pluriel est un peu surprenante, dans la mesure où les autres verbes du verset sont au singulier. Cependant, il faut mentionner que de nombreuses variantes existent dans les différentes traditions textuelles, quant à la conjugaison du verbe *voco*. Parmi les variantes de la tradition K, figurent *vocaberis* (indicatif futur passif 2s) et *vocabitur* (indicatif futur passif 3s). Une variante de la tradition E comporte *vocabo* (indicatif futur actif 1s). Enfin, une variante de la tradition O retient la forme *erit* (indicatif futur actif 3s) du verbe être.

#### Analyse des substantifs.

Les substantifs appartiennent au vocabulaire courant. Les quatre traditions textuelles s'accordent sur *animam suam* (afs), comme complément du verbe *humiliare*.

Le comparateur *circulum* (ams), introduit par *quasi* (X, K, O) ou par *ut* (E), est identique dans les quatre traditions textuelles. En revanche, le rédacteur de la tradition européenne fait appel au substantif *cervicem* (afs), alors que les autres textes s'accordent sur *collum* (ans). Cette différence de vocabulaire n'introduit pas de changement dans le sens du texte. Le substantif *collum* à le sens de « cou », alors que *cervix* correspond plutôt à « nuque ».

Si les différentes traditions textuelles s'accordent sur le substantif *cinerem* (afs), on retrouve des différences sur le premier terme. Les traditions X et K retiennent *saccum* (ams), mais avec une différence de formulation puisque le texte X introduit un verbe supplémentaire.

En revanche, les traditions textuelles E et O font appel à *cilicium* (ans), plus utilisé pour désigner une pièce d'étoffe grossière.

Enfin, tous les textes s'accordent sur le substantif *ieiunium* (ans). La différence porte non sur la nature du jeûne, mais sur sa recevabilité. Les traditions E et O s'en tiennent simplement à un jeûne « acceptable ». Le texte E fait appel à *acceptum* (ans) qui évoque l'idée de quelque chose d'agréable, d'accueilli favorablement, avec bienveillance. Le texte O retient l'adjectif *acceptabile* (ans), qui possède un sens similaire. Il existe des variantes intéressantes à mentionner pour la tradition K. En effet, le texte comporte soit *domino* (dms), soit *deo* (dms). Le choix du substantif pour la désignation divine n'est pas neutre. Il s'inscrit dans une logique. Le recours à *deus* évoque un Dieu générique, alors que *dominus* est plutôt retenu pour désigner le Dieu d'Israël, le Seigneur, le Dieu unique. La tradition textuelle X comporte le pronom personnel *mihi* (dm1s). Dans la mesure où le Seigneur s'exprime en personne dans ce verset, il s'agit bien d'un jeûne recevable par le Seigneur.

Verset 6.

#### Analyse des verbes.

Les injonctions divines se poursuivent. Les verbes sont toujours à l'impératif présent actif (2s) et sont formés sur le verbe *solvo*. Les différences portent sur le préfixe. Les textes X et K comportent *resolve*, alors que les textes E et O privilégient *dissolve*. Seul le texte X fait appel au verbe *dele*, dont le sens est « effacer », « anéantir ». Le verbe *resolvo* présente un caractère plus analytique et peut prendre le sens de « résoudre », « démêler une affaire ».

Tous les verbes utilisés pour décrire l'oppression ont le même sens. Il est question de ceux qui sont brisés, profondément ébranlés voire déstabilisés, épuisés, tant sur un plan physique que moral ou psychique. Les textes X et K retiennent *quassatos* (participe parfait amp), avec le sens d'« agiter », « ébranler ». Le texte E fait appel au participe parfait *confractos* (amp), dont le sens est « ceux qui ont été brisés ». Le verbe préfixé accentue l'idée de destruction. Enfin, le texte O comporte le participe parfait *fractos* (amp), avec l'idée d'affaiblissement, d'abattement, d'asservissement.

Si le dernier verbe du verset varie également en fonction des traditions textuelles, le sens du texte est identique. Les textes X et K retiennent *dissipa* (avec ici le sens très fort d'anéantir), le texte E fait appel à *disrumpe* (avec la même idée de destruction). Seul le texte O privilégie *conscinde*. Ce verbe qui possède le sens de « déchirer », « mettre en pièces », est surtout employé lorsqu'il est question de la destruction d'un document. En revanche, tous les témoins textuels s'accordent sur la forme verbale (mode, temps, voie, personne). Enfin, quelle que soit sa nature, le lien d'assujettissement doit disparaître.

#### Analyse des substantifs.

Les substantifs utilisés pour signifier la réalité de l'oppression diffèrent. Les textes X et K font appel à *nodum* (ams) dont le sens est « difficulté », « nœud ». Le texte E retient *vinculum* (ans), avec le sens d'« attache », « chaîne », « lien ». Le texte O comporte *colligaturam* (afs), participe employé comme substantif que l'on peut traduire par « rassemblement ». À l'exception de *colligaturam*, tous les termes font bien partie du même champ lexical. Si les textes X et K comportent *iustitiae*, les textes E et O font appel à *iniquitatis*. Les deux

substantifs appartiennent, là encore, au même champ lexical, celui du droit et de la justice, de l'éthique.

Le texte X comporte une addition par rapport aux autres, avec *omnem consignationem iniquam*. Le substantif *consignationem* (afs) introduit un autre aspect, plus juridique, plus formel. En effet, intervient la notion de « preuve écrite ». L'adjectif *iniquam* (afs) renforce encore le sens du substantif, en insistant sur le caractère injuste, voire même frauduleux, de l'écrit. Le caractère moral est ainsi fortement accentué.

Les textes X et K font appel au substantif *suffocationes* (afp), qui traduit une idée d'étouffement, une sensation d'oppression physique. Il s'agit d'une image très concrète. Les textes E et O comportent *obligationes* (afp). La tonalité est différente, le substantif s'inscrivant plus dans un contexte de règles à respecter, dans un cadre contraignant, pesant. Là encore, les termes appartiennent au champ lexical de l'oppression.

Les textes X et K comportent l'adjectif *inpotentium* (gfp), avec le sens classique de « faible », « impuissant »<sup>261</sup>, mais qui véhicule aussi l'idée d'acharnement, voire de harcèlement. Il qualifie le substantif *commerciorum* (gnp), qui a le sens d'« échange », de « rapport ». La traduction littérale devient : « résous les étouffements des commerces acharnés ». Le texte O fait appel à *violentarum cautionum* (gfp). Le substantif *cautio* possède le sens de « garantie ». Il est alors question de « cautions excessives ». Enfin, le texte E offre une perspective un peu différente. Il comporte *potentium commutationum* (gfp), dont le sens est « changement », « évolution ». Il est question de contraintes provoquées par des changements puissants. La violence est omniprésente. Les différents substantifs et adjectifs mettent l'accent sur le caractère tyrannique, despotique de l'oppression.

Les textes X et O comportent *in remissionem* (afs), avec le sens de « renvoi », « remise » alors que les textes K et E privilégient *in requiem* (afs), avec le sens de « repos », « sans activité ». La tonalité qui s'exprime alors est différente. L'accent est mis sur la sérénité, le calme.

Les substantifs utilisés dans la fin du verset diffèrent les uns des autres, mais le sens global du texte est identique. La tradition textuelle X fait ainsi appel à *cautionem malignam* qui introduit une notion de perversité. Le texte K retient *consignationem injustam* (trace écrite injuste, excessive). Le texte E met l'accent sur l'aspect juridique avec l'expression *conscriptionem iniquam* (procès-verbal injuste, falsifié). Enfin, le texte O comporte *scripturam iniquam* (écriture fausse). A l'exception du texte X, toutes les traditions font référence à des documents rédigés, qui peuvent avoir une valeur contractuelle. Cet aspect contractuel n'est cependant pas absent du texte X, qui l'introduit dans la première partie du verset.

Verset 7.

Les quatre témoins textuels s'accordent sur le premier stique du verset.

---

<sup>261</sup> La présence du préfixe *in* (préfixe privatif ou négatif) marque, dans les composés, l'absence ou la non existence de la chose signifiée par le simple, GAFFIOT F., p.789)

### Analyse des verbes.

Le verbe *frange* (impératif présent actif 2s) est une constante des quatre traditions textuelles de la Vetus latina. Le verbe *induc* (même forme verbale) figure également dans les différents textes, avec le sens classique de « faire entrer ».

Au niveau du second stique du verset, tous les textes comportent le verbe *videris* (subjonctif parfait actif 2s). Le verbe *vesti* (impératif présent actif 2s) figure dans les textes X, K et E. Il a le sens d'« habiller », « vêtir ». Le texte O retient *operi*. Le sens est plus large que le précédent, « couvrir », « recouvrir », voire « dissimuler ». S'il appartient aussi au champ lexical de la protection, il ne se limite pas à la seule composante vestimentaire. Toutes les traditions textuelles retiennent le verbe *despicio*, mais les modes et les temps changent. Les textes X et K comportent *non despicias* (indicatif futur actif 2s), le texte E *non despicias* (subjonctif présent actif 2s) et le texte O *despexeris* (subjonctif parfait actif 2s). Le sens de ce verbe est « mépriser », « détourner les yeux ».

### Analyse des substantifs.

Seul le texte E comporte le participe présent ou l'adjectif substantivé au pluriel (*esurientibus* au lieu de *esurienti*), pour désigner l'affamé. A l'exception du texte O, tous les témoins textuels s'accordent sur le substantif *egenos* (X, K) ou *egenum* (E), qui signifie « pauvre » « indigent », au sens de celui qui n'a pas de ressources. Le texte O fait appel à un autre adjectif substantivé *pauperes* (amp) pour désigner celui qui est « pauvre », « misérable », au sens de celui qui possède peu. Le latin possède encore d'autres termes pour désigner celui qui est « pauvre », tel que l'adjectif *inops*, qui figure dans une variante du texte E ou encore *mendicus*, retrouvé dans une variante du texte X. Ces termes, qui ne sont pas strictement superposables, appartiennent tous au champ lexical de la pauvreté. Enfin, une variante du texte K retient *peregrinum*, qui ne désigne pas celui qui est pauvre au sens strict du terme, mais celui qui n'est pas citoyen romain, un étranger, en général un homme libre. Le texte prend alors un sens un peu différent, peut-être plus politique.

L'adjectif *nudum* (ams), employé comme substantif, est une constante des différents témoins textuels.

Les quatre traditions textuelles de la Vetus latina retiennent l'expression *domesticos seminis tui*, qui peut être traduite par « ceux de ta descendance ». L'adjectif *domesticos* (amp) intéresse l'ensemble des personnes qui sont attachées à une maison. Le substantif *seminis* (gns), accompagné ici de l'adjectif possessif (gn2s), peut désigner la race ou encore le sang.

Les autres substantifs appartiennent au vocabulaire courant et n'appellent pas de commentaires particuliers. *panem* (ams) et *domum* (afs) sont employés avec l'adjectif possessif (2s).

Après la présentation des traditions textuelles de la Vetus latina, nous nous intéressons, maintenant, à la tradition hiéronymienne, représentée par la Vulgate.

### Synthèse.

Les traditions textuelles ne sont pas toutes complètes. La tradition augustinienne se résume au seul verset 3. Les figures de style diffèrent en fonction des témoins textuels. La

tradition K comporte une inclusion au verset 2 avec la reprise du verbe *concupiscunt*. Les traditions X, K et E s'accordent sur *iudicium dei* (sans adjectif possessif). Sur le plan syntaxique, toutes les traditions ne font pas appel à des syntagmes pour introduire le discours direct (absence de *dicentes* au verset 3 dans la tradition X, ...). Il existe des différences dans l'ordre des mots (verset 4).

Sur le plan lexical, on note à plusieurs reprises le recours à des verbes préfixés (versets 2, 6). La tradition augustinienne se distingue des autres au verset 3 avec l'emploi d'un verbe intégrant l'idée de tromperie. Elle est aussi la seule à retenir le singulier pour désigner les jours de jeûne (*ieiunii vestri*). L'expression de l'oppression est également différente de celles des autres traditions avec l'expression *sub iugo vestro*. Le sens global du texte est conservé, mais on peut s'interroger sur le texte source qu'avait à sa disposition le traducteur. Il aurait été intéressant de disposer de la traduction des autres versets. Aucune conclusion ne peut être tirée à partir de ce seul et unique verset. L'expression de la violence fait appel à des termes différents au niveau du verset 4. La tradition X se distingue des autres au verset 5, avec l'idée de se vêtir d'un sac (*et saccum te circuderis*). Le traducteur avait peut-être en tête un autre passage (intertextualité ?). Au niveau du même verset, les traditions E et O introduisent le substantif *cilicium*. Il existe des variantes de la tradition K qui comportent les substantifs *domino* ou *deo* (jeûne acceptable pour le Seigneur). Sans surprise, les substantifs utilisés pour décrire la réalité de l'oppression diffèrent entre les témoins textuels, tout comme ceux utilisés pour traduire l'idée de liberté.

#### 1.4. La Vulgate.

2	Me etenim de die in diem quaerunt,  et scire vias meas volunt, quasi gens quae iustitiam fecerit, et quae iudicium Dei sui non reliquerit.  Rogant me iudicia iustitiae adpropinquare Deo volunt.	<i>C'est bien moi [que], de jour en jour, ils cherchent et ils veulent connaître mes voies, Comme un peuple qui aura fait justice et qui n'aura pas abandonné le jugement de son Dieu, Ils me demandent des jugements de justice Ils veulent s'approcher de Dieu.</i>
3	Quare ieiunavimus, et non aspexisti ?  Humiliavimus animam nostram, et nescisti ?  Ecce in die ieiunii vestri invenitur voluntas vestra et omnes debitores vestros repetitis.	<i>Pourquoi avons-nous jeûné et tu n'as pas regardé [Pourquoi] avons-nous humilié notre âme et tu n'as pas su Voici, au jour de votre jeûne, se trouve votre volonté Et tous vos débiteurs, vous [les] poursuivez de nouveau.</i>
4	Ecce ad lites et contentiones ieiunatis, et percutitis pugno impie. Nolite ieiunare sicut usque ad hanc diem, ut audiatur in excelso clamor vester.	<i>Voici, en querelles et rivalités vous jeunez Et vous frappez avec le poing sans pitié Ne jeunez plus comme jusqu'à ce jour Pour que soit entendu dans la hauteur votre cri.</i>
5	Numquid tale est ieiunium, quod elegi, per diem adfligere hominem animam suam ? Numquid contorquere quasi circulum caput suum, et saccum et cinerem sternere ? Numquid istud vocabis ieiunium et diem acceptabilem Domino ?	<i>Est-il de cette nature le jeûne que je choisis Un jour où l'homme afflige son âme ? Est-ce tourner comme un anneau sa tête et étendre sac et cendre ? Est-ce cela que tu appelleras un jeûne et un jour agréable au Seigneur ?</i>

6	Nonne hoc est magis ieiunium quod elegi ?  Dissolve conligationes impietatis ; Solve fasciculos deprimentes. Dimitte eos qui contracti sunt liberos, et omne onus disrumpe.	<i>N'est-ce pas plutôt celui-ci le jeûne que je choisis ?          Sépare les liens d'impiété,          Délie les faisceaux qui abaissent          Renvoie ceux qui sont brisés libres          Et supprime toute charge.</i>
7	Frange esurienti panem tuum, et egenos vagosque induc in domum tuam.  Cum videris nudum, operi eum, et carnem tuam ne despexeris.	<i>Brise pour celui qui a faim ton pain          Et nécessiteux et vagabonds conduis dans ta maison           Quand tu verras [quelqu'un de] nu, couvre-le          Et [celui qui est de] ta chair tu ne mépriseras pas.</i>

Approche statistique.

Le texte latin de la Vulgate compte cent-cinquante-deux mots (trente-sept verbes et quarante-quatre substantifs ou adjectifs). Les autres mots entrent dans la catégorie des particules, des pronoms...

Analyse syntaxique.

Le texte est structuré par des particules. Le verset 2 commence par le pronom personnel *me* (n1s), qui a pour but de mettre en évidence que c'est le Seigneur qui s'exprime. Il est suivi de la particule *etenim*. Il est alors possible de traduire par « c'est bien moi », malgré l'absence du verbe « être ». Il s'agit d'un signal structural fort. Le deuxième stique est constitué de deux propositions subordonnées comparatives conditionnelles introduites par *quasi*. Le troisième stique comporte deux propositions indépendantes. Le verset 3a formule deux questions introduites par l'adverbe *quare*. Il existe ainsi une symétrie de construction des propositions. Les versets 3b et 4a montrent également une construction similaire. Ils sont introduits par l'adverbe *ecce* qui répond à *quare*. *Ecce* scande l'exposé des faits reprochés au peuple, accentuant ainsi leur caractère négatif. On note le recours à l'interdiction au niveau du second stique du verset 4, avec l'emploi du verbe *nolite* + *ieiunare* (infinitif). Le comparateur est précédé par l'adverbe *sicut*, suivi de la préposition *usquead* employée avec l'accusatif *hanc diem* (démonstratif + substantif). Le texte comporte donc une notion de durée. Enfin, la conjonction de subordination *ut*, suivie du subjonctif, introduit la proposition de but. Le verset 5 fait appel, à trois reprises, à la particule *numquid* en début de proposition, ce qui lui confère une forte structuration. Cette formulation appelle une réponse négative. Le texte possède donc une rhétorique théologique. La construction reprend la proposition infinitive avec les verbes *contorquere* et *sternere*. On peut encore mentionner la présence d'une proposition relative. En revanche, la formulation *nonne hoc*, au verset 6, appelle, quant à elle, une réponse positive. La rhétorique théologique se poursuit. A la question introductive du verset 6 répondent six brèves propositions indépendantes dont le verbe est à l'impératif (quatre au verset 6 et deux au verset 7a). Le verset 7b est introduit par une proposition temporelle commençant par *cum*.

On peut encore mentionner qu'à partir du verset 3b, Dieu s'adresse au peuple en employant la seconde personne du pluriel. Il s'agit de reproches collectifs, pour des fautes individuelles. En 5a, il est question de l'homme au sens large, avec le recours à la troisième personne (3s). En revanche, à partir du verset 5c, c'est la deuxième personne du singulier qui est utilisée. Dieu s'adresse ainsi à chaque homme de façon personnelle et témoigne de sa proximité avec son peuple (dimension collective).

## Analyse morphologique et lexicale.

### Verset 2.

Le vocabulaire de ce verset intéresse, comme nous l'avons mentionné à propos des témoins textuels précédents, le champ lexical du droit et de la justice.

#### Analyse des verbes.

Le texte latin comporte sept verbes dont deux à l'infinitif (*scire* et *adpropinquare*). Les autres verbes sont conjugués. Trois sont employés à l'indicatif présent actif 3p (*quaerunt*, *volunt* et *rogant*) et deux au subjonctif parfait 3s (*fecerit* et *reliquerit*). Ces verbes n'appellent aucun commentaire particulier. Ils appartiennent au vocabulaire courant. Seul le verbe *adpropinquare* est peu fréquent dans le corpus isaïen de la Vulgate avec seulement six occurrences<sup>262</sup>. Le second emploi du verbe *volunt* (fin du verset) correspond à une reprise du verbe utilisé au niveau du premier stique du verset.

#### Analyse des substantifs.

L'expression *de die in diem*, utilisée pour indiquer une durée indéterminée, se retrouve également en Ps 60,9.

Le substantif *vias* (afp), accompagné de l'adjectif possessif *meas* (afp) est un mot du vocabulaire courant. Il mérite cependant une attention particulière, avec son double sens désignant aussi bien une voie de passage qu'un chemin de vie. Employé au pluriel avec l'adjectif possessif *meas* (1afp), il désigne ici les voies, les chemins de Dieu. Nous verrons, dans la troisième partie du texte, au verset 12, qu'un autre substantif est utilisé pour désigner les sentiers tracés par les hommes.

Le substantif *dei* (gms), accompagné de l'adjectif possessif *sui* (gms) appelle un commentaire. Il s'agit d'un terme générique, qui peut être utilisé pour désigner n'importe quel dieu, qui n'est pas celui employé classiquement lorsqu'il est question du Dieu unique. Nous verrons plus loin dans le texte qu'à partir du verset 5, c'est un autre substantif qui est utilisé.

Le substantif *gens* (nfs) requiert quelques développements. Il peut être traduit par « race » « clan », « maison ». Le terme diffère de celui qui est utilisé au verset 1 pour désigner le peuple de Dieu (*populus*). S'il ne possède pas la nuance méprisante que l'on trouve dans le mot *plebs*, *gens* ne convient pas pour identifier le peuple de Dieu. Il correspond plutôt à la désignation d'un peuple anonyme, que rien ne permet de différencier des autres peuples. Là encore, on constate une rupture entre les deux premiers versets, objectivée par une modification du vocabulaire employé pour désigner une même réalité.

Les autres substantifs appartiennent à la sphère juridique. On peut noter l'association des deux termes *iudicia iustitiae*, que l'on peut traduire par « jugements de justice ».

Enfin, l'emploi du datif pour le substantif *deo* (dms) dans le dernier stique du verset ne contient pas d'ambiguïté. Le peuple veut s'approcher de Dieu (construction *adpropinquare* +

---

<sup>262</sup> Is 26,17 ; 29,13 ; 41,5 ; 54,14 ; 58,2 ; 65,5.

datif). Le texte ne peut être compris dans le sens où le peuple désire que Dieu s'approche de lui.

Verset 3.

Le vocabulaire de ce verset appartient au champ lexical de la pénitence, mais aussi de l'oppression.

#### Analyse des verbes.

Le texte latin comporte six verbes. Les quatre premiers verbes utilisés sont à l'indicatif parfait actif (*ieiunavimus* (1p), *aspexisti* (2s), *humiliavimus* (1p) et *nescisti* (2s). Les deux derniers verbes sont, quant à eux, employés à l'indicatif présent (*invenitur* (3s au passif) et *repetitis* (2p). Si ces verbes appartiennent, pour la majorité d'entre eux, au vocabulaire courant, le verbe *repeto* est rare dans le corpus isaïen, avec seulement deux occurrences<sup>263</sup>. Le sens de ce verbe est « poursuivre ». Il peut être utilisé au sens juridique de « poursuivre en justice ». Cette traduction n'est pas incompatible avec le sens du texte. En revanche, il peut aussi être compris au sens d'attaquer de nouveau. Une remarque s'impose au sujet des verbes préfixés *aspicio* et *nescio*, qui sont des formes négatives. Il existe ainsi une apparente incohérence. Comment le Dieu omniscient, qui, par définition, voit tout et sait tout, pourrait-il ignorer ce que fait le peuple ? Les rôles sont inversés. Enfin, le verbe *video*, fréquent dans le corpus isaïen, est beaucoup plus courant pour signifier la perception visuelle. C'est d'ailleurs ce verbe qui est employé au verset 7. Le verbe *aspicio* intègre une dimension plus profonde, un mouvement volontaire, il a le sens de « regarder », « tourner son regard vers ».

#### Analyse des substantifs.

A l'exception de *debitor*, hapax isaïen de la Vulgate, les substantifs appartiennent au vocabulaire courant.

Le substantif *animam* (afs), accompagné de l'adjectif possessif *nostram* (a1p), est le plus souvent traduit par « âme ». Il recouvre cependant ici une réalité plus complexe, celle de l'homme dans son ensemble et dans sa singularité. D'autres sens sont possibles tels que souffle, air, principe de vie, l'âme par opposition au corps. Il n'est pas question du siège de la pensée, sens que revêt le substantif masculin *animus*.

Le substantif *ieiunii* (gms), accompagné de l'adjectif possessif *vestri* (g2p), correspond au jeûne.

Le substantif *voluntas* (nfs), accompagné de l'adjectif possessif *vestra* (n2p), a le sens de volonté. Il n'intègre pas la notion d'affaire. Le substantif utilisé pour désigner une « affaire » serait *negotio*, terme absent du corpus isaïen de la Vulgate. La formulation montre que le jeûne n'empêche pas le peuple de s'adonner à des occupations profanes et de faire ce qui lui est agréable. Le jeûne est donc à dimension humaine, accompli dans une perspective utilitaire voire utilitariste. Cette orientation est confirmée par l'emploi de l'adjectif possessif *vestri*. L'apparat critique de l'édition de Weber-Gryson signale une variante de la Vulgate attestée dans trois manuscrits (C, Σ et Λ) avec l'emploi du substantif *voluptas*, dont le sens est « plaisir », « satisfaction » et qui correspond bien à l'un des sens du substantif hébreu נִפְלֵאָה. Si

---

<sup>263</sup> Is 24,2 ; 58,2.

une erreur de copie n'est pas à exclure, le sens du texte n'est pas modifié de façon significative. En revanche, le substantif *voluptas* constitue un hapax du corpus isaïen avec une seule occurrence en Is 13,22.

Le terme *debitores* (amp), accompagné de l'adjectif possessif *vestros* (a2p), est plus utilisé dans un contexte de dépendance financière. Il est parfois traduit par « obligé ». Le choix de ce substantif n'est pas neutre. Il est en parfaite cohérence avec le contexte et notamment avec l'emploi du verbe *repeto*. Le sens serait alors à rapprocher de celui de Dt 15,6, où il est question de prêts sur gage. On retrouve l'emploi de ce substantif dans la Vulgate en Ez 18,7, *et hominem non contristaverit pignus debitori reddiderit*.

L'emploi des adjectifs possessifs n'est pas neutre. Il permet de mettre en évidence et de dénoncer la forte soif de pouvoir et d'indépendance qui habite le peuple, avec l'appropriation du jeûne et une volonté de domination (votre jeûne, votre volonté, vos débiteurs).

Verset 4.

Le vocabulaire de ce verset appartient au champ lexical de la lutte et de la violence. On retrouve une série de substantifs rares dans le corpus isaïen de la Vulgate.

#### Analyse des verbes.

Le texte comporte quatre verbes. Les deux premiers verbes sont à l'indicatif présent actif (*ieiunatis* (2p) et *percutitis* (2p)). Le troisième verbe *ieiunare* est à l'infinitif accompagné de *nolite* pour exprimer la défense. Le quatrième verbe *audiatur* est un subjonctif présent passif (3s). Ces verbes appartiennent au vocabulaire courant.

#### Analyse des substantifs.

Les substantifs *lites* (amp) et *contentiones* (afp) constituent des hapax isaïens. L'expression *ad lites et contentiones* pourrait être traduite par « en vue de différends et rivalités ». Ces substantifs font l'objet d'un emploi peu fréquent dans la Vulgate avec respectivement neuf et dix occurrences. Si on retrouve, par exemple, le substantif *lis* en Ex 29,2, les deux termes ne sont jamais associés en dehors d'Is 58,4.

Le substantif *pugno* (dms), autre hapax isaïen, intervient seulement à deux reprises dans la Vulgate<sup>264</sup>. Il existe une parenté avec le vocabulaire de la geste exodale.

L'expression *usque ad hanc diem* n'appelle pas de remarque particulière, à l'exception du fait qu'elle introduit une notion de durée, mais une durée révolue (jusqu'à ce jour).

Le substantif *excelso* (abms) fait intervenir la notion de verticalité dans le rapport entre l'homme et la divinité. C'est l'objectivation de la distance entre l'homme et Dieu.

Avec *clamor*, la Vulgate fait appel à un mot différent de celui utilisé en Is 58,1. Le terme *vox* est remplacé par *clamor*, substantif plus rare dans le corpus isaïen. En revanche, on peut souligner la parenté de ce substantif avec le verbe *clamo*, utilisé au même verset 1. L'intensité sonore du cri est supérieure à celle de la voix. Il s'agit peut-être d'une intention théologique

---

<sup>264</sup> Is 21,18 ; 58,4.

de Jérôme. Le cri correspond alors à la clameur désespérée et collective du peuple qui enflé de plus en plus, prend de la puissance, pour tenter d'atteindre Dieu. Les voix parviennent ainsi à l'unisson pour faire entendre le cri du peuple. En revanche, le substantif *vox* serait réservé au prophète, seul pour transmettre le message de Dieu à son peuple.

Enfin, l'adverbe *impie* constitue un autre hapax isaïen.

Verset 5.

Après l'expression de la violence et de la combativité, le vocabulaire entre maintenant dans le registre de l'humiliation. Il existe toujours des mots rares, tant au niveau des verbes que des substantifs.

#### Analyse des verbes.

Le texte latin comporte six verbes. Trois verbes sont à l'infinitif (*adfligere*, *contorquere*, *sternere*). Le verbe être est employé à l'indicatif présent actif (3s). Le verbe *elegi* est à l'indicatif parfait actif (1s) et le dernier *vocabis* est à l'indicatif futur actif (2s).

Le verbe *adfligo* est un verbe rare dans le corpus isaïen de la Vulgate avec seulement six occurrences<sup>265</sup>. Il figure à deux reprises en Is 58. Si le verbe peut être traduit par humilier, il contient aussi l'idée de dépréciation, d'accablement. En Is 58,3, c'est le verbe *humilio* qui est employé, verbe beaucoup plus courant pour traduire l'humiliation. Deux verbes sont donc utilisés pour exprimer une même idée.

Le verbe *contorqueo* constitue un hapax de la Vulgate. Sa rareté même illustre la difficulté de l'établissement d'une traduction. Le verbe peut être traduit par « tourner », « faire tourner ». Nous avons mentionné qu'il intègre une idée de torsion, de forte contrainte.

Le verbe *sterno* est employé au sens courant d'étendre sur le sol. Il est également peu fréquent dans le corpus isaïen de la Vulgate avec seulement cinq occurrences<sup>266</sup>.

On retient l'opposition entre le jeûne « divin », objectivé par l'emploi du verbe *eligo* et le jeûne humain du peuple, qui fait appel au verbe *voco*. Ce dernier verbe a alors le sens de désigner. Ce que l'homme qualifie de jeûne ne recouvre pas la même réalité que le jeûne choisi par le Seigneur. Le verbe *voco* se retrouvera dans les versets suivants, mais avec un sens différent qui est celui d'invoquer l'assistance (de quelqu'un).

#### Analyse des substantifs.

Le substantif *circulum* peut être traduit par « cercle, anneau ». C'est encore un mot rare du corpus isaïen. On le retrouve seulement en Is 37,29, où il est alors question d'un anneau passé dans la narine pour contraindre le peuple. Peut-être est-il possible d'envisager l'analogie avec un métal malléable et conformable...

Le substantif *caput* (nns) accompagné de l'adjectif possessif (3ns) correspond au mot tête. Il peut aussi désigner la personne dans son ensemble. Compte tenu du contexte, nous retenons

---

<sup>265</sup> Is 24,1 ; 58,5.10 ; 63,10 ; 64,12.

<sup>266</sup> Is 14,11 ; 28,20 ; 54,11 ; 57,8 ; 58,5.

ici le premier sens, dans la mesure où la personne humaine est déjà désignée par ailleurs par le terme *anima* dans le même verset.

Les substantifs *saccum* (ams) et *cinis* (ams) n'appellent pas de commentaires particuliers. Ils sont peu fréquents dans le corpus isaïen. L'association des deux termes constitue un hapax isaïen. On les retrouve ainsi associés à l'image du jeûne en Est 4,3 et Da 9,3.

L'adjectif *acceptabilem* (ams) constitue un nouvel hapax isaïen. Il est peu fréquent dans la Vulgate, puisqu'il n'est utilisé qu'à quatre reprises<sup>267</sup>. S'il peut être traduit par agréable, au sens de « bien accueilli », il existe d'autres adjectifs tels que *jucundus* ou encore *gratus* pour traduire la même idée. Ces adjectifs ne se retrouvent cependant pas dans le corpus isaïen de la Vulgate.

Enfin, on note le changement de terme pour la désignation divine avec l'emploi de *Dominus*. Nous avons évoqué le sens de cette modification de vocabulaire dans l'analyse du verset 2. Il est ici question du Dieu personnel. Cette observation a également été faite pour le texte hébreu. *Dominus* peut être traduit par Seigneur<sup>268</sup>. Il désigne aussi celui qui est maître, qui possède.

Verset 6.

Le vocabulaire employé oppose oppression et libération. Là encore, Jérôme fait appel à des mots rares.

#### Analyse des verbes.

Le texte latin comporte sept verbes, dont quatre verbes employés à l'impératif présent actif (2s) (*dissolve*, *solve*, *dimitte* et *disrumpe*). Un verbe est employé à l'indicatif présent passif (3p). Le verbe *eligo* (indicatif parfait actif 1s) constitue une reprise du verset précédent. Enfin, le verbe être figure au présent.

L'emploi du verbe *dissolvo* est attesté chez Cicéron avec le sens de « dégager d'une obligation », « délier », « payer », « acquitter ». Au premier siècle après J.C., le verbe perd son sens juridique et s'infléchit vers « dénouer », « détacher ». Il intègre aussi une composante analytique avec le sens de « résoudre », « analyser », même s'il peut aussi avoir le sens de « libérer d'une obligation », comme nous l'avons souligné lors de l'étude des traditions textuelles de la *Vetus latina*. Il est peu attesté au niveau du corpus isaïen, avec trois occurrences<sup>269</sup>.

Le verbe *deprimo* est un verbe rare tant dans la Vulgate que dans le corpus isaïen (deux occurrences<sup>270</sup>). Il recouvre l'idée d'abaissement, d'enfoncement et doit être analysé avec le substantif *fasciculos* (cf *infra*).

Le verbe *confringo* a le sens d'abattre, rompre, détruire, briser. L'expression *eos qui confracti sunt* peut désigner ceux dont les droits élémentaires et fondamentaux ont été violés. Il figure à six reprises dans le corpus isaïen<sup>271</sup>.

---

<sup>267</sup> Autres occurrences en Lv 1,4; Ag 1,8; Est 10,3.

<sup>268</sup> Titre donné aux empereurs après Auguste et Tibère.

<sup>269</sup> Is 13,7; 35,3; 58,6.

<sup>270</sup> Is 5,15; 58,6.

Le verbe *disrumo* est encore un verbe rare dans le corpus isaïen, avec seulement trois occurrences<sup>272</sup>. Il possède le même sens que le verbe précédent. Là encore, deux verbes différents sont employés pour exprimer une même idée. Cependant, à la différence du précédent, ce verbe est utilisé dans un sens positif, celui d'une libération.

#### Analyse des substantifs.

Le substantif *conligationes* (afp) est rare dans la Vulgate avec seulement deux occurrences. La seconde occurrence se trouve en Jr 48,37, en lien avec les pratiques de deuil et de pénitence. Le terme peut être traduit par lien. Cependant, il existe d'autres mots plus courants pour désigner la même réalité tels que *catena* (chaîne) ou encore *vinculum*. Si *catena* constitue encore un hapax isaïen, le substantif *vinculum* est attesté à cinq reprises<sup>273</sup>.

Le substantif *impietatis* (gfs) revêt le sens d'impiété, de déloyauté, de manquement aux devoirs. Il n'est pas exactement superposable à celui de méchanceté ou d'injustice. Au verset 4, nous avons déjà rencontré un mot de la même famille, l'adverbe *impie*. Là encore, il s'agit d'un terme rare, attesté à deux reprises dans le corpus isaïen<sup>274</sup>. En Is 9,18, l'impiété est comparée à un feu dévorant. Enfin, l'association avec le substantif *conligatio* est unique dans la Vulgate.

Le sens du substantif *fasciculos* (nmp) intègre la notion de pesanteur. Le terme, rare dans la Vulgate<sup>275</sup>, constitue un nouvel hapax isaïen. Jérôme explique le choix de cette traduction « faisceaux » dans son commentaire du livre d'Isaïe. Il précise qu'il s'agit d'écrits faisant état d'accusations mensongères émanant d'usuriers<sup>276</sup>. Cette traduction s'inscrit tout à fait dans la logique de l'oppression du pauvre dont il est déjà question au verset 3, dans lequel Jérôme opte pour le substantif *debitores*. Le texte intègre ainsi une notion d'humiliation, d'enfoncement (idée de maintenir en situation de dépendance) avec l'association au participe présent *deprimentes*. Il s'agit probablement d'une interprétation théologique de l'auteur. On peut cependant aussi s'interroger sur une relative indépendance textuelle de la Vulgate. Nous reviendrons sur ce point. Chez Cicéron, *fasciculus* est utilisé pour désigner un paquet de lettres pouvant contenir des accusations<sup>277</sup>.

Le dernier substantif *onus* (ans) appartient au vocabulaire courant. Il a le sens de charge, de fardeau. Il renforce encore l'idée de pesanteur omniprésente au niveau de ce verset.

#### Verset 7.

Le vocabulaire de ce verset appartient au vocabulaire courant de la pauvreté et de la charité. Il est adapté pour traduire des situations pratiques et concrètes.

---

<sup>271</sup> Is 10,33; 24,19; 28,2; 36,6; 45,2; 58,6.

<sup>272</sup> Is 19,3; 58,6; 64,1.

<sup>273</sup> Is 5,18; 10,4; 25,7; 28,22; 52,2.

<sup>274</sup> Is 9,18; 58,6.

<sup>275</sup> Am 9,6; Ex 12,22; Lv 23,11; Ct 1,12.

<sup>276</sup> CCSL, *In Esaiam*, p.665, l. 18-33.

<sup>277</sup> *Fasciculus epistolarum*, Att, 2,13,1.

## Analyse des verbes.

Le texte latin comporte six verbes. Trois verbes sont à l'impératif présent actif (2s) (*frange, induc, operi*) et s'inscrivent dans la continuité du verset précédent. Un verbe *esurienti* est un participe présent (dms). Les deux autres verbes (*videris* et *despexeris*) sont à l'indicatif futur actif (2s). Jérôme fait ici appel au verbe *video* alors qu'au verset 3, c'était le verbe préfixé *aspicio* qui était utilisé. Si le verbe *frango* est rare dans le corpus isaïen<sup>278</sup>, le verbe *esurio* est beaucoup plus fréquent. C'est l'idée de partage qui s'exprime. Enfin, le verbe *despicio* est peu employé dans le corpus isaïen (quatre occurrences<sup>279</sup>).

## Analyse des substantifs.

Avec *egenos vagosque* (amp), on retrouve l'association de deux termes différents pour exprimer la pauvreté. Si les autres substantifs *panem* (ams), *domum* (afs), *carnem* (afs) n'appellent pas de commentaires particuliers, il faut souligner leur emploi avec l'adjectif possessif (a2s).

## Synthèse.

On note une forte structuration du texte, avec une rhétorique théologique notamment au niveau des versets 5 et 6, ou encore la présence d'une construction de type ab'ca'b au verset 5. Le texte de la Vulgate contient des substantifs et des verbes rares dans le corpus isaïen. Le vocabulaire du verset 4 se caractérise particulièrement par sa rareté, avec quatre hapax isaïens (*lis, contentio, pugnus, impie*). Parmi les hapax, on peut encore citer le substantif *debitor* (Is 58,3), le verbe *contorqueo* (Is 58,5), le substantif *fasciculus* (Is 58,7). D'autres termes appartiennent au vocabulaire courant, tels que *panis* (pain), *domus* (maison), *carnis* (chair) ou encore *dies* (jour), ... Des verbes et des substantifs différents, appartenant au même champ lexical, sont utilisés pour traduire une même réalité. On perçoit bien la dimension verticale qui s'exprime dans la relation entre Dieu et l'homme (Is 58,4). C'est au verset 5 qu'intervient le Dieu personnel, avec l'emploi du substantif *Dominus*. Une parenté lexicale avec le vocabulaire de la geste exodale s'exprime au verset 4, avec l'emploi du substantif *pugnus*. Le verset 6 met l'accent sur l'oppression (forte insistance sur l'aspect pesant) qui interdit à l'homme de mener une vie digne. Il présente en termes concrets les actions que doit accomplir l'homme, celles qui sont en rapport avec un jeûne à dimension divine. Le verset 7 poursuit cette énumération. Enfin, la Vulgate ne parle pas du jonc, mais de l'anneau et introduit un vocabulaire juridique.

### 1.5. Le Targum.

2	וּקְדָמֵי יוֹם יוֹם אֶלְפִן תִּבְעֵין כְּאִילוּ לְמִידַע אֹרְחָן דְּתַקְנֵן קְדָמֵי צָבֵן כְּעָמָא דְזָכוּ עֲבַד וּמְדִין אֱלֹהֵיהּ לָא אֶתְחַתֵּךְ שְׂאֵלוֹן מִן קְדָמֵי דִין דְּקִשׁוּט כְּאִלוּ לְאַתְקַרְבָּא לְאַתְקַרְבָּא לְדַחֲלֵתָא בִּיּוֹ צָבֵן	<i>Et devant moi, jour après jour, ils cherchent un enseignement comme si pour connaître les voies qui sont appropriées devant moi, ils désirent comme un peuple qui fait le bien et ne s'est pas écarté du jugement de son dieu, ils demandent devant moi un jugement de vérité, comme s'ils désiraient s'approcher de la crainte du Seigneur.</i>
---	--	---

<sup>278</sup> Is 22,25 ; 58,7.

<sup>279</sup> Is 37,22 ; 53,3bis ; 58,7.

3	אמרין למא אנחנא צימין וקרנד גלי מסגפין נפשחנא וקרנד ידע נביא אימר להון הא ביום תעניתכון אתון תבעין צורכיכון וקל תקלתכון אתון מקרבין	<i>Ils disent : pourquoi avons-nous jeûné  et ce qui a été révélé devant toi,  avons-nous humilié nos âmes  et ce qui a été connu devant toi ?  Prophète dis à eux : voici, au jour de vos  jeûnes, vous cherchez vos intérêts  et vous approchez tous vos obstacles.</i>
4	הא לתחרו ולמצו אתון צימין ולממחי בכורמיזא דרשעא לא תתענון תענין כאלין לאשמעא במרומא קלכון (קלהון)	<i>Voici, pour querelle et pour dispute vous jeûnez  et pour frapper avec le poing de la méchanceté,  Ne vous humiliez pas avec des jeûnes comme  ceux-ci  pour faire entendre dans la hauteur leur voix</i>
5	ההקא היא תעתעניתא דרעינא בה יומא דמסגף אנשא נפשיה הלכיה כפיה רישיה כאנמון כפיה ועל סקא וקטמא באית הלהקא אתון קרן תעני ויומא דרענא ביה מן קדם יוי	<i>Est-ce cela le jeûne que je désire  un jour où une personne humilie son âme,  est-ce pencher sa tête comme un roseau courbé  et passer la nuit sur le sac et la cendre.  Est-ce cela que vous appelez un jeûne et un jour  de plaisir devant le Seigneur.</i>
6	הלא דא היא תעניתא דרעינא בה פרדו כנשת רשעא שרו שרי קטרי כתבי דין מסטי ופטרו דהו אניסין בני חורין וקל דין מסמי תסלקון	<i>N'est-ce pas cela le jeûne que je désire  dispersez un rassemblement de méchanceté,  cassez les liens des écritures d'un jugement  perverti  et permettez à ceux qui étaient enlevés d'être  libres  et tout jugement perverti, vous dénoncerez.</i>
7	הלא תפרניס לקפנא מלחמד וחשיכון מטלטלין תעיל לנו ביתא ביתך ארי תחני ערטילאה ותכסיניה ומקריב בסרך לא תכבוש עינד	<i>Est-ce que tu ne rompras pas pour l'affamé de  ton pain,  et (est-ce que) des pauvres rejetés tu ne feras  pas entrer au milieu de ta maison ?  Quand tu verras quelqu'un de nu, couvre-le  et de ta chair proche tu ne détourneras pas tes  yeux.</i>

### Approche statistique.

Le texte araméen compte cent trente-cinq mots, dont quarante-trois verbes et cinquante-deux substantifs ou adjectifs. Les autres mots correspondent à des particules ou à des pronoms personnels.

### Analyse syntaxique.

Le texte est rythmé par l'emploi de la particule קדם, qui intervient à six reprises. Ainsi cette préposition se retrouve trois fois au niveau du verset 2, employée avec le suffixe 1cs. On note le double emploi de la particule כאילי avec la préposition ל qui introduit un parallélisme structural. On peut encore mentionner la répétition du verbe צבי, qui crée une inclusion.

Le verset 3 est introduit par un syntagme destiné à faciliter la compréhension du texte. On retrouve d'ailleurs un autre syntagme au niveau du verset 3c. Les deux premiers stiques du verset sont construits de façon parallèle. La particule interrogative intéresse les deux stiques et ne fait donc pas l'objet d'une répétition. La formulation du second membre, résolument affirmative, sert une intention théologique qui prend en compte l'omniscience de Dieu. En conséquence, il n'est pas envisageable que Dieu puisse être présenté comme n'ayant pas connaissance des actions effectuées par le peuple. La préposition קדם intervient à deux

reprises, employée avec le suffixe 2ms. Le dernier stique du verset fait appel à la particule présentative **הָאֵל**, qui introduit la réponse formelle du prophète à la question posée par le peuple. Au niveau de ce verset, on note la présence de pronoms personnels qui intéressent le peuple. C'est tout d'abord la présence du pronom **אֲנִי** (1cp), puis du pronom **הוּן** (3mp) et enfin la double mention du pronom **אֲתֵּן** (2mp). Cette option rédactionnelle permet notamment de mettre l'accent sur la responsabilité du peuple.

Le verset 4a présente un parallélisme structural avec le verset 3b, avec la reprise de la particule **הָאֵל**. Le prophète poursuit la démonstration divine. Le pronom personnel **אֲתֵּן** (2mp) est également repris. Le verset 4b fait appel à la forme négative avec la particule **לֹא**. Il peut alors s'agir d'une formulation impérative du verbe. On note encore l'emploi de la particule **כְּאֵלֵּיךְ** pour mettre en évidence l'aspect comparatif. La seconde partie du stique est formée par une proposition infinitive classiquement introduite par la préposition **ל**.

Le verset 5 est introduit par la particule interrogative **הֲהִיא** qui appelle une réponse négative. L'emploi du pronom personnel **הִיא** (1cs) laisse entendre que c'est Dieu en personne qui s'exprime. Les particules interrogatives rythment l'ensemble du verset, avec **הֲלֵא** (5b) et **הֲלֵהֲרָא** (5c). Elles permettent l'introduction d'une rhétorique théologique. Le troisième stique comporte le pronom personnel **אֲתֵּן** (2mp), qui met l'accent sur la volonté propre du peuple. On retrouve l'emploi de la particule **קָדַם**.

Le verset 6 poursuit la rhétorique théologique du verset 5, mais avec le recours à la particule interrogative **הֲלֵא** qui appelle une réponse positive. On retrouve aussi en 6a, comme en 5a, l'emploi du pronom personnel **הִיא** (1cs), qui identifie l'intervention divine. Le reste du verset fait appel à l'impératif avec des propositions brèves traduisant l'ordre divin.

Le verset 7 reprend la même particule introductive **הֲלֵא** que le verset 6, introduisant ainsi un parallélisme structural. Les verbes changent de temps, avec l'emploi du futur.

Analyse morphologique et lexicale.

Verset 2.

Le vocabulaire de ce verset comporte une forte tonalité juridique, mais aussi pédagogique et éthique.

Analyse des verbes.

Le texte compte neuf verbes, dont l'un figure à deux reprises (**צָבַן**). A l'exception de deux emplois au hitpeal, les verbes sont tous employés au peal. Ils appartiennent au vocabulaire courant et n'appellent pas de commentaires particuliers.

Analyse des substantifs.

Le substantif **אִילָפָן** (instruction) est fréquent dans le corpus isaien (trente-deux occurrences). Il est souvent associé au substantif **אִוְרָאָה** (loi)<sup>280</sup>. Employé au pluriel, le substantif **אִוְרָוֹת** (voie, chemin) figure plus de soixante fois dans le Targum isaien. Il est utilisé aussi bien au sens propre qu'au sens figuré. Il s'agit ici des voies du Seigneur (sens figuré). Le

<sup>280</sup> Is 33,22 ; 42,24 ; 43,12 ; 48,8 ; 51,7 ; 65,1, ...

substantif דין (jugement) est employé à deux reprises. Le terme קשׁוּט (vérité) intervient à quarante trois reprises dans le Targum isaïen. Le substantif רחלה (crainte), fréquent dans le corpus isaïen, est souvent associé à la connaissance (מדע) du Seigneur, comme en Is 11,2. La crainte du Seigneur est irréductible à la peur ou à l'angoisse<sup>281</sup>, mais témoigne d'une attitude respectueuse face à la divinité<sup>282</sup>. Cette dimension illustre déjà la différence qui existe entre l'homme et Dieu. S'il y a bien un rapport, une relation, un échange entre les deux, il n'y a pas de réciprocité au sens strict du terme. Le Seigneur conserve sa transcendance, son mystère, sa part d'inaccessibilité. Enfin, la désignation divine fait intervenir deux substantifs différents אלה et יי, illustrant ainsi le changement de perspective entre les versets 2b et 2c.

Verset 3.

Le vocabulaire de ce verset appartient au champ lexical de la pénitence.

#### Analyse des verbes.

Sur les huit verbes que comptent le verset, deux sont employés au pael (קרר et סנה). Le verbe קרר figure déjà au niveau du verset précédent, mais sous la forme factitive. Le verbe אמר, employé au peal, intervient dans les deux syntagmes destinés à introduire le discours direct. Le verbe גלי, très fréquent (plus d'une centaine d'occurrences) recouvre différentes réalités. Il convient ici de retenir le sens de « révéler, découvrir ». Le même verbe se retrouve au verset 8, employé au hitpael, avec le sens de « briller ». En revanche, deux verbes sont peu fréquents dans le corpus isaïen, puisqu'ils n'apparaissent qu'au niveau du chapitre 58. Il s'agit de צום (jeûner)<sup>283</sup> et de סנה (porter atteinte, humilier)<sup>284</sup>.

#### Analyse des substantifs.

Les substantifs retrouvés au niveau de ce verset appartiennent au vocabulaire courant, même si certains sont peu fréquents dans le corpus isaïen, comme תעני (jeûne)<sup>285</sup>, צורך (intérêt)<sup>286</sup>, ou encore תקלה (obstacle)<sup>287</sup>. Ces substantifs sont employés sous la forme suffixée (2mp), qui met l'accent sur la responsabilité du peuple. Les jeûnes du peuple (vos jeûnes) sont en lien avec ses intérêts personnels (vos intérêts) et constituent autant d'obstacles (vos obstacles) pour rencontrer le Seigneur. Le substantif נפש (âme) intervient aussi sous la forme suffixée (1cp).

---

<sup>281</sup> La crainte apparaît [...] comme une expérience fondamentale en matière de religion : elle est irréductible aux angoisses et aux peurs banales irraisonnées, car, même dans ses manifestations les plus humbles et les plus primitives, elle témoigne d'une expérience originale du Sacré [...] (DESROUSSEAUX L., *La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament*, p.20)

<sup>282</sup> L'attitude religieuse décrite par la crainte de Dieu est une relation personnelle à un Dieu personnel, engagement libre de tout l'être en dehors des médiations contraignantes de la société (la royauté n'y est pour rien) : c'est la réponse à une parole divine interpellant chacun directement. Cet engagement fondamental envers le Dieu de l'Alliance entraîne un comportement très précis dans toute la vie, le culte aussi bien que les relations sociales. (DESROUSSEAUX L., *ibid.*, p.363)

<sup>283</sup> Is 58,3.4.

<sup>284</sup> Is 58,3.5.10.

<sup>285</sup> Is 58,3.5.

<sup>286</sup> Is 9,4 ; 37,19 ; 41,23 ; 54,12.16 ; 58,3.13bis.

<sup>287</sup> Is 8,14.21 ; 29,21 ; 30,25 ; 37,26 ; 50,11 ; 57,14 ; 58,3 ; 62,10.

#### Verset 4.

##### Analyse des verbes.

Fréquent, le verbe שמע fait l'objet d'un emploi au haphel (infinitif), comme en Is 43,12 et Is 62,11. Il prend alors le sens factitif de « faire entendre ». Le verbe מדי (infinitif peal) appartient au vocabulaire courant. Il peut être traduit par « frapper ». On trouve encore le verbe צום (imparfait hitpaal 2mp), comme au verset précédent. En 4b, il est fait appel à un verbe différent pour exprimer la réalité du jeûne עני (humilier). Employé au hitpaal (imparfait 2mp), ce verbe est rare dans le Targum isaïen, avec seulement trois occurrences<sup>288</sup>. Le jeûne accompli par le peuple n'est pas un jeûne de repentir, mais simplement un jeûne humiliant, abaissant. Nous avons considéré le verbe comme un impératif.

##### Analyse des substantifs.

Sur les sept substantifs que compte le verset, trois entrent dans la catégorie des mots rares. En effet, seuls les termes העני (jeûne) et קול (voix) appartiennent au vocabulaire courant. Le substantif תחרו (querelle) constitue un hapax isaïen. La seule autre occurrence de ce terme intervient en Ha 1,3. Le substantif מצי (lutte, dispute) figure seulement en Is 58,4 et Is 41,12. Un autre hapax isaïen est représenté par le substantif כורמיז (poing). La seconde occurrence se trouve en Ex 21,18. Plus fréquent, le substantif רשע (mal, méchanceté) intervient à sept reprises dans le corpus isaïen<sup>289</sup>, tout comme le substantif מרום (hauteur)<sup>290</sup>. Le substantif קול (singulier) est employé avec le suffixe 3mp, ce qui conduit à la traduction un peu surprenante de « leur voix ». Sperber mentionne l'existence de variantes qui comportent le suffixe 2mp (קליכין<sup>291</sup>, קלכין<sup>292</sup>), ce qui donne la traduction « votre voix ». La même forme figure dans la Bible polyglotte<sup>293</sup>. Dans sa traduction du Targum, Chilton retient la forme suffixée 3ms<sup>294</sup>. Il précise cependant que la lecture « votre voix » pourrait être retenue sur la base des manuscrits BM 1470 et 1474. Enfin, la mention de la « hauteur », pour désigner de façon implicite le lieu où se tient le Seigneur, permet l'introduction de la dimension verticale qui régit la relation entre Dieu et le peuple.

#### Verset 5.

##### Analyse des verbes.

Ce verset compte cinq verbes. A l'exception du verbe סנה employé au pael (comme au verset 3), tous les verbes du verset sont employés au peal. Seul le verbe כפף constitue un hapax isaïen. Le texte comporte des variantes, signalées par Sperber. La variante כפף est attestée dans différents manuscrits<sup>295</sup>. Elle permet alors une lecture un peu différente sur le plan syntaxique puisque le texte se poursuit en conservant le sujet « une personne », ce qui autorise la traduction suivante : « un jour où une personne humilie son âme, penche sa tête

<sup>288</sup> Is 10,32 ; 53,4 ; 58,4.

<sup>289</sup> Is 5,23 ; 9,4 ; 32,6 ; 33,11 ; 55,7 ; 58,4.6.

<sup>290</sup> Is 6,1.3.6 ; 32,15 ; 35,3 ; 38,14 ; 58,4.

<sup>291</sup> Manuscrit b (The First Rabbinic Bible, Bomberg, Venice 1515/17), SPERBER A., p.116.

<sup>292</sup> Manuscrits z, 5, o, g, f, c, SPERBER A., p.116.

<sup>293</sup> *Biblia sacra polyglotta complectentia*, Londres, 1657.

<sup>294</sup> CHILTON B.D., p.113.

<sup>295</sup> z, 5, b, g, f,c, SPERBER A., p.116.

comme un roseau ». Une autre variante porte toujours sur le même verbe, dont la forme peut alors être lue soit comme un participe actif, soit comme un participe passif. La vocalisation babylonienne conduit à lire un participe passif (comme un roseau penché). Le verbe ברה intervient à seulement à deux reprises dans le corpus isaïen. Il est ici employé à l’infinitif.

#### Analyse des substantifs.

A l’exception du substantif אגמון (roseau) qui constitue un hapax isaïen, les termes appartiennent au vocabulaire courant et n’appellent pas de commentaires particuliers. Les substantifs סק (sac) et קטם (cendre) sont peu fréquents dans le corpus isaïen. L’association des deux mots, qui évoque les pratiques pénitentielles, n’intervient qu’au niveau de ce verset. Les substantifs נפש (âme) et ריש (tête) sont employés avec le suffixe 3ms. La désignation du Seigneur fait appel au tétragramme.

Enfin, il existe une variante qui porte sur la particule introductive du verset. Le manuscrit b comporte הכרא en lieu et place de ההרא<sup>296</sup>.

#### Verset 6.

Le vocabulaire de ce verset possède une forte tonalité éthique et en appelle à la conscience du peuple.

#### Analyse des verbes.

Le texte compte huit verbes différents. En ce qui concerne le premier verbe, il y a reprise de la forme verbale (parfait peal 1cs) du verset précédent. Les autres verbes sont à l’impératif, à l’exception du verbe סלק (imparfait pael 2mp). Le verbe פרך (impératif pael 2ms) est un verbe rare, présent à seulement deux reprises dans le Targum d’Isaïe (Is 58,6 ; Is 13,14). A propos du verbe שוי, différents manuscrits comportent la forme שרו<sup>297</sup>. Le verbe פטם intervient à deux reprises (Is 58,6 ; Is 5,11). Le verbe אנס (participe passif mp) intègre l’idée de contrainte, d’oppression. Enfin le verbe נכמי (participe passif haphel ms), avec le sens de « pervertir », est employé à deux reprises dans la même expression « jugement perverti ».

#### Analyse des substantifs.

A l’exception du mot קטר<sup>298</sup> (lien), les termes appartiennent au vocabulaire courant. Le substantif, à l’état construit, conduit à la traduction « liens des écritures d’un jugement perverti ». Le substantif כתב (écriture) figure neuf fois dans le Targum d’Isaïe<sup>299</sup>. Le substantif כנישה (rassemblement) intervient à vingt-quatre reprises. L’expression בן חורין se retrouve en Is 34,12. Elle a parfois donné lieu à une traduction particulière « fils de la liberté »<sup>300</sup>. Les autres substantifs n’appellent pas de commentaires particuliers. Si l’aspect formel, légaliste s’impose dans ce verset, il est cependant question de perversion, de corruption. Les pratiques frauduleuses doivent être dénoncées.

<sup>296</sup> SPERBER A., p.116.

<sup>297</sup> c, f, g, o, b, z, SPERBER A., p.116.

<sup>298</sup> Is 10,32 ; 58,6.

<sup>299</sup> Is 4,3 ; 8,1bis ; 10,1bis ; 30,8 ; 38,9 ; 58,6 ; 65,6.

<sup>300</sup> PAULI C.W.H., *The Chaldee Paraphrase on the Prophet Isaiah*.

Verset 7.

Le vocabulaire appartient au champ lexical de l'assistance et de la solidarité.

#### Analyse des verbes.

Le verset compte sept verbes, qui appartiennent au vocabulaire courant. Parmi les nombreux sens du verbe פּרַנֵס (imparfait pael 2ms), il convient de retenir ici celui de « rompre ». Le second verbe כָּפַן se présente sous la forme d'un participe passif (ms), employé comme substantif. Le verbe טָלַטַל (participe passif mp) contient l'idée d'exclusion. Le verbe עָלַל (imparfait haphel 2ms) prend le sens de « faire entrer ». Le verbe כָּסִי (couvrir) est employé sous forme suffixée (imparfait pael 2ms + suffixe 3ms). Enfin, si le verbe כָּנַשׁ (imparfait peal 2ms) recouvre plusieurs sens, c'est le sens de « préserver », « détourner » qui s'impose ici, compte tenu du contexte.

#### Analyse des substantifs.

Les substantifs appartiennent au vocabulaire courant. Le substantif בַּיִת (maison) se présente sous une forme suffixée (suffixe 2ms). La forme non suffixée בַּיְתָא (emphatique) est cependant attestée dans différents manuscrits<sup>301</sup>. Peu fréquent dans les targumim, l'adjectif עֲרֵטְלִי (nu), employé comme substantif (état emphatique), constitue un hapax du Targum isaïen. Les autres termes n'appellent pas de commentaires particuliers.

#### Synthèse.

Si le texte du Targum isaïen comporte des hapax, tels que כּוֹרְמִיז (poing) et תְּחַרְרוּ (querelle) au verset 4, le verbe כָּפַף (pencher) et le substantif אֲנָמוּן (roseau) au verset 5 ou encore l'adjectif עֲרֵטְלִי (nu) au verset 7, d'autres termes appartiennent au vocabulaire courant (pain, maison, jour, ...). Des verbes et des substantifs différents sont utilisés pour traduire une même réalité, mais le texte comporte aussi des répétitions. Le Targum met en évidence la responsabilité de l'homme et insiste sur l'aspect éthique que doivent revêtir les pratiques pénitentielles. Il identifie le médiateur divin par sa fonction sociétale, celle de prophète (verset 3). La présence de syntagmes (verset 3) accentue l'aspect explicatif du texte, qui, de ce fait, se présente comme très pédagogique, très didactique. Les exemples sont particulièrement concrets. Le respect de l'omniscience divine fait l'objet d'une attention soignée (verset 3). La dimension verticale qui traduit la complexité, l'asymétrie, mais aussi la réciprocité de la relation entre Dieu et l'homme s'exprime au verset 4. Il existe une rhétorique théologique au niveau des versets 5 et 6, objectivée par la présence de particules interrogatives. Enfin, une tonalité juridique s'exprime au niveau du verset 6.

#### Synthèse globale.

Les différents textes étudiés montrent chacun une originalité propre, reflet d'une époque et d'un milieu socio-culturel donné. Certains, comme la LXX affiche une tonalité plus juridique. D'autres, comme le texte hébreu mettent en évidence des liens d'intertextualité forts avec la geste exodale. L'établissement de la traduction est parfois difficile en raison des limites et des impératifs rédactionnels propres à chaque langue. L'analyse statistique est un élément qui

---

<sup>301</sup> c, f, g, o, b, z, SPERBER, p.116.

apporte une contribution, certes modeste, mais intéressante en termes de variété du vocabulaire.

Les différents témoins textuels comportent des hapax. Comme nous le verrons dans la suite de notre étude, ils reflètent la difficulté d'établissement d'une traduction, mais aussi la nécessité de l'adaptation du vocabulaire (traduction contextuelle), ou encore une intention théologique particulière.

Les différences en termes de syntaxe sont liées à la structure de la langue, mais aussi à des intentions théologiques du traducteur/rédacteur. On relève la présence de syntagmes au niveau de la LXX, des traditions textuelles de la Vetus latina et du Targum. La LXX introduit aussi des figures de style.

Comme, nous l'avons mis en évidence au niveau de l'étude du verset 1 avec le vocabulaire de la transgression, les différents témoins textuels font appel à des mots différents pour traduire une même réalité. Cette « technique » peut constituer une méthode d'intensification, mais peut aussi être le reflet d'une intention théologique de l'auteur. C'est par exemple le cas pour le substantif « peuple », le nom divin...

A l'exception de la LXX et des traditions textuelles de la Vetus latina, tous les textes mettent en évidence la distance entre Dieu et l'homme par l'introduction au verset 4 d'un substantif qui peut être traduit par « hauteur ». La relation entre Dieu et l'homme s'exprime ainsi sous le signe d'une dimension verticale, alors que les relations des hommes entre eux et des hommes avec le médiateur du Seigneur font appel à la dimension horizontale.

Comme nous l'avons souligné au niveau de l'étude du premier verset du texte, seul le Targum identifie le médiateur divin par sa fonction de « prophète ».

Les différents éléments mis en évidence dans cette partie doivent maintenant être confrontés les uns aux autres dans le cadre de l'analyse comparative.

## 2. Analyse comparative.

Une première analyse comparative succincte permet de mettre en évidence une plus grande proximité de la Vulgate et du texte hébreu. Cette observation se vérifie aussi bien sur le plan syntaxique que sur le plan lexical. L'emploi de termes différents pour décrire une même réalité, tant au niveau des verbes que des substantifs, contribue à mettre en relief les réalités énoncées.

### 2.1. Approche statistique.

Le Targum comporte trente-quatre mots de plus que le texte hébreu. Pour des langues ayant une construction similaire, avec un caractère agglutinant, le fait revêt une importance certaine et met en relief le caractère explicatif du Targum. Des versets font l'objet d'une traduction presque littérale (versets 4, 5 et 7), alors que d'autres introduisent des éléments supplémentaires tant sur le plan syntaxique que lexical (versets 2, 3 et 6).

## 2.2. Analyse syntaxique.

Tous les témoins textuels comportent un signal structural fort au début du verset 2, avec וְאִתּוֹ pour le texte hébreu, ἐμὲ pour le texte grec de la LXX, *me* pour les différentes traditions textuelles de la Vetus latina, *me etenim* pour la Vulgate et וְקָרַמִּי pour le Targum. La conjonction copulative n'intervient que dans le texte hébreu, la Vulgate et le Targum.

Le texte hébreu et le Targum comportent la répétition du mot יוֹם au singulier. Les traditions textuelles de la Vetus latina montrent une hétérogénéité dans la traduction de l'expression ἡμέραν ἕξ ἡμέρας. Seul le grec comporte une fois le singulier et une fois le pluriel. Le latin emploie le singulier pour les deux occurrences avec *de die in diem* (X, E) et *die de die* (K). La Vulgate comporte *de die in diem*. L'accusatif marque le mouvement.

Là où le texte hébreu utilise le substantif יָדַעַת, tous les autres témoins textuels font appel au verbe « connaître » à l'infinitif. L'expression μου τὰς ὁδοὺς intervient à deux reprises sous la forme *vias meas* (X, K), alors que l'ordre des mots est modifié en *meas vias* dans le texte E. Ce texte respecte ainsi l'ordre des mots du texte grec de la LXX. L'infinitif aoriste actif γινῶναι correspond à un infinitif présent actif dans les traductions textuelles de la Vetus latina. Jérôme reprend aussi l'ordre classique de la langue latine avec *vias meas*. Seul le Targum introduit une proposition relative avec וְקָרַמִּי.

L'adjectif possessif, qui permet la traduction de la relation particulière existant entre le peuple d'Israël et la divinité, figure aussi bien dans le texte hébreu (TM et 1QIs<sup>a</sup>) que dans le texte grec de la LXX, la Vulgate ou encore dans le Targum. En revanche, si la désignation divine fait appel à *dei*, les différentes traductions textuelles de la Vetus latina ne comportent pas l'adjectif possessif *sui*. Le sens du texte est alors modifié. Il y a perte de la notion de l'exclusivité propre au Dieu d'Israël.

Au niveau du dernier stique du verset, seul le texte E comporte la particule *a* (construite avec l'ablatif) devant le pronom personnel *me*. Comme la LXX, les trois témoins textuels de la Vetus latina comportent le singulier *iudicium iustum*. Le Targum est en accord avec la LXX sur l'emploi du singulier. La Vulgate, avec le pluriel *iudicia iustitiae*, suit le texte hébreu. Le texte de la Vulgate ne fait pas appel à la conjonction de coordination *et*, suivant en cela le texte hébreu, contre la LXX qui coordonne les deux dernières propositions par καί.

Au niveau du texte K, le rédacteur/traducteur reprend le même verbe que celui figurant dans le premier stique du verset (respect de l'inclusion présente dans le texte de la LXX). En revanche, le texte E fait appel à un verbe différent. Le texte O comporte *cupiunt*, verbe retrouvé dans le premier stique du texte X, qui peut faire envisager une relation entre les deux textes. Enfin, la Vulgate comporte *volunt*. Là encore, il y a reprise du verbe utilisé dans le premier stique du verset. A l'exception de la tradition textuelle E et du texte O (fragmentaire), l'inclusion sur le verbe exprimant le désir figure dans tous les témoins textuels.

Du point de vue de la technique de traduction, on peut souligner l'introduction, au niveau du verset 2, d'une proposition participiale ὡς λαὸς δικαιοσύνην πεποιηκὼς καὶ κρίσιν θεοῦ αὐτοῦ μὴ ἐγκαταλελοιπῶς en lieu et place de la proposition relative du texte hébreu. La Vulgate et le Targum font appel à une proposition relative, tout comme les traditions textuelles de la Vetus latina.

Au niveau du verset 3, la LXX insère le syntagme λέγοντες qui a pour but d'annoncer le discours direct des Israélites. A l'exception de la tradition augustinienne, les autres traditions textuelles de la Vetus latina (K, E et O) comportent le syntagme *dicentes* pour introduire le verset. Ce syntagme est absent de la Vulgate, qui suit en cela le texte hébreu. Enfin, le Targum se distingue par la présence de deux syntagmes. Le premier אָמַרִין correspond à celui de la LXX, alors que le second לְהוֹן אֵימַר לְמַה, au début du deuxième stique, est propre au texte targumique.

L'apparat critique de Ziegler mentionne les modifications mineures apportées par les différents correcteurs. Si Aquila retient εις τι, Symmaque opte pour δια τι et Théodotion pour ἵνα τι, comme l'atteste le manuscrit 86. Les trois réviseurs adaptent le texte grec au texte hébreu qui comporte le mot למה « pourquoi ». La Vulgate suit le texte hébreu avec l'adverbe interrogatif *quare*.

A l'exception du Targum, les différents témoins textuels s'accordent sur une formulation négative pour souligner l'indifférence divine, quant aux actions initiées par le peuple pour attirer l'attention de son Dieu. Le Seigneur n'a pas vu et n'a pas su. Or cette « déclaration » est incompatible avec la théologie targumique. L'ignorance divine des actions humaines ne correspond pas à la représentation divine qui se déploie dans le Targum. Le texte adopte donc résolument une autre approche, avec une formulation positive, qui ne remet pas en cause l'omniscience divine.

La LXX τὰς ψυχὰς ἡμῶν et les traditions textuelles de la Vetus latina *animas nostras*, de même que le Targum נַפְשֵׁינָא, sont en accord avec 1QIs<sup>a</sup>, quant à l'utilisation du pluriel « nos âmes », contre la Vulgate *animam nostram* et le TM נַפְשֵׁי.

Le rédacteur alexandrin traduit la particule introductive du second stique du verset הן par γάρ. Il ne s'agit pas de la traduction habituelle du terme. Cette équivalence intervient à seulement deux reprises dans l'ensemble du corpus isaïen<sup>302</sup>. On attendrait la particule ἰδοὺ, comme en Is 58,9<sup>303</sup>. La particule γάρ correspond plutôt à כִּי, comme en Is 58,14. Si le sens du texte n'est pas fondamentalement modifié, cette traduction entraîne cependant un affaiblissement de l'argumentation divine. A l'exception de la tradition augustinienne, les traditions textuelles de la Vetus latina font logiquement appel à *enim*<sup>304</sup>. La Vulgate suit le texte hébreu en employant *ecce*. Le Targum reprend la même particule que le texte hébreu. L'appel à une particule présentative, voire interjective, introduit une rupture dans le texte. C'est le signe d'une implaquable démonstration.

Le texte hébreu צִיּוּמְכֶם et la Vulgate *ieiunii vestri* s'accordent sur l'emploi du singulier « votre jeûne ». La LXX τῶν νηστειῶν ὑμῶν, les traditions de la Vetus latina, exception faite de la tradition augustinienne, *ieiuniorum vestorum*, et le Targum הַעֲנִיּוֹתֵיכֶן comportent le pluriel. Dans le même ordre d'idées, l'expression « au(x) jour(s) de » figure au singulier dans le texte hébreu בְּיֹם et la Vulgate *in die*, mais aussi dans le Targum בְּיֹם. La LXX avec ἐν

<sup>302</sup> Is 41,29 ; 58,3.

<sup>303</sup> Van der Vorm-Croughs avance une explication pour justifier le changement de particule. Il serait possible que le rédacteur alexandrin cherche à réduire le nombre d'emplois de la particule ἰδοὺ, qui appartient à la langue vulgaire (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.135)

<sup>304</sup> L'ordre des mots est indexé sur celui du grec, la particule γάρ n'étant jamais employée en début de proposition.

[γὰρ] ταῖς ἡμέραις et les traditions textuelles de la Vetus latina avec *in diebus* retiennent le pluriel. Les jours de jeûne apparaissent ainsi explicitement nombreux.

Tous les témoins textuels s'accordent sur l'emploi de l'adjectif possessif ou de la terminaison suffixe 2s ou 2p, mettant ainsi l'accent sur le fait que la recherche du Seigneur passe par la satisfaction de l'intérêt (texte hébreu et Vulgate) ou des intérêts (Targum, LXX et traditions textuelles de la Vetus latina) propre(s) au peuple.

En ce qui concerne le verset 4, le texte hébreu, la Vulgate et le Targum s'accordent sur la particule introductive du premier stique avec « voici » (poursuite de la démonstration initiée au verset 3). Comme au verset précédent, le rédacteur alexandrin utilise une autre formulation en faisant appel à la conjonction *εἰ*<sup>305</sup>. En revanche, la conjonction *εἰ* est absente des manuscrits S, A, Q et C. On retrouve *ἰδοὺ* dans le manuscrit V (conformation au texte hébreu), dans la recension origénienne.

Dans la tradition textuelle K de la Vetus latina, figure à deux reprises la conjonction disjonctive *aut*, déjà présente au niveau du verset précédent. Cet emploi peut être le reflet d'habitudes rédactionnelles du rédacteur ou d'une intention théologique particulière, visant à mettre l'accent sur la différence entre les exigences divines et les désirs humains.

La LXX, les traditions textuelles de la Vetus latina et la Vulgate s'accordent sur l'emploi du pluriel pour les deux premiers substantifs, alors que les textes hébreux et araméen comportent le singulier.

Tout comme le texte hébreu, la Vulgate recourt à l'interdiction, avec l'emploi du verbe *nolite* + *ieiunare* (infinitif). Le comparateur est introduit par l'adverbe *sicut*, suivi de la préposition *usque ad* employée avec l'accusatif *hanc diem* (démonstratif + substantif). L'expression *usque ad hanc diem* est propre à la Vulgate. Jérôme introduit donc une notion de durée, qui confère au texte une portée différente. Seul le Targum ne comporte aucune référence temporelle. La syntaxe targumique correspond à celle du texte hébreu et fait appel à l'imparfait précédé de la particule véitive. La LXX et les traductions textuelles de la Vetus latina s'écartent de cette syntaxe avec le recours à la forme interrogative. L'injonction est remplacée par une question introduite par « pourquoi ». *ὥς σήμερον* constitue un hapax isaïen de la LXX. Il correspond à la traduction de *מִיּוֹם* (présent à seulement deux reprises dans le texte hébreu)<sup>306</sup>.

Dans la proposition finale de but du second stique, la LXX comporte un infinitif aoriste passif pour traduire l'infinitif construit hifil du verbe *שמע* (factitif). La différence entre les deux formulations porte sur la construction. Alors qu'en hébreu *קִלְכֵם* est le complément d'objet direct, en grec, le sujet *τὴν φωνὴν ὑμῶν* est à l'accusatif avec le verbe *ἀκουσθήναι* à l'infinitif. La Vulgate fait elle aussi appel au passif.

---

<sup>305</sup> Van der Vorm-Croughs mentionne que la particule déictique *וְ* fait référence à ce qui précède. Employée à vingt-sept reprises dans le texte hébreu, cette particule est traduite treize fois par *ἰδοὺ*. Douze autres occurrences font appel à une particule différente, telle que *εἰ*, qui correspond au sens araméen de *ܐܝܢ* « si ». (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.134)

<sup>306</sup> La seconde occurrence intervient en Is 9,3.

Le rédacteur alexandrin introduit dans son texte le pronom personnel *μοι* (d1s). Les traditions textuelles de la Vetus latina comportent logiquement le pronom personnel *mihi*. La Vulgate est en accord avec le texte hébreu, tout comme le Targum.

Enfin, le Targum présente une incohérence, avec l'emploi de la forme suffixée 3ms, qui conduit à la traduction « leur voix ». Comme nous l'avons mentionné, il existe des variantes textuelles qui comportent le suffixe 2ms, donnant ainsi une plus grande cohérence. Les autres témoins textuels comportent « votre voix ».

En ce qui concerne le verset 5, à l'exception de la LXX, dans tous les témoins textuels s'exprime une rhétorique théologique, avec l'emploi d'une particule qui appelle une réponse négative. Le texte hébreu fait appel à une particule différente au début de chaque stique. La Vulgate reprend la rhétorique théologique du texte hébreu avec la répétition (symétrie de construction) du pronom interrogatif *numquid*. Le Targum suit également le texte hébreu. En revanche, si la LXX retient une simple forme négative au niveau du premier stique du verset, le rédacteur alexandrin introduit une « figure » de style en jouant sur l'alternance οὐ / καί / οὐδέ / καί / οὐδέ.

Les traditions textuelles X et E de la Vetus latina introduisent le syntagme *dicit dominus*. La tradition K comporte une proposition relative introduite par *quod* et fait appel au pronom personnel *ego* (n1s). C'est également le cas dans la recension lucianique et dans le texte de Théodoret de Cyr. Les textes hébreux, la Vulgate et le Targum comportent également une proposition relative au niveau du premier stique du verset. Les traditions textuelles de la Vetus latina diffèrent les unes des autres, en ce qui concerne la deuxième partie du premier stique. Les traditions X et E font appel à une proposition de but introduite par *ut* avec un verbe conjugué (subjonctif présent actif 3s), à la place de la proposition infinitive et ne comportent pas le substantif *hominem*. Le texte E comporte le pronom indéfini *quis*.

La LXX recourt au verbe *ταπεινοῦν* (infinitif présent actif) pour traduire un infinitif piel construit. Le texte grec comporte un accusatif avec infinitif qui dépend de *ἡμέρων*.

La Vulgate introduit la préposition *per* (à travers, pendant) devant le substantif *diem*.

Au niveau du deuxième stique, les différents témoins textuels s'accordent sur « son être ». Les textes sémitiques emploient la forme suffixée 3ms et les textes indo-européens utilisent l'adjectif possessif g3s. En ce qui concerne la référence au « cou », seul le texte grec et les traditions textuelles de la Vetus latina emploient l'adjectif possessif g2s. Les autres témoins textuels conservent la forme suffixée 3s ou l'adjectif possessif g3s, « sa tête ». La Vulgate et le Targum suivent le texte hébreu avec l'emploi de l'infinitif alors que la LXX utilise un verbe conjugué. La seconde partie du deuxième stique du texte hébreu comporte un verbe conjugué (3ms) qui fait référence à l'homme. La LXX suit le texte hébreu. La Vulgate conserve le schéma de la proposition infinitive avec les verbes *contorquere* et *sternere*. Le Targum fait aussi appel à deux propositions infinitives coordonnées.

Le verbe *κάμψης* (subjonctif aoriste actif 2s) dépend de *ἄν* (correspondant à *ἐάν*), « si ». Il est utilisé pour traduire un infinitif qal construit.

Au niveau du troisième stique, la LXX, la tradition O de la Vetus latina et le Targum suivent 1QIs<sup>a</sup>, en employant la deuxième personne du pluriel. Le TM, les traditions X, K et E de la Vetus latina et la Vulgate sont en accord avec 1QIs<sup>b</sup> et comportent le singulier. Koole

mentionne que le verbe employé à l'imparfait (2s) dans le TM peut être traduit par la forme impersonnelle « on » (est-ce cela qu'on appelle...) <sup>307</sup>.

Enfin, il faut encore mentionner, comme le souligne Van der Vorm-Croughs, que la traduction de l'état construit hébreu, avec une référence temporelle fait parfois appel, dans la LXX, à un adverbe ou un adjectif. C'est le cas avec le remplacement du « jour de bienveillance » par l'adjectif δεκτός <sup>308</sup>.

Les Pères de l'Eglise ajoutent facilement le syntagme λέγει κύριος. C'est par exemple le cas dans l'Épître de Barnabé, dans laquelle se trouve le texte suivant :

<p>Οὐ ταύτην τὴν νηστείαν ἐξελεξάμην,  <b>λέγει κύριος</b>      οὐκ ἄνθρωπον ταπεινοῦντα τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.      Οὐδ' ἂν κάμνητε ὡς κρίκον τὸν τράχηλον ὑμῶν      καὶ σάκκον καὶ σποδὸν ἐνδύσηθε      οὐδ' οὕτως καλέσετε νηστείαν δεκτὴν.<sup>309</sup></p>	<p>« Je n'ai pas choisi ce jeûne,      dit le Seigneur      ni qu'un homme humilie son âme      ni si vous faites fléchir comme un anneau votre      cou et si vous étendez sac et cendre,      vous n'appellerez pas cela un jeûne agréable. »</p>
--	---

Le syntagme λέγει κύριος correspond à λέγοντες au verset 3. Ces mots, nous l'avons vu, servent à introduire le discours direct. On peut aussi remarquer que ce texte est plus clair que celui de la LXX. L'utilisation systématique des verbes à la seconde personne du pluriel κάμνητε, ἐνδύσηθε, constitue une harmonisation avec la dernière partie du verset. Dans la même logique, le pronom possessif σου est remplacé par ὑμῶν (2s par 2p). Le remplacement de la proposition infinitive mal enchaînée au substantif suivant par οὐκ ἄνθρωπον ταπεινοῦντα contribue à la fluidité du texte. On peut aussi noter l'absence de καὶ ἡμέραν dans la citation.

Au niveau du verset 6, la LXX introduit le syntagme λέγει κύριος, repris dans les traditions K, E et O (*dicit dominus*) de la Vetus latina. En revanche, la tradition X omet ce syntagme.

Le texte de la Vulgate fait appel à la formulation interronégative, introduite par *nonne hoc est*. Comme au verset précédent, s'exprime une rhétorique théologique qui fait défaut à la LXX, comme aux témoins textuels de la Vetus latina. La Vulgate suit 1QIs<sup>a</sup>, avec l'emploi du pronom relatif *quod* (ans). Si le Targum suit également 1QIs<sup>a</sup>, il comporte aussi le pronom personnel 1s, comme la LXX. Le substantif *ieuinium* est précédé de l'adverbe *magis*. La traduction est alors « n'est-ce pas plutôt ce jeûne que je choisis... ».

Seul le texte hébreu fait appel à l'infinitif absolu dans la suite du verset, alors que les autres témoins textuels privilégient l'impératif (2s ou 2p). La LXX, les traditions textuelles de la Vetus latina et la Vulgate comportent le singulier. Seul le Targum recourt au pluriel.

Le Targum est en accord avec le texte hébreu pour l'emploi du pluriel au niveau du dernier verbe du verset. Enfin, seules la LXX (avec ἀλλὰ) <sup>310</sup> et les traditions de la Vetus latina

<sup>307</sup> KOOLE J.L., p.134.

<sup>308</sup> VAN DER VORM-CROUGHS M., p.153.

<sup>309</sup> Barn 3,1b-2. L'auteur en donne la traduction suivante : « Ce n'est pas ce jeûne que j'ai choisi, dit le Seigneur, non plus qu'un homme qui se mortifie ! Quand vous fléchiriez votre cou comme un cercle, quand vous vous couvririez de sac et de cendre, même alors ne parlez pas d'un jeûne qui m'agrée. » (SC 172, p.88).

<sup>310</sup> La particule ἀλλὰ est la seconde par ordre de fréquence en Is<sup>LXX</sup>, avec un rapport de 2,03 pour 1000 mots (cinquante-cinq occurrences), juste derrière le Livre de Job qui présente un rapport de 2,95 pour 1000 mots

(avec *sed*) introduisent une conjonction traduisant l'opposition de façon formelle. La Vulgate et le Targum suivent le texte hébreu en conservant l'asyndète. Koole souligne à ce propos que l'asyndète crée une rupture et confère une tonalité plus rude au texte<sup>311</sup>.

Le verset 6 fait l'objet de nombreuses citations chez les Pères de l'Eglise. Dans la citation de Théodoret de Cyr, figure l'article défini ἡ devant le substantif νηστεία au nominatif. On peut également noter la présence du pronom relatif ἣν<sup>312</sup>. Le texte de Théodoret est en accord avec 1QIs<sup>a</sup> qui comporte aussi le pronom relatif et le substantif précédé de l'article הַצּוּם אֲשֶׁר.

La particule démonstrative ἰδοὺ est présente dans la citation qui figure dans l'Épître de Barnabé<sup>313</sup> :

Ἰδοὺ αὐτὴ ἡ νηστεία ἣν ἐγὼ ἐξελεξάμην λέγει κύριος  
λύε πάντα σύνδεσμον ἀδικίας  
διάλυε στραγγαλιὰς βιόων συναλλαγμάτων  
ἀπόστελλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει  
καὶ πᾶσαν ἄδικον συγγραφήν διάσπα.

Cette citation suit aussi 1QIs<sup>a</sup>, avec la présence de l'article défini et du pronom relatif. On retrouve également ce texte chez Clément d'Alexandrie.

Le manuscrit 62 constitue un « mélange » avec le maintien de l'article défini, mais l'omission du pronom relatif, avec τὴν νηστείαν.

En ce qui concerne le verset 7, la rhétorique théologique se poursuit au niveau des seuls textes hébreux et araméens, avec la présence d'une particule interronégative en début de verset. La LXX, en accord avec la Vulgate, emploie l'impératif, qui poursuit les injonctions du verset précédent. Une particule copulative relie les deux parties de chaque stique dans tous les témoins textuels.

Au niveau du second stique, la Vulgate apparaît plus structurée que la LXX avec la présence du pronom personnel *eum* (am3s), suivant en cela les textes hébreux et araméens qui comportent une forme verbale suffixée (3ms). Le texte hébreu et le Targum font appel à une forme verbale à l'imparfait au niveau du verbe de l'apodose, alors que la LXX et la Vulgate poursuivent avec l'impératif.

Enfin, la Vulgate suit encore le texte hébreu et fait appel à la particule *cum*. La LXX retient ἐὰν que les traditions textuelles de la Vetus latina rendent par *si*.

### 2.3. Analyse lexicale.

Si l'analyse lexicale met en évidence la présence de termes rares, le sens global du texte est conservé. Des différences interviennent sur un plan que l'on peut qualifier de symbolique. C'est par exemple le cas pour la désignation de Dieu et du peuple. Enfin une plus forte tonalité juridique s'exprime au niveau de la LXX. Les champs lexicaux présents dans le texte

---

(quarante occurrences). Si la particule correspond le plus souvent à ׀, elle n'a pas d'équivalent en Is 58,6. Elle permet de mettre l'accent sur la rupture avec ce qui précède. (TROXEL R.L., p.92)

<sup>311</sup> KOOLE J.L., p.130.

<sup>312</sup> SC 315, *Commentaire sur Isaïe*, p.214.

<sup>313</sup> SC 172, Barn 3,3, p.88.

intéressent la pénitence et l'humiliation, la pauvreté, mais aussi la solidarité et la libération. Ce sont ces différents champs que nous étudierons, après avoir évoqué les thèmes fondamentaux représentés par la désignation divine, la présentation du peuple, la désignation de l'homme et ses relations avec le Seigneur.

### 2.3.1. Le nom<sup>314</sup> divin.

La désignation divine intervient à trois reprises dans les versets 2 à 7.

Pour le texte hébreu et la Vulgate, les termes utilisés pour cette désignation diffèrent entre les versets 2 (אֱלֹהִים et *deus*) et 5 (יהוה et *dominus*). Le premier substantif utilisé évoque une divinité quelconque, alors que le second désigne le Dieu d'Israël. אֱלֹהִים peut être considéré comme une forme générique, tout comme *deus*. La LXX ne fait pas mention de Dieu au verset 5. La désignation divine par κύριος n'intervient qu'au verset 6, au niveau d'un syntagme. Cependant, le remplacement du tétragramme à la signification énigmatique par κύριος ne constitue en rien une dépersonnalisation. Κύριος désigne bien un Dieu personnel<sup>315</sup>. La désignation divine, tant dans le texte grec que dans la Vulgate, illustre la difficulté pour rendre le tétragramme dans son sens absolu. Les termes ne s'adaptent qu'imparfaitement pour traduire la réalité signifiée dans le texte hébreu avec le sens de « je suis » et en particulier « je suis présent ». A la différence des autres témoins textuels, seul le Targum fait appel à deux substantifs différents (אֱלֹהִים et יְיָ) au verset 2. Le tétragramme, employé lorsqu'il est fait mention de la crainte de Dieu, est repris au verset 5.

On peut encore mentionner que la recension origénienne comporte, quant à elle, « ΠΙΠΙ » pour rendre le nom divin. Il s'agit probablement d'une mauvaise traduction grecque du tétragramme hébreu יהוה.

### 2.3.2. La désignation du peuple.

Le peuple constitue une figure collective. La même remarque peut être faite que pour la désignation divine. Deux termes introduisant une différence subtile sont utilisés pour décrire une même réalité, tant dans le texte hébreu que dans la Vulgate entre les versets 1 et 2. Après le substantif עַם au verset 1, on trouve גוֹי au verset 2, pour le texte hébreu. La Vulgate fait appel à *populus* au verset 1 et à *gens* au verset 2. En revanche, ce n'est pas le cas de la LXX, qui uniformise le vocabulaire au profit du seul substantif λαός. Il y a alors perte, tout au moins partielle, du sens symbolique de la différenciation entre le peuple de Dieu et un peuple parmi d'autres. Le Targum est en accord avec la LXX et uniformise le vocabulaire au profit du seul mot עַם.

---

<sup>314</sup> Le nom est un symbole de la transcendance et de la vulnérabilité [de l'être désigné]. De sa transcendance puisqu'il y a équivalence entre le nom d'un être et sa nature divine, son secret personnel. Les êtres supérieurs, que l'homme par lui-même ne peut pas atteindre, restent hors de sa portée tant qu'eux-mêmes n'ont pas consenti à lui faire connaître leur nom. Mais aussi le symbole de leur vulnérabilité, car si ces êtres veulent être honorés par l'homme, en recevoir adoration et culte, ils doivent consentir ce dévoilement (Jg 13,17). Or livrant leur nom, ils se livrent eux-mêmes et leur secret, et se mettent, dans une certaine mesure, à la merci de l'homme. (BESNARD A.M., *Le mystère du nom*, p.23)

<sup>315</sup> Le Dieu qui se révèle et se nomme n'est plus caché et dévoilé par le tétragramme à la signification mystérieuse, mais il est l'existant, le Seigneur. Il ne s'agit pas d'une dépersonnalisation, car le Dieu de la Septante est bien un être personnel ; mais il y a un effort pour arracher Dieu à un contexte local, exotique, particularisé, et pour lui reconnaître une dimension universelle. Alors peut s'établir un pont entre la Bible et la réflexion grecque concernant Dieu. (LAMARCHE P., *La Septante*, p.30)

Les témoins textuels de la Vetus latina diffèrent les uns des autres dans le choix du substantif utilisé pour traduire la réalité du « peuple » (λαός). Si les textes X et E retiennent *populus*, la tradition textuelle K reprend *plebs*, comme au verset 1. Seul le texte X retient deux substantifs différents pour traduire la même réalité entre les versets 1 et 2, avec *gens* au verset 2, alors qu'il fait appel à *plebs* au verset 1. Ce dernier substantif a un sens plus large que les précédents. Il inclut la notion de « race », « lignée », « descendance », mais également de « souche », « espèce ». Par extension, le mot a aussi le sens de « peuple », « nation ».

### 2.3.3. La désignation de l'homme.

La désignation de l'homme intervient au verset 5 et fait appel au substantif אָדָם dans le texte hébreu. Le texte de la LXX comporte ἄνθρωπος et la Vulgate retient *homo*. Dans l'ensemble du corpus isaïen de la LXX, la désignation de l'homme fait généralement appel à ἄνθρωπος<sup>316</sup>, alors que le substantif le plus fréquent au niveau du texte hébreu est אִישׁ<sup>317</sup>. Le grec possède un autre mot pour désigner l'homme, le substantif ἀνήρ, attesté à quinze reprises dans le corpus isaïen (substantif le plus employé pour traduire אִישׁ). Enfin, le latin possède aussi le substantif *vir*. Dans le texte hébreu, comme dans la LXX et dans la Vulgate, le substantif retenu est identique à celui employé en Gn 1,26, lors de la création de l'homme. Les traditions textuelles K et O de la Vetus latina font appel à *homo*. En revanche, le substantif est absent des textes X et E. Le texte X fait appel au pronom indéfini *quis*, qui donne alors la traduction « quelqu'un ». Le texte E ne comporte que le verbe *humiliet*. Ces deux traditions textuelles ne comportent donc pas de référence anthropologique, du moins au sens strict du terme. L'opposition homme/Seigneur disparaît. Le Targum retient le substantif אָדָם, qui diffère du terme employé en Gn 1,26.

Le substantif אָדָם, employé pour désigner l'homme, traduit le rapport étroit de l'homme à la terre. La relation entre l'homme et la terre présente en hébreu existe aussi en latin (étymologie commune entre *homo* et *humus*). En revanche, le grec ne permet pas ce rapprochement. Cependant, ἄνθρωπος est bien attesté pour désigner l'être humain, créé par Dieu. Nous reviendront sur ce point lorsque nous évoquerons la relation entre l'homme et Dieu.

### 2.3.4. La connaissance de Dieu.

La connaissance de Dieu fait intervenir deux aspects différents mais complémentaires. Le premier est celui de l'homme qui cherche à connaître Dieu. Le second concerne la façon dont Dieu connaît, en lien avec son omniscience. Les deux aspects sont présents dans ce texte.

Si la conception grecque de la connaissance intéresse surtout l'aspect visuel<sup>318</sup>, le sens vétérotestamentaire de la connaissance fait intervenir l'interpellation du « connu »<sup>319</sup>. La

<sup>316</sup> Soixante-douze occurrences.

<sup>317</sup> Le substantif אִישׁ intervient à soixante-quatre reprises dans le corpus isaïen, alors que אָדָם fait seulement l'objet de vingt-et-un emplois.

<sup>318</sup> C'est le contenu et l'essence du connu, que l'on s'approprié dans l'action de connaître, qui constitue la réalité même du connu. C'est pourquoi la connaissance (de l'étant réel) peut apparaître comme la possibilité la plus élevée de l'existence ; car en elle le sujet connaissant est auprès de l'éternel et y participe. (BULTMANN R., « connaître », p.13)

<sup>319</sup> [...] dans l'Ancien Testament, le concept de connaissance n'est pas déterminé par l'idée que la réalité du connu est saisie le plus purement lorsque les relations personnelles entre celui qui connaît et l'objet sont éliminées et que l'acte de connaissance se réduit à fixer l'objet des yeux en prenant ses distances, mais au contraire lorsque

connaissance de Dieu n'est pas entendue au sens d'un acte ordinaire<sup>320</sup>. Elle fait aussi intervenir l'élément de la reconnaissance<sup>321</sup>.

La connaissance de Dieu fait appel à l'expression « connaître ses chemins ». Tous les témoins textuels s'accordent au niveau du verset 2, même si le texte hébreu comporte le substantif « connaissance » à la place du verbe « connaître ». Le substantif hébreu דַרְכֵי est classiquement traduit par *ὁδός* dans la LXX, *via* dans les traditions textuelles de la Vetus latina et la Vulgate et אורח dans le Targum. Tous ces termes, employés au pluriel, possèdent le double sens de voie en tant qu'axe de circulation, mais aussi de voie au sens figuré, en tant que mode ou parcours de vie. Un autre substantif sera utilisé pour désigner les chemins dessinés par les hommes au verset 12.

Le verbe *cognosco* est présent dans les trois traditions textuelles de la Vetus latina (X, K, E). Il correspond à la traduction habituelle du verbe *γινώσκειν*. En revanche, le texte de Jérôme comporte le verbe *scire*. Le sens du texte diffère alors quelque peu. Si le verbe *cognoscere* signifie « apprendre à connaître », « prendre connaissance de », « chercher à savoir », le verbe *scire* intègre le sens d'« être informé ». La notion de recherche est alors absente. L'aspect dynamique du verbe est alors atténué.

Le verset 3 illustre la manière dont Dieu perçoit les actions des hommes. Au niveau du premier stique, Dieu « voit ». Le texte hébreu fait appel au verbe ראה et la LXX au verbe *ὀράω*. La Vulgate comporte le verbe *aspexisti* (2s), alors que les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à *vidisti* (2s). Le premier verbe possède le sens de « regarder », « considérer », « porter ses regards sur », mais aussi celui d'« être attentif ». Le second a le sens de « voir » (aussi bien avec les yeux que saisir par la pensée). Le Targum utilise une autre formulation et recourt au verbe גלי, ce qui évite tout anthropomorphisme, toute confusion entre Dieu et l'homme.

Au niveau de la seconde partie du premier stique, le verbe *ἔγνως* (indicatif aoriste 2s) est utilisé pour traduire le verbe hébreu ידע (imparfait qal 2ms). Il s'agit de la traduction habituelle. Le Codex Alexandrinus comporte *οὐ προσέχες*, « tu n'as pas fait attention », au lieu de *οὐκ ἔγνως*. Cette traduction revêt une tonalité moins négative. D'un côté, il est question de l'ignorance de Dieu, de l'autre seulement de son inattention. Cependant, le sens global du texte reste le même. L'ignorance est incompatible avec l'omniscience divine, mais l'inattention ne convient pas non plus à un Dieu qui prend soin de son peuple. Là encore le

---

la signification et l'interpellation émanant du connu sont saisis et rendus fructueux. L'acte de connaissance dans l'Ancien testament est par conséquent compris comme une manière d'écouter plus que de voir (en respectant cependant le fait que « voir » est également interprété autrement dans l'Ancien Testament que dans le monde grec. (ibid, p.25)

<sup>320</sup> Dans la mesure où l'on parle [...] de connaissance non dans un sens ordinaire, mais dans un sens qualifié, cette connaissance est connaissance de Dieu [...], c'est-à-dire non un savoir sur l'être éternel de Dieu, mais sur son interpellation, qu'elle soit contenue directement dans ses commandements ou indirectement dans son action et son gouvernement : il s'agit donc du respect et de la reconnaissance obéissante de la puissance de Dieu, de sa grâce et de son exigence. Cela veut dire que la connaissance n'est pas considérée comme un capital acquis de savoir ; on ne la possède que dans la mesure où on l'exerce, c'est-à-dire où elle s'actualise chaque fois à nouveau dans l'action. (ibid, p.26)

<sup>321</sup> La connaissance contient donc l'élément de la reconnaissance ; elle n'est pas sans une nuance d'émotion, mieux : d'un mouvement de volonté, de sorte que l'ignorance n'est pas seulement une erreur, mais aussi une faute. Cela s'exprime dans le langage, tout d'abord de telle manière que le fait de connaître, en tant qu'il saisit la signification et l'appel contraignant du contenu, peut signifier *prendre soin de, se soucier de*. (ibid, p.27)

Targum se distingue des autres témoins textuels en évitant la formulation négative qui reviendrait à mettre en cause l'omniscience divine.

### 2.3.5. L'expression de la relation entre Dieu et l'homme.

L'expression de la relation entre Dieu et l'homme intéresse la recherche et la connaissance du Seigneur, mais aussi le lieu où se tient le Seigneur.

La relation entre Dieu et l'homme présente une réciprocité, mais pas une exacte symétrie. Elle s'appréhende à partir du verset 4 et s'exprime en termes de verticalité, selon une structure diaïrétique. Dieu se tient dans la hauteur. Cette information, qui entre dans le champ du domaine spatial, met l'accent sur la distance qui existe entre Dieu et l'homme. Cet élément ajoute à la connaissance de Dieu, qui apparaît bien comme le Tout Autre. Nous avons déjà souligné l'opposition entre l'homme et Dieu, l'homme étant « celui qui est tiré de la terre »<sup>322</sup>.

Le verset 4 révèle une différence significative entre la LXX et les autres témoins textuels. Le texte hébreu fait appel à la notion de hauteur, insistant ainsi sur la verticalité de la relation entre Dieu et le peuple. La Vulgate suit le texte hébreu, tout comme le Targum. La LXX introduit la notion de cri. On en reste ainsi au seul aspect sonore. Pour le rédacteur alexandrin, le peuple cherche à se faire entendre de Dieu.

La LXX fait appel à l'expression ἐν κραυγῇ. Le substantif κραυγή, utilisé pour traduire douze mots hébreux différents, se retrouve à trois reprises dans le Trito-Isaïe<sup>323</sup> où il correspond à trois mots différents. Ici, il est employé pour rendre le sens du substantif singulier קָרוֹם (équivalence unique). Le sens du mot grec est très différent de celui du mot hébreu. La notion de hauteur (idée de verticalité) est remplacée par la notion de bruit (intensité sonore). Là encore, on aurait attendu une autre expression, telle que ἐν ὑψηλῶ, comme en Is 22,16 ; 33,16 où le texte hébreu emploie le substantif קָרוֹם. Le traducteur connaît donc le sens du mot hébreu. Pourquoi aurait-il alors inséré ἐν κραυγῇ ? Le terme est employé à plusieurs reprises dans le corpus isaïen de la LXX associé à φωνή<sup>324</sup>. On peut supposer que le rédacteur/traducteur a choisi un équivalent contextuel. Le substantif est utilisé pour traduire le mot hébreu יָעַק « cri » en Is 30,19 ; 65,19 et le mot שִׁאוֹן « tumulte », en Is 66,6. Peut-être faut-il y voir un rapprochement avec la geste exodale et notamment avec Ex 3,7.9. Dans ces versets, Dieu s'adresse à Moïse et l'informe qu'il a entendu le cri du peuple. Les différentes traditions textuelles de la Vetus latina comportent *in clamore*.

La Vulgate conserve la notion de hauteur avec l'expression *in excelso*, qui correspond à l'hébreu בְּמָרוֹם. En revanche, le substantif *vox* disparaît au profit de *clamor*. Jérôme retient ici un mot différent de celui employé au verset 1 pour traduire un même mot hébreu. Sur ce point, il y a accord entre le texte hébreu et la LXX qui utilisent le même mot, contre la Vulgate. On peut avancer comme explication une intention théologique de Jérôme. Ici il est question du cri, de la clameur désespérée du peuple, qui enfle de plus en plus pour monter vers Dieu. Peut-être y a-t-il une distinction voulue avec l'emploi du mot *vox* pour désigner la

---

<sup>322</sup> Pour des éléments complémentaires relatifs à la réciprocité entre Dieu et l'homme (sur les plans intellectuel, émotionnel et physique), on se reportera à l'article de NEUSNER « Theological Anthropology of Judaism ».

<sup>323</sup> Is 58,3 ; 65,19 ; 66,6.

<sup>324</sup> Is 30,19 ; 65,19 ; 66,6.

voix du prophète qui est seul pour transmettre le message de Dieu à son peuple. On se situe devant une « approche » qui relève de ce que Lack qualifie de « couche sonore »<sup>325</sup>.

Un autre élément à verser au thème de la relation entre le peuple et Dieu est celui de la réciprocité de la possession. En effet, la désignation « son Dieu » du verset 2 répond au « mon peuple » du verset 1. A l'exception des différentes traditions de la Vetus latina, tous les témoins textuels comportent cette notion. En effet, dans les traditions X, K et E, la désignation divine fait seulement appel à *deus* au verset 2. La notion de possession disparaît (absence de l'adjectif possessif *sui*). Il est bien question du jugement de Dieu, mais pas du jugement de « son Dieu ».

Nous avons vu que la relation entre le Seigneur et son peuple fait l'objet d'une rupture. Le peuple cherche le Seigneur, multiplie les jours de pénitence et de jeûne, mais en vain. Le Seigneur reste désespérément sourd et aveugle, silencieux, invisible, caché à son peuple<sup>326</sup>. Le prophète est envoyé pour permettre le rétablissement de cette relation.

L'échec de la recherche du Seigneur est lié aux pratiques pénitentielles inappropriées adoptées par le peuple et par une volonté propre qui s'oppose à celle du Seigneur. Ce sont ces éléments que nous allons maintenant développer, notamment à travers l'expression du désir.

#### 2.3.6. L'expression du désir.

Si l'expression du désir fait intervenir la volonté, nous intégrons aussi dans cette expression, la dimension relative à la recherche et la demande.

La recherche, objectivée au niveau du verset 2 par l'emploi du verbe hébreu *דרש* dont le sens est « chercher », est traduit dans la LXX par *ζητέω*. Il ne s'agit pas de la traduction la plus fréquente de ce verbe, qui est habituellement rendu par *ἐκζητέω* (soixante douze fois). En revanche, cette équivalence se retrouve seulement dans la première partie du corpus isaïen<sup>327</sup>. Ce verbe a le sens de « rechercher », mais aussi de « demander des comptes ». L'équivalence qui nous intéresse intervient à quatre reprises dans le corpus isaïen, essentiellement dans le trito Isaïe<sup>328</sup>. Le verbe a alors le sens de « chercher ». Le degré d'exigence n'est pas le même. Le verbe préfixé introduit une intensification par rapport au sens de la forme simple. Le verbe *ζητοῦσιν* (indicatif présent actif 3p) correspond ici à *יְדַרְשׁוּן* (imparfait qal 3mp). En revanche, le Codex Alexandrinus comporte la variante textuelle *ζητήσουσιν* (indicatif futur actif 3p) comme en Is 41,17, en accord avec l'imparfait du texte hébreu. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent *quaerunt*, tout comme la Vulgate. Le Targum comporte *תְּבַעֲרֵין*.

Dans le texte hébreu, l'expression du désir fait appel à la racine *חפץ*. La traduction habituelle du verbe retient *βούλομαι* ou encore *θέλω* dans le texte de la LXX. Ici, l'équivalence avec le verbe *ἐπιθυμέω* constitue une équivalence unique dans l'ensemble du corpus isaïen.

---

<sup>325</sup> Tel mot sera jugé plus expressif qu'un autre pour un même signifié parce qu'il sonne plus fort ou, au contraire, ne comporte que des consonnes douces. Le rythme participe également à l'évocation des objets. LACK R., p.18.

<sup>326</sup> La théologie de la face cachée de Dieu repose sur le fait Dieu refuse sa faveur à son peuple. Il permet alors que le peuple connaisse l'épreuve. [...] Ce n'est pas que Dieu change de présence géographique, mais il peut montrer ou cacher sa face, manifester sa protection ou la retirer. (COULANGE P., *Quand Dieu ne répond pas*, p.142)

<sup>327</sup> Is 1,17 ; 8,19 ; 9,12 ; 16,5 ; 31,1.

<sup>328</sup> Is 8,19; 55,6; 58,2; 65,10.

La traduction du verbe ἐπιθυμέω fait appel à des verbes différents dans chaque tradition textuelle de la Vetus latina. Le texte X comporte le verbe *cupio*, avec le sens de « convoiter », « désirer », « souhaiter ». Le texte K retient le verbe préfixé *concupisco*, avec le sens de « convoiter », « désirer avidement ». Le sens revêt une intensité supérieure à celui du verbe précédent. Le texte E comporte *desidero*, avec le sens classique de « désirer », « aspirer à ». Seule la tradition E fait appel à deux verbes différents au niveau du premier et du troisième stique du verset.

Enfin, Jérôme fait appel à *volo*, avec le sens de « vouloir », « être déterminé à » et le Targum comporte le verbe צָבִי.

Les exigences du peuple, formulées au verset 2, se déclinent en trois objectifs qui intéressent successivement la connaissance des chemins de Dieu, l'obtention de « jugements de justice » et la proximité divine. Nous avons déjà précisé ce que recouvre la connaissance de Dieu. Les « jugements de justice » seront abordés dans le paragraphe relatif au vocabulaire juridique. Nous mentionnons simplement que la demande relative à ces jugements fait appel à des verbes courants dans les différents témoins textuels, qu'il s'agisse de אָשׁ pour le texte hébreu ou le texte araméen, de αἰτέω pour la LXX ou encore du verbe *rogo* pour la Vulgate. Les traditions textuelles de la Vetus latina privilégient *peto* et *postulo* qui ont un sens plus incisif. Nous considérons ici seulement la notion de proximité.

La notion de proximité divine intervient au niveau du dernier stique du verset 2. Le texte hébreu fait appel au substantif קִרְבָּה. Le texte grec retient le verbe ἐγγίζειν (infinitif présent actif) et la Vulgate le verbe *adpropinquare*. Le Targum comporte le verbe קָרַב à l'infinitif.

La révision d'Aquila comporte ἐγγισμόν θεοῦ βούλονται en lieu et place de ἐγγίζειν θεῶ ἐπιθυμοῦσιν. La traduction devient alors : « ils veulent l'approche de Dieu ». Symmaque, quant à lui, opte pour ἐγγύτητα θεοῦ τέλουςιν. Le substantif ἐγγύτης, qui peut être traduit par « proximité » mais intègre aussi la notion de ressemblance, n'apparaît pas dans la LXX. Le verbe τέλειω intègre la notion d'accomplissement, du but atteint. Il n'est présent qu'à vingt-quatre reprises dans la LXX et jamais dans le corpus isaïen. La traduction devient alors : « ils veulent atteindre la proximité de Dieu ». Quoiqu'il en soit, les deux réviseurs adaptent la traduction grecque au texte hébreu, en remplaçant le verbe à l'infinitif ἐγγίζειν par un substantif.

Seul le Targum relie la proximité du Seigneur à la notion de crainte. Il ne s'agit alors pas d'une peur de Dieu au sens strict du terme, mais d'une crainte révérencieuse. En revanche, la crainte intervient à différentes reprises dans le corpus isaïen et notamment en Is 11,2, où il est question de l'esprit de connaissance et de crainte avec l'emploi du substantif יִרְאָה.

Le résultat de la recherche, qui manque son but, intervient au verset 3. Il fait appel au verbe מִצָּא dans le texte hébreu. Le verbe εὐρίσχετε (indicatif présent actif 2p) est utilisé pour traduire un imparfait qal (2mp). Il se retrouve à quatre reprises dans le Trito-Isaïe<sup>329</sup> pour traduire la racine מִצָּא (équivalence habituelle). En Is 59,5, il est utilisé pour rendre le sens de la racine בִּקַּע. La Vulgate retient le verbe *invenitur* (présent 3s).

---

<sup>329</sup> Is 58,3 ; 65, 1.8.12.

La volonté intervient plus spécifiquement au niveau du second stique du verset 3, comme résultat de la recherche du peuple.

Le rédacteur alexandrin emploie l'expression au pluriel τὰ θελήματα ὑμῶν pour traduire le substantif singulier hébreu גְּזֵרָה. θέλημα correspond à la traduction habituelle du terme. En ce qui concerne l'adjectif possessif ὑμῶν, il est absent du TM aussi bien que de 1QIs<sup>a</sup>. En effet, le mot hébreu גְּזֵרָה ne comporte pas le suffixe 2mp. La Vulgate comporte également l'adjectif possessif, avec l'expression *voluntas vestra*. Jérôme retient le singulier en accord avec le texte hébreu.

La LXX, tout comme la Vulgate, met l'accent sur le caractère volontaire. En revanche, elle privilégie un sens plus « abstrait » avec le pluriel. Il y a, en quelque sorte, dilution des responsabilités, « dispersion » entre des volontés diverses voire divergentes. La Vulgate s'attache à un caractère plus « concret » (malgré le caractère particulier de la volonté), avec le singulier, conformément au texte hébreu. C'est vraiment la volonté propre du peuple qui est mise en relief. Le texte en est ainsi rendu plus incisif. Le Targum est en accord avec la LXX et retient le pluriel.

Il est intéressant de revenir sur un point abordé lors de la traduction du texte hébreu. Nous avons vu alors que Blenkinsopp considère qu'il faut employer le même mot qu'en Qo 3, 1.17<sup>330</sup>. Or la LXX traduit le mot par θέλημα « volonté » en Is 58,3 (employant en cela le même mot qu'au verset 13), et par πρᾶγμα « affaire, activité » en Qo 3, 1.17 ; 5,7 ; 8,6. C'est d'ailleurs seulement en Qo que le substantif hébreu גְּזֵרָה est traduit par ce substantif en grec. Le traducteur de la LXX ne comprend donc pas le mot au sens d'affaire. Il ne semble pas prendre en compte un contexte immédiat qui concernerait les travailleurs. Les différentes traditions textuelles de la Vetus latina comportent *voluntas*. La Vulgate avec *voluntas vestra* est en accord avec la LXX sur le sens du substantif. En Qo 3,17, le mot utilisé par Jérôme est *rei* « chose ». En revanche, en Qo 5,7 ; 8,6, le mot utilisé, *negotio* « affaire », est plus spécifique. A ce propos, c'est précisément ce terme *negotio* qui est retenu pour la révision de la Vulgate<sup>331</sup>. Le Targum adopte une position « intermédiaire » en retenant le substantif צְרוּךְ « intérêt ».

Avec le sens d'« affaire », le texte hébreu accentue l'aspect matériel des choses. Le peuple cherche alors un profit direct. Le jeûne n'intervient qu'accessoirement dans son comportement. Il n'y a pas de rupture avec la vie quotidienne, dans la mesure où sont accomplis les mêmes actes et où demeurent présentes les mêmes préoccupations humaines.

### 2.3.7. Le vocabulaire juridique.

Le vocabulaire juridique fait notamment appel à un hendiadys dans les différents témoins textuels. Cette formulation, courante dans la langue hébraïque, s'objective par l'expression « jugements de justice ». Le Targum ne reprend pas cette expression, puisqu'il est question de jugement de vérité. A l'exception du verset 2, la tonalité juridique disparaît dans la Vulgate comme dans le texte hébreu. Ce n'est pas le cas dans la LXX qui fait appel à la notion de contrat au verset 6.

---

<sup>330</sup> BLENKINSOPP J., n.c, p.175.

<sup>331</sup> Nova Vulgata, Bibliorum Sacrorum Editio, Vaticana, 1986.

Le substantif κρίσις correspond à une traduction habituelle de l'hébreu מִשְׁפָּט. On trouve également le terme κρίμα<sup>332</sup>. Dans le corpus isaïen, c'est l'équivalence מִשְׁפָּט / κρίσις qui est la plus fréquente.

Au verset 2, les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent l'expression « jugement équitable » au singulier, reflet de la LXX. La Vulgate suit le texte hébreu avec l'expression « jugements de justice », au pluriel.

Au verset 4, le substantif κρίσις (afp), est utilisé pour traduire le substantif מִשְׁפָּט, employé au singulier. C'est le même mot qui est utilisé pour traduire מִשְׁפָּט au verset 2.

Si Aquila opte pour δικασίαν qui a le sens de « procès », au singulier (ou δικασίας au pluriel) selon les manuscrits, Symmaque préfère traduire par δίκη au singulier (qui peut avoir le même sens). Théodotion, quant à lui, utilise le substantif κρίσις au singulier. L'emploi du singulier est en accord avec le texte hébreu.

Au verset 6, est introduite la notion de contrat, avec l'emploi des substantifs συγγραφή et συνάλλαγμα. Le Targum comporte aussi une tonalité juridique et reprend le substantif דין. Pour la LXX, le recours à la formulation juridique peut s'expliquer par la préoccupation du traducteur/rédacteur alexandrin de retenir des exemples significatifs pour la population à laquelle il s'adresse, comme nous l'avons déjà mentionné.

### 2.3.8. Les pratiques pénitentielles.

Le vocabulaire de la pénitence traverse les versets 3 à 7. Il fait appel au jeûne, associé à des pratiques rituelles telles que le sac<sup>333</sup> et la cendre. Il existe encore un autre signe de pénitence représenté par le fait de déchirer ses vêtements (Is 37,1.2), dans le but de demander l'intervention divine<sup>334</sup>. En Is 58, il n'est pas mentionné que le peuple ait déchiré ses vêtements, mais il est possible qu'il l'ait fait, dans la mesure où il s'agit d'une pratique pénitentielle externe. S'y ajoute aussi la notion de fréquence de ces pratiques pénitentielles, objectivée par l'expression יום יום dans le texte hébreu. En Gn 39,10, la même expression peut être traduite par quotidiennement. D'après Koole, elle est en faveur d'un nombre élevé, voire d'une multitude de jours de jeûne<sup>335</sup>. Il parle alors d'innombrables jours de jeûne. Enfin, les jours de jeûne sont décidés par le peuple, à la différence du sabbat institué par Dieu.

Dans les différents témoins textuels, l'objectivation de l'humiliation fait appel à l'expression « humilier son âme ».

<sup>332</sup> Is 5,16 ; 10,2 ; 16,5 ; 28,26 ; 32,16.

<sup>333</sup> Pour remplacer les vêtements déchirés, on porte le sac, grossier tissu de poil, sans forme, sans couleur, sans ornement. Il est porté à même la peau (Jb 16,15), soit comme vêtement de dessous (2R 6,30), soit même pour tout costume (Gn 37,34 et Is 32,11). [...] Déchiré, réduit au *saq* qui ensevelit pour ainsi dire le corps, le vêtement de pénitence symbolise l'état de misère, de délabrement, de chaos. Il fait penser à la mort, à l'exil dans l'anonymat du shéol. Dieu sera alors touché et fera miséricorde. Il reviendra vêtir l'indigent, le pauvre, le miséreux. (CRAS A. p.44)

<sup>334</sup> La signification profonde de ce geste est peut-être de manifester la volonté de retrouver la misère d'Adam, pour que de nouveau Dieu lui-même intervienne, comme il le fit jadis avec les tuniques de peau. Ainsi, « dans ce retour rituel à la nudité, il ne s'agit plus de se laisser aller à la domination des forces du mal, mais au contraire, face à des situations désespérées, sans issue humaine, tragiques comme la première désobéissance, de revenir dans les larmes et la supplication au Dieu qui fait miséricorde et qui toujours vêt l'indigent, comme il a revêtu Adam pécheur. » (CRAS A. p.43)

<sup>335</sup> KOOLE J.L., p.124.

Le verbe ἐταπεινώσαμεν (indicatif aoriste actif 1p) est utilisé pour traduire le verbe עָנִי (parfait piel 1cp). Au piel, עָנָה prend le sens d'« humilier ». ταπεινώω correspond à la traduction la plus fréquente. L'équivalence se retrouve à cinq reprises dans le corpus isaïen<sup>336</sup>. En Is 57,9 ταπεινώω correspond à la racine לַפַּשׁ, qui recouvre la notion d'abaisser, mais aussi d'abattre, notion peut-être plus violente.

Le manuscrit 86 signale une correction d'Aquila relative au verbe ἐταπεινώσαμεν, remplacé par ἐκακουχίσσαμεν. Le verbe κακουχέω (maltraiter, tourmenter) constitue un hapax de la LXX, retrouvé seulement à deux reprises en 1R2,26. Il est alors utilisé pour traduire le verbe hébreu עָנָה, utilisé au hitpaël avec le sens factitif de s'humilier soi-même. Le verbe ταπεινώω intègre peut-être plus l'idée d'abaissement et d'humiliation. Si Aquila opte pour κακουχεῖν en lieu et place de ταπεινοῦν, Symmaque lui préfère κακοῦν pour traduire le mot hébreu עָנָה.

Les différentes traditions textuelles de la Vetus latina font appel au verbe *humilio*. Seule la Vulgate retient retient deux verbes différents entre les versets 3 et 5 avec *humilio* (verset 3) et *adfligo* (verset 5). Le Targum emploie כָּנַח au pael, pour les deux occurrences.

Au verset 3, le substantif hébreu נַפְשִׁי est rendu par τὰς ψυχὰς ἡμῶν dans la LXX. Le mot grec, avec le sens d'âme, correspond à un terme hébreu qui recouvre une réalité plus large. En effet, il va au-delà de la seule âme pour considérer l'homme dans son ensemble, en tant qu'être complet, corps et âme<sup>337</sup>. La LXX est accord avec 1QIs<sup>a</sup>, contre le TM qui fait appel au singulier. Les différentes traditions textuelles de la Vetus latina comportent *animas nostras*. La Vulgate est en accord avec ce qui deviendra le TM avec l'expression au singulier *animam nostram*. Le Targum suit 1QIs<sup>a</sup> et la LXX avec le pluriel.

Pour la seconde occurrence de l'expression, en Is 58,5, c'est la forme au singulier qui est privilégiée dans les différents témoins textuels. On note le passage du verbe « humilier » de la forme 1p, qui représentait le peuple, à la forme 3s, qui généralise et stigmatise l'attitude humaine (עָנָה sujet du verbe dans le texte hébreu) dans la bouche de Dieu.

Le verset 5 illustre par des exemples concrets l'humiliation que s'inflige le peuple et qui se traduit par des attitudes telles que « pencher sa tête comme un jonc », « étendre sac et cendre ».

En ce qui concerne l'expression « pencher sa tête », il existe des divergences entre les différents témoins textuels.

Le verbe hébreu כָּפַח (pencher) est rendu par le verbe grec κάμπτω (fléchir). Il s'agit d'une équivalence unique dans l'AT. Cependant, cette traduction ne modifie pas le sens du texte. Le rédacteur alexandrin fait appel à un subjonctif aoriste actif (2s) pour traduire un infinitif qal construit. κάμπτω se retrouve seulement deux fois dans l'ensemble du corpus isaïen (Is 45,23 ; 58,5). En Is 45,23, il est utilisé pour traduire le verbe כָּרַע qui a le sens de « se prosterner, fléchir [le genou] » (traduction la plus courante). Nous avons vu que les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à des verbes différents, de sens proche (*curvaveris* pour le texte X, *contorseris* pour le texte K, *flectas* pour le texte E et *incurvaveris* pour le

<sup>336</sup> Is 58, 3.5.10; 60,14; 64,11. En Is 58,10, le verbe est employé au niph'al, avec le sens d'« être humilié ».

<sup>337</sup> PORTEOUS N.W., in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 1980, vol IV (R-Z), p 428-429.

texte O). La Vulgate retient le verbe *contorquere*. Le Targum comporte le même verbe que le texte hébreu.

Au substantif hébreu ראש (tête) correspond habituellement le terme grec κεφαλή<sup>338</sup>. Ici, on se trouve devant une équivalence unique dans le corpus isaïen et rare dans la LXX avec seulement trois occurrences<sup>339</sup>. Le rédacteur/traducteur fait appel au substantif τράχηλος qui correspond habituellement à צוואר (cou). L'équivalence צוואר / τράχηλος intervient à deux reprises dans le corpus isaïen<sup>340</sup>. Le traducteur choisit donc un équivalent contextuel. L'absence de spécificité du substantif rend malaisée la traduction du texte grec. Enfin, le substantif τράχηλον est remplacé par le substantif κεφαλήν dans les versions d'Aquila, Symmaque et Théodotion. Là encore, il y a accord entre les trois réviseurs pour adapter le texte grec au texte hébreu. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent *collum*, à l'exception du texte E qui fait appel à *cervicem*. La Vulgate suit le texte hébreu et comporte le substantif *caput* (ans), de même que le Targum avec ראש.

De la même façon, le comparateur diffère en fonction des témoins textuels. Si le texte hébreu utilise l'image du jonc, avec le substantif יונק, le texte grec retient celle de l'anneau avec le mot κρίκος. Le substantif κρίκον (ams), employé à seulement neuf reprises dans la LXX, ne se retrouve qu'une seule fois dans l'ensemble du corpus isaïen. La même équivalence de traduction intervient en Job 40,26. κρίκος correspond plus au sens du mot קֶרֶךְ (Ex 26,6) par exemple, ou encore à celui du mot יָ (Ex 27,10). Ici, on s'attendrait à trouver le substantif κάλαμον, employé par ailleurs en Is 19,6 ; 35,7 ; 42,3. La rareté du mot hébreu explique peut-être les difficultés de traduction rencontrées par le rédacteur grec, peut être un Alexandrin peu familier des termes botaniques. Il aurait alors eu recours à une image sans doute connue des destinataires de la traduction en relation avec un travail artisanal tel que celui du forgeron qui forge un cerceau ou encore de l'orfèvre qui réalise un anneau. En faveur de cette hypothèse, on peut souligner qu'en Is 9,13, les mots « palme et roseau » sont traduits par μέγαν καὶ μικρὸν « grand et petit » alors qu'en Is 19,15, les mêmes mots sont traduits par ἀρχὴν καὶ τέλος « commencement et fin ». L'image du palmier et du roseau semble donc peu familière au traducteur ou bien peu explicite pour son public (population plutôt urbaine avec un mode de vie sédentaire). Dans ce cas, il adapte son vocabulaire. Aquila remplace le substantif κρίκον par l'adjectif στρεβλόν, très peu utilisé dans la LXX (quatre occurrences)<sup>341</sup>. Employé pour traduire les mots hébreux עָקָב et רַמְיָהוּ, il signifie « tourné, tordu ». Enfin, le substantif κρίκον est remplacé par κλοιόν (collier) dans un certain nombre de manuscrits. C'est notamment le cas dans le commentaire d'Isaïe de Théodoret de Cyr. Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel au substantif *circulum* (cercle, anneau). La Vulgate est en accord avec la LXX et retient *circulum*. Tout comme le traducteur grec, soit Jérôme ne connaît pas le mot יונק, soit il considère que cette comparaison n'est pas compréhensible pour son auditoire. Une autre explication est encore envisageable. Elle repose sur le fait que Jérôme reste fidèle au texte de la Vetus latina, connue des chrétiens de langue latine. Quoiqu'il en soit, il adapte sa traduction. Pour une parfaite fidélité au texte hébreu, c'est le mot *juncum* qui aurait dû être employé. Enfin, la Vulgate, avec l'emploi de l'adjectif possessif 3ms, est en accord avec le texte hébreu contre la Septante qui retient l'adjectif possessif 2ms. Cette différence mineure ne change pas fondamentalement le sens du texte. Tout au plus, permet-elle de dire que les textes hébreux et la Vulgate reflètent une attitude plus généraliste,

<sup>338</sup> Is 1,5,6 ; 7,8.9bis.20 ; 9,13 ; 15,2 ; 19,15 ; 35,10 ; 37,22 ; 51,11 ; 59,17 (pour le corpus isaïen).

<sup>339</sup> Est 5,2 ; Is 58,5 ; Da 1,10.

<sup>340</sup> Is 30,28 ; 52,2.

<sup>341</sup> 2Sa 22,27 ; Ps 17[18],27 ; 77 [78],57 ; Si 36,25.

relative à l'homme en général. Le rédacteur alexandrin entend mettre l'accent sur le peuple. Le Targum est en accord avec le texte hébreu.

L'expression « sac et cendre » appelle moins de commentaires. Elle figure dans les différents témoins textuels. A l'hébreu שַׁק וְאַפֶּיֶר, correspondent le grec σάκκου καὶ σποδὸν et le latin *saccum et cinerem*. Il s'agit de traductions habituelles. Seules les traditions textuelles E et O de la Vetus latina retiennent *cilicium et cinerem*.

Le verbe ὑποστρώση (subjonctif aoriste actif 3s ou moyen 2s) est utilisé pour rendre le sens d'un imparfait hifil (3s) (יִצַע). Il s'agit là encore d'une équivalence unique. C'est la seule occurrence de ce verbe dans le corpus isaïen. ὑποστρώνυμι est un verbe très peu utilisé dans la LXX, puisqu'on ne le rencontre qu'à cinq reprises dans l'ensemble du texte<sup>342</sup>. En Ez 27,30, il est utilisé pour rendre le sens de la racine פִּלַּשׁ (se rouler). Seule la tradition X de la Vetus latina considère que le sac est utilisé comme vêtement, comme cela est le cas en Is 15,3 ; 22,12 ou encore 37,1.2 et retient le verbe *circumdederis*. La Vulgate fait appel au verbe *sterno*.

Le vocabulaire relatif au jeûne n'appelle pas de commentaires particuliers. Les équivalences sont habituelles. Le verbe νηστεύετε (indicatif présent actif 2p) est employé une fois au verset 3 et à deux reprises au verset 4, pour traduire le verbe צוּם (imparfait qal 2mp). La Vulgate fait appel à *ieiunare*. Le substantif figure à quatre reprises dans le texte (Is 58, 3.5bis.6).

Il nous faut maintenant envisager la perception de la pénitence par le Seigneur. Les pratiques pénitentielles que s'inflige le peuple sont jugées très sévèrement. Le jeûne à dimension humaine n'est pas désintéressé et n'a donc rien à voir avec un jeûne acceptable selon les exigences divines<sup>343</sup>. La condamnation de ces pratiques inappropriées, qui pervertissent le sens originel du jeûne, intervient au verset 5c.

Le texte hébreu retient l'expression וַיּוֹם רְצוֹן לַיהוָה (jour de bienveillance pour le Seigneur). La LXX ne reprend pas cette notion. Elle s'en tient simplement à la notion de νηστείαν δεκτήν (jeûne agréable). L'équivalence רְצוֹן / δεκτός est rare dans le corpus isaïen avec seulement deux occurrences (Is 49,8 ; 58,5). Aquila remplace l'adjectif δεκτήν par εὐδοκίαν (faveur)<sup>344</sup>. La recension lucianique est plus fidèle au texte hébreu, puisqu'elle comporte en finale καὶ ἡμέραν δεκτήν τῷ κυρίῳ, pour traduire וַיּוֹם רְצוֹן לַיהוָה. Le Seigneur est donc bien Celui qui apprécie le jeûne, ainsi que l'exprime formellement le texte hébreu. La

<sup>342</sup> Est 4,3 ; Si 4,27 ; Is 58,5 ; Ez 27,30 ; 2Ma 9,19.

<sup>343</sup> Le jeûne pour Dieu est sans raison, car il ne relève pas d'une économie, il ne fait pas partie d'un processus d'échange, son envers intentionnel, la divinité ne saurait en profiter. Toutefois, l'absence de raison ne signifie pas encore une condition d'irrationalité. Le jeûne, l'abstinence se pratique devant Dieu, or ce Dieu n'est pas une puissance de la Nature, une figure mythologique, mais une Liberté et un Amour suprême. Si le jeûne était adressé à un Premier, à un Absolu *actus purus*, il ne serait guère qu'un exercice insensé, sans portée possible car n'affectant ni ne touchant l'*ens necessarium* devant lequel, pour lequel il est accompli. [...] Le jeûne dans sa forme la plus haute, dans sa pratique la plus pure n'est pas un exercice à finalité pragmatique, il ne s'accomplit pas en vue d'obtenir quelque chose mais pour exprimer et attester respect et amour (Za 7,5). Dans et par le jeûne, l'homme montre qu'il s'estime bien peu par rapport à son partenaire divin, et surtout qu'il est prêt à des renoncements, à des diminutions, des renoncements et des diminutions sans contrepartie, gratuits. C'est dire que le jeûne dans cette acception de belle gratuité est l'expression spectaculaire d'un amour pur, désintéressé de l'Homme envers Dieu. (VETO M., Jeûner – Pourquoi ? Pour qui ?, Communio, p.68-69)

<sup>344</sup> Cette équivalence intervient à sept reprises dans le Psautier, mais ne se retrouve pas dans la littérature prophétique..

version de Théodoret de Cyr comporte aussi καὶ ἡμέραν δεκτὴν τῷ κυρίῳ « et un jour agréable pour le Seigneur ».

Il convient de rappeler ici que Théodoret de Cyr a pour habitude de citer intégralement le texte biblique qu'il commente<sup>345</sup>. Il fait appel de préférence la recension lucianique, recension privilégiée en milieu antiochien<sup>346</sup>. Son texte conduit à proposer la traduction suivante : « ce n'est pas ce jeûne-là [que] moi j'ai choisi, un jour où un homme humilie son âme » La forme négative se substitue à la forme interrogative du texte hébreu. La suite du texte donne « si tu ne fais pas fléchir comme un collier ton cou et s'il étend sac et cendre, vous n'appellerez pas cela un jeûne et un jour agréable pour le Seigneur ».

Les traditions textuelles de la Vetus latina varient. Le texte X introduit le pronom personnel *mihi* (pour moi), qui permet d'identifier le Seigneur et fait appel à *ieiunium acceptum*. Des variantes de la tradition K comportent le substantif *domino* ou *deo*. La Vulgate est en accord avec le texte hébreu contre la LXX avec *diem acceptabilem domino*. Le Targum suit aussi le texte hébreu.

### 2.3.9. Le vocabulaire de l'oppression et de l'assujettissement.

Le vocabulaire appartenant au champ lexical de l'oppression et de l'assujettissement se retrouve en particulier au niveau des versets 3b et 4b. Le texte hébreu fait appel au verbe נגש, au substantif עֲצָב et à l'expression לְהַכּוֹת בְּאַגְרֵי רֶשַׁע. L'oppression est aussi objectivée par la métaphore du joug, avec le double emploi du substantif מוֹטָה au verset 6. Le vocabulaire de la violence intervient également dans les termes de querelle (רִיב) et de dispute (מִצְדָּה).

L'équivalence נגש / ὑποτύσσω constitue une équivalence unique. Le verbe ὑποτύσσετε (indicatif présent actif 2p) est utilisé pour rendre un imparfait qal (2mp). Le terme grec retenu par le rédacteur alexandrin est surprenant. Alors que le verbe hébreu recouvre le sens de domination, de pression, d'exigence, de contrainte, le verbe grec est beaucoup plus modéré avec l'idée de « piquer légèrement », peut-être d'« agacer ». En 2R23,35, c'est le verbe δίδωμι qui est utilisé. Théodotion et Symmaque font appel au verbe ἀπαίτεῖτε, qui a le sens de « redemander, réclamer quelque chose » en lieu et place du verbe ὑποτύσσετε. Il s'agit de l'équivalence la plus courante avec quatre occurrences, dont deux dans le corpus isaïen<sup>347</sup>. Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à des verbes différents, peut-être en raison de la rareté du verbe de la LXX. La Vulgate retient *repetitis* (indicatif présent actif 2p), qui a le sens de « poursuivre ». Le Targum retient le verbe קרב, dont le sens est « approcher ». Avec le substantif תקלה comme complément d'objet direct, le texte prend un sens différent de celui des autres témoins textuels, en lien avec une perspective théologique propre au traducteur/rédacteur. Le verbe קרב constitue une reprise du verset précédent.

L'adjectif ὑποχείριος (amp) est utilisé comme substantif. Il correspond au substantif hébreu עֲצָב. Cependant, le sens du mot grec traduit l'idée de la dépendance, de la soumission,

<sup>345</sup> SC 276, p.43.

<sup>346</sup> Selon saint Jérôme (en Paralip, PL 28, 1324), les trois grandes recensions bibliques utilisées en Orient ont chacune une aire d'influence déterminée : Alexandrie et l'Égypte utilisent la recension d'Hésychius ; Constantinople et Antioche, celle de Lucien ; la Palestine, celles d'Origène, d'Eusèbe et de Pamphile, SC 276, n.1, p.43.

<sup>347</sup> Dt 15,2,3 ; Is 9,3 ; 14,4.

d'être au pouvoir d'un autre, sous le commandement d'un autre<sup>348</sup>, alors que le sens du mot hébreu évoque plutôt l'idée d'un travail pénible. Là encore, il s'agit d'une équivalence unique. L'équivalence la plus courante associe les substantifs עֲצָר / εἶδωλον comme en Is 10,11 ou 48,5. Aquila retient le substantif διαπονήματα, en lieu et place de l'adjectif ὑποχειρίους. Il est le seul à privilégier ce terme, par ailleurs absent du texte de la LXX, dont le sens est « travail pénible, exercice laborieux ». Ce sens est plus proche du sens du mot hébreu עֲצָר. Les différentes traditions textuelles de la Vetus latina font appel à des substantifs qui expriment la soumission tels que *subiectus* ou *subditus*, comme Tyconius dans son « Liber regularum » avec *omnes subditos vobis compungitis*<sup>349</sup>, termes qui comportent tous les deux le préfixe *sub*. Seule la tradition augustinienne retient *sub iugo vestro* (sous votre joug) pour traduire la notion de subordination et de dépendance. La Vulgate se distingue en faisant appel à *debitor*. Le substantif *debitores* (ams) n'est pas utilisé pour rendre le sens du mot « ouvrier ». Il paraît plus adapté à un contexte de dépendance financière. La traduction correspondrait à la lecture du mot עֲבָדֵיכֶם proposé par l'apparat critique de la BHS. Enfin, les différents témoins textuels objectivent la subordination par l'emploi d'une forme suffixée (2mp) pour l'hébreu et l'araméen, de l'adjectif possessif (2p) pour le grec et le latin.

Au verset 6, intervient la métaphore du joug. Si cette métaphore fait souvent allusion à la domination étrangère, elle véhicule une idée de pesanteur et peut aussi désigner l'oppression domestique<sup>350</sup>. Le substantif « joug » existe dans les différentes langues. Le mot hébreu courant est עֵל. Le terme grec équivalent correspond à ζυγός et le terme latin à *iugus*. Nous avons souligné la présence de *iugo* dans la tradition augustinienne de la Vetus latina (58,3). En Is 58, le rédacteur hébreu fait appel, à trois reprises, au substantif מוֹטֵה. L'équivalence עֵל / ζυγός est bien attestée dans la littérature vétérotestamentaire (vingt-sept fois). Elle intervient à cinq reprises dans le corpus isaïen<sup>351</sup>. En revanche, l'équivalence מוֹטֵה / συναλλαγμα est unique, de même que l'équivalence מוֹטֵה / συγγραφή. La LXX dénonce ainsi l'injustice imposée par des contrats. Le vocabulaire prend un tour plus juridique, mais aussi plus abstrait que celui du texte hébreu. Koole rappelle que Symmaque donne au substantif le sens d'εκκλησις. Ce sens impose de négliger la métaphore ou de considérer le terme comme dérivé de la racine נסה<sup>352</sup>. Théodotion est plus proche du texte source que constitue le texte hébreu en employant à deux reprises le substantif κλοιός (carcan), pour traduire les deux occurrences de מוֹטֵה<sup>353</sup>. Ce substantif, absent du corpus isaïen de la LXX, est approprié pour exprimer l'oppression. Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à *inpotentium commerciorum* (textes X et K), à *potentium communtationum* (textes E) et à *violentarum cautionum* (texte O). La Vulgate retient *fasciculos*. Le sens de ce substantif n'est pas strictement superposable à celui du texte hébreu (les attaches du joug qui opprime l'ouvrier), ni à celui de la LXX qui mentionne les contrats, mais il intègre la notion de « quelque chose de pesant » comme le joug. Nous avons indiqué que Jérôme explique le choix de cette traduction « faisceaux » dans son commentaire. Les « faisceaux dont il est question correspondent alors à des écrits faisant état d'accusations mensongères émanant d'usuriers. Cette traduction s'inscrit tout à fait dans la logique de l'oppression du pauvre au verset 3, dans lequel il opte pour le substantif *debitores*. Le texte intègre une notion d'humiliation, avec l'association au participe présent *deprimentes*. Il s'agit probablement d'une interprétation

<sup>348</sup> BAILLY A., p.2039.

<sup>349</sup> SC n° 488, p.343 (Liber regularum, VII, 5,3).

<sup>350</sup> KOOLE J.L., p.137.

<sup>351</sup> Is 9,3 ; 10,27bis ; 14,25 ; 47,6.

<sup>352</sup> KOOLE J.L., p.137.

<sup>353</sup> Attesté par le manuscrit 86.

théologique de l'auteur. On peut cependant aussi s'interroger sur une relative indépendance textuelle de la Vulgate. Pour la seconde occurrence du substantif, les équivalences varient. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent *cautio* (texte X), *consignatio* (texte K), *conscriptio* (texte E) et *scriptura* (texte O). La Vulgate fait appel à *onus* (charge). Seul le Targum comporte le même mot ןׁׁ (jugement) pour rendre le sens des deux occurrences. L'emploi du même substantif qu'au verset 2 correspond à une intention théologique du rédacteur du Targum. Il oppose ainsi le « jugement de vérité » du côté de Dieu et le « jugement perverti » du côté de l'homme.

Si l'image du joug est familière à un peuple nomade, vivant plutôt de l'agriculture, elle l'est beaucoup moins pour une population sédentaire, résidant dans une ville aux échanges commerciaux nombreux<sup>354</sup>. L'aspect juridique est présent au niveau de la LXX, mais aussi du Targum. La Vulgate est plus proche du texte hébreu, du moins au niveau de la seconde occurrence avec la notion de « charge ». En revanche, le terme *fasciculus* rejoint la sphère juridique. Si le sens global du texte est conservé, les termes utilisés donnent aux différents témoins textuels des orientations spécifiques. Les différentes équivalences recensées illustrent la difficulté de traduction du terme hébreu מוֹטָף. Le texte hébreu présente un caractère plus concret que les autres témoins textuels.

Complémentaire du joug, la désignation du « lien » fait une nouvelle fois appel, dans le texte hébreu, à deux substantifs différents הַקְּרָבָה et הַקְּרָבָה pour traduire une même réalité. Le texte grec suit le texte hébreu et retient σύνδεσμος et στραγγαλιά. Symmaque retient le substantif δεσμούς, alors que Théodotion préfère σύνδεσμος. Ce terme a un sens proche de celui du mot hébreu. Les deux réviseurs emploient le pluriel, en accord avec le texte hébreu, alors que le texte de Théodoret de Cyr comporte le singulier, tout comme la LXX. Les traditions textuelles de la Vetus latina comportent *nodum* et *suffocationes* pour les textes X et K, *vinculum* et *obligationes* pour le texte E, *colligaturam* et *obligationes* pour le texte O. La Vulgate fait appel à *conligatio*. Le Targum présente une certaine originalité en mentionnant « les liens des écritures ». La nature du lien diffère ainsi en fonction des témoins textuels. Là où l'hébreu mentionne la libération des « liens de méchanceté », la LXX introduit la notion d'injustice (ἀδικίας). Les traditions O et E de la Vetus latina font appel au substantif *iniquitatis*. La Vulgate retient *impietatis*. Le Targum suit le texte hébreu, mais introduit la notion de rassemblement avec « dispersez un rassemblement de méchanceté ».

Aquila privilégie le terme σφαλμόν, qu'il reprend également en Is 58,9. Ce substantif, qui ne figure pas dans la LXX, possède le sens de « chute, malheur ». Seul Aquila emploie ce substantif (Ps 120(121),3 ; Is 58,6.9 et Ez 9,9). Chez Symmaque, on retrouve συγγραφή(ν) ψευδή et chez Théodotion, κλοιὸν διασπάτε, selon le manuscrit 86. Avec ce dernier, on dispose d'un texte qui se rapproche du texte hébreu avec l'impératif 2p.

Jérôme signale la correction de Symmaque, qu'il rend par : *et omnem cautionem falsam disrumpta*<sup>355</sup>. Il existe encore d'autres variantes telles que ὀφθαλμόν συγγραφή ψευδή (Aquila) ou encore κλοιὸν διασπᾶται (Symmaque et Théodotion). L'adjectif ψευδής qui possède le sens de « menteur », « trompeur », n'apparaît qu'une fois dans la LXX d'Isaïe<sup>356</sup>.

<sup>354</sup> SEELIGMANN I.L., *Septuagint version*, p.7.

<sup>355</sup> JÉRÔME, *In Esaiam*, XVI, 58,6-7, CCSL, p.665.

<sup>356</sup> Is 30,9. En revanche, le substantif ψευδός intervient à cinq reprises en Is<sup>LXX</sup> (Is 28,15(bis).17 ; 30,12 ; 44,20).

La désignation de l'opprimé fait intervenir le verbe רָצַץ (participe passif qal mp). Il est rendu par le verbe grec τεθραυσμένους (participe parfait passif amp). Cette équivalence intervient aussi en Is 42,4. Symmaque remplace le participe τεθραυσμένους par τεθλασμένους, comme l'indique le commentaire de Théodoret de Cyr<sup>357</sup>. Le verbe θλάω, qui a plutôt le sens de « meurtrir », se retrouve à douze reprises dans la LXX, dont deux fois dans le livre d'Isaïe (Is 36,6 et 42,3). Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à *quassatos* (textes X et K), *confractos* (texte E), *fractos* (texte O). La Vulgate comporte une proposition relative *qui confracti sunt*, tout comme le Targum. C'est l'idée d'être brisé, broyé, voire blessé qui s'exprime dans les textes grec et latins. Le Targum mentionne la contrainte.

Le jeûne à dimension humaine s'accompagne de violence. Les termes traduisant cette violence apparaissent notamment au verset 4, où il est question de combat, de lutte. Le texte hébreu fait appel à la double désignation מִצָּחָה et רִיב. Le texte grec retient κρίσις et μάχη. Le substantif μάχος (afp) possède le sens de « batailles ». La rareté du substantif מִצָּחָה dans la Bible hébraïque explique peut-être que le traducteur ait cherché un équivalent contextuel ou encore qu'il ait choisi un substantif phonétiquement apparenté. En effet, la prononciation de μάχος en grec est proche de celle du mot hébreu מִצָּחָה. Cette « technique », qui fait appel à la similitude des sonorités, est signalée par M. Harl<sup>358</sup>. A l'exception du texte X qui comporte *convicia*, les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent *iudica* pour le premier substantif. Le second terme est traduit par *lites*, sauf pour le texte O qui opte pour *iurgia*. La Vulgate fait appel à *lites* (afp) et lui associe le substantif *contentiones* (afp). Le Targum suit le texte hébreu. La Vulgate emploie le pluriel, en accord avec la LXX, contre le texte hébreu. En revanche, il n'est pas question de jugement, comme dans la LXX. Le sens est plus proche de celui du texte hébreu.

Après les querelles et les combats, intervient la violence physique, objectivée par l'expression « frapper avec un poing de méchanceté ». Cette expression figure dans le texte hébreu. La LXX ne fait pas intervenir la notion de méchanceté, mais la remplace par la désignation de la victime de l'action violente, à savoir « celui qui est humble ».

A l'expression רָשַׁע בְּאִנְיָוֹ du texte hébreu correspond l'expression πυγμαῖς ταπεινόν de la LXX. Le substantif πυγμαῖς (dfp) est utilisé pour traduire le substantif אִנְיָוֹ, employé au singulier. En ce qui concerne la correspondance entre רָשַׁע et ταπεινόν, l'équivalence est plutôt curieuse. On aurait plutôt attendu ποιηρός (comme en Is 3,11 et 53,9) ou alors ἀσεβής équivalence courante, notamment dans le corpus isaïen<sup>359</sup>. Il s'agit peut-être alors d'une addition rédactionnelle, sous-tendue par une intention théologique particulière. Symmaque traduit ἐν γρόνθῳ ἀσεβείας en lieu et place de πυγμαῖς ταπεινόν, conformant ainsi le texte grec à l'hébreu. Les traditions textuelles de la Vetus latina recourent à des substantifs différents. Ainsi le texte O reprend la notion d'humiliation avec *humilem*, alors que les textes K et E introduisent la notion de proximité avec *proximos*. Le texte X comporte seulement *pugnis*, sans autre précision. La Vulgate retient *pugno* (dms). La notion de méchanceté est introduite par l'emploi de l'adverbe de manière *impie*. Le Targum suit le texte hébreu.

A l'oppression et à l'assujettissement, s'oppose logiquement la libération.

<sup>357</sup> SC 315, p.216.

<sup>358</sup> HARL M. et al, p.263.

<sup>359</sup> Is 5,23 ; 11,4 ; 13,11 ; 26,10 ; 48,22 ; 55,7 et 57,21.

### 2.3.10. Le vocabulaire de la libération.

Le champ lexical de la libération intervient au niveau du verset 6. Il fait appel à des verbes tels que libérer, délier, renvoyer et rompre.

Le texte hébreu comporte le verbe פתח que la LXX traduit par λύω. Cette équivalence intervient à trois reprises dans le corpus isaïen<sup>360</sup>. L'équivalence la plus fréquente est représentée par פתח / ἀνοίγω. Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à *solvo*. La Vulgate retient *dissolvo*. Le Targum privilégie la notion de dispersion avec le verbe פרד. Le rédacteur alexandrin introduit un crescendo avec la succession λῦε/διάλυε. Aquila corrige ἀπόστειλλε en ἀπόλυε, verbe qui n'est pas attesté chez les prophètes dans la LXX. Il poursuit ainsi son texte avec un verbe préfixé formé sur λύω. Comme la LXX, les traditions textuelles de la Vetus latina introduisent un crescendo avec les verbes *solve/resolve* (textes X et K), *solve/dissolve* (textes E et O). Jérôme retient la succession *dissolve/solve*. L'équivalence שׁלח / ἀποστέλλω est très fréquente. Les traditions textuelles de la Vetus latina, tout comme la Vulgate, font appel à *dimitto*. C'est l'idée du renvoi qui s'impose. Le dernier verbe קתח (imparfait piel 2mp) est rendu par διάσπα (impératif présent actif 2s). Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent *dissipa* (textes X et K), *disrumpe* (texte E) et *conscinde* (texte O). La Vulgate fait appel à *disrumpe*. Le Targum s'écarte des autres témoins textuels avec l'emploi du verbe סלק (dénoncer).

L'infinitif du texte hébreu est remplacé par l'impératif présent actif (2s) dans la LXX, les traditions textuelles de la Vetus latina et la Vulgate. Le Targum recourt aussi à l'impératif, mais avec le pluriel. Le Targum est en accord avec le texte hébreu au dernier stique du verset avec l'emploi de l'imparfait (2p). La LXX et la Vulgate conservent l'impératif (2s). Si le texte hébreu se contente d'énumérer les actions qui correspondent au jeûne reconnu par le Seigneur, les autres témoins textuels n'en restent pas au stade de la définition, mais requièrent des actes concrets. De plus, l'impératif présent introduit une valeur durative. S'exprime aussi une intention théologique qui met l'accent sur ce que doit accomplir le peuple. Il est cependant possible de considérer que le dernier stique du verset du texte hébreu constitue une synthèse de ce précède et que l'ensemble des actes énumérés soit contenu dans l'expression « et [c'est ainsi que] vous romprez tout joug ». Cette hypothèse ne s'applique pas au Targum.

La libération des opprimés est une constante des différents témoins textuels. L'hébreu comporte l'adjectif שְׁפִיחַ, rendu par le substantif ἄφεισις dans la Septante. Il s'agit là encore d'une équivalence unique. On aurait plutôt attendu le substantif ἐλευθερία ou l'adjectif ἐλεύθερος, termes par ailleurs absents du corpus isaïen. Il est possible que ce choix ait été dicté par une parenté phonétique entre les termes, la prononciation du grec ἀφέσει ἀφέσει se rapprochant de celle de l'hébreu שְׁפִיחַ. En revanche, l'idée du renvoi d'esclaves ou de prisonniers s'inscrit tout à fait dans la logique du texte. Enfin, c'est bien l'adjectif ἐλευθέρους que l'on retrouve dans le manuscrit 86. Les traditions textuelles de la Vetus latina diffèrent quant aux « conditions » du renvoi des opprimés. La notion de liberté présente dans le texte hébreu et dans la LXX n'est pas reprise de façon explicite. En effet, les textes X et O font appel à l'apaisement, l'indulgence avec *in remissionem* et les textes K et E introduisent la notion de repos avec *in requiem*. En revanche, la formulation suit celle de la LXX avec l'emploi de la préposition *in* qui correspond à ἐν. La Vulgate fait appel à l'adjectif *liberos*. Le Targum reprend aussi la notion de liberté.

---

<sup>360</sup> Is 5,27 ; 14,17 ; 58,6.

A la libération des liens de méchanceté du texte hébreu, correspond la rupture du lien d'injustice dans la LXX. La notion d'injustice est absente du texte hébreu. Le substantif ἀδικία est plutôt utilisé pour traduire le mot hébreu יָצַו. La Vulgate introduit la notion d'impiété avec *impietatis*. Ce terme va au-delà de l'injustice qui intéresse les rapports des hommes entre eux. C'est le rapport avec la divinité qui est plus spécifiquement concerné. Il est nécessaire de défaire les liens d'impiété, les liens qui sont responsables de la rupture avec Dieu. Là encore, il est possible d'envisager une intention théologique de Jérôme. Si le Targum conserve la notion de méchanceté présente dans le texte hébreu, il introduit, comme nous l'avons déjà mentionné, l'idée de dispersion d'un « rassemblement de méchanceté ».

La libération des attaches du joug se transforme en libération des liens figurant dans des contrats. La LXX adapte le texte hébreu et introduit une dimension juridique avec le substantif συνάλλαγμα. L'emploi de l'adjectif βίαιος fait envisager des contrats imposés par la force, en tout cas avec un certain degré de violence. Si Symmaque et Théodotion font tous les deux appel au substantif ἀσεβείας, en lieu et place de βιαιών, leur traduction respective diffère l'une de l'autre. Le texte de Symmaque comporte : διάλυε στραγγαλιὰς ἀσεβείας διάλυε δεσμοὺς ἑκκλισεως<sup>361</sup>, alors que Theodotion retient λῦε στραγγαλιὰς ἀσεβείας διάλυε συνδέσμους κλοιοῦ. Jérôme mentionne, dans son commentaire d'Isaïe, que la traduction d'Aquila comporte un mot que le latin peut rendre par *erronis* (avec le sens d'incertitude, d'indécision) et celle de Symmaque un mot que le latin peut rendre par *declinationis* (avec le sens d'action de détourner, d'éviter). Les traditions textuelles de la Vetus latina introduisent un aspect lié aux échanges commerciaux (textes X et K) avec le substantif *commercium*. Le substantif *suffocatio* suggère une sensation d'étouffement. Le terme *inpotentium* contient l'idée de pouvoir arbitraire, d'exigence abusive. Les textes E et O comportent *obligationes*. Le sens de ce terme fait intervenir l'obligation envers quelqu'un. La dépendance s'exprime en termes de changement, de transformation tout en exerçant une pression avec *potentium commutationum* (texte E), ou encore par une demande de garanties excessives avec *violentarum cautionum* (texte O). Ces différents exemples intéressent la dépendance matérielle. La Vulgate comporte une dimension juridique avec le substantif *fasciculus*. Le Targum s'intéresse aux liens des écritures d'un jugement perverti.

Tous les témoins textuels comportent, au niveau du dernier stique du verset 6, l'adjectif « tout ». Il n'y a pas de demi-mesure possible. Quelle que soit leur nature (juridique, contractuelle, physique), tous les éléments qui contribuent au maintien d'un homme dans la dépendance doivent disparaître.

### 2.3.11. Le vocabulaire de la pauvreté.

On retrouve dans tous les témoins textuels, au verset 7, les mêmes exemples appartenant au champ lexical de la pauvreté matérielle, caractérisée par la faim, la nudité, l'absence de toit<sup>362</sup>, mais aussi de la pauvreté sociale et politique<sup>363</sup>, qui fait intervenir le contexte

<sup>361</sup> Ce terme évoque l'idée de déclin, de diminution. Il est plutôt utilisé pour caractériser la décroissance d'un astre.

<sup>362</sup> Cette pauvreté peut survenir parce que les hommes sont des êtres naturels et ont besoin en tant que tels de certains biens simplement pour pouvoir vivre, que ce soit au sens de la survie physique, ou de la simple vie dans une société donnée, [...]. Ces biens sont d'abord la nourriture et l'eau potable, mais aussi la protection contre les aléas de l'environnement – le climat, ou le danger que représentent les animaux –, l'habillement et un logement convenable. (ZABOROWSKI H., Concepts, typologie et éthique de la pauvreté – approches philosophiques, Communio, p.44.)

<sup>363</sup> Elle concerne la vie *sociale* et *politique* de l'homme, le fait que par nature les hommes ne sont pas seuls mais vivent en communauté, et surtout qu'ils ne peuvent trouver leur accomplissement que dans une telle vie partagée

historique, culturel et social, intéressant des personnes soumises, dépendantes, qui ne sont, de ce fait, plus en capacité décisionnelle.

Le texte hébreu fait appel à l'adjectif רָעֵב pour désigner celui qui a faim. La LXX traduit par un participe présent περιωδῶντι (dms). Il s'agit d'une équivalence habituelle. Les traditions textuelles de la Vetus latina comportent *esurienti* (*esurientibus* pour le texte E) tout comme la Vulgate. Le Targum fait également appel à un terme courant pour désigner l'affamé.

Le texte hébreu emploie l'expression מְרוֹדִים וְעֵנִיִּים pour désigner ceux qui sont sans foyer. Cette formulation fait intervenir la notion d'humiliation. La LXX ne reprend pas la notion d'humiliation, mais mentionne les pauvres (πτωχούς). L'errance se traduit par l'emploi de l'adjectif ἀστέγους. L'équivalence מְרוֹדִים / ἄστεγος constitue une équivalence unique. Dans le texte du Sinaiticus, l'adjectif ἀστέγους est remplacé par le participe ἀσταδόντας. Symmaque lui préfère l'adjectif ἀναστάτους, qui a le sens de « chassé de son pays, de sa maison ». Théodotion, quant à lui, retient μετανάστατους « changé ou renouvelé par des émigrations ». Les traditions textuelles de la Vetus latina privilégient *egenos* (*egenum* pour le texte E), à l'exception du texte O qui suit le texte grec avec *pauperes*. La Vulgate fait appel à *egenos* et *vagos*. Le terme *vagos* (vagabond) se rapproche plus du sens du mot hébreu. Le Targum est en accord avec la LXX et mentionne les pauvres. En revanche, il n'est pas explicitement question de l'absence de lieu d'habitation, mais de rejet.

La nudité constitue le symbole de la misère et de la pauvreté d'Adam<sup>364</sup>. Celui qui est nu perd sa dignité. Ainsi Adam n'ose pas apparaître devant Dieu. Cependant, malgré la transgression de l'homme, Dieu adapte son plan et va le vêtir. Le vêtement acquiert ainsi ses lettres de noblesse au sein de la société.

Enfin, la pauvreté engendre souvent l'indifférence, voire le mépris. Le texte hébreu fait appel au verbe עלם. Dans la mesure où il est employé à la forme négative, nous l'étudierons au niveau du paragraphe suivant relatif à la solidarité.

### 2.3.12. Le vocabulaire de l'assistance et de la solidarité.

La libération s'avère insuffisante dans l'approche divine. Elle doit s'accompagner d'une assistance matérielle concrète en direction du prochain. En d'autres termes, il faut le nourrir, lui procurer un toit et le vêtir. Zaborowski mentionne l'existence d'une hiérarchie des obligations positives<sup>365</sup>. L'obligation positive intervient au verset 7, avec notamment l'impératif lié à la proximité, bien attesté dans les différents témoins textuels avec des expressions telles que מְבַשְׂרֶךָ pour le texte hébreu, ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου pour

---

avec autrui. C'est cette pauvreté-là qui fut initialement désignée comme pauvreté. (ZABOROWSKI H., Concepts, typologie et éthique de la pauvreté – approches philosophiques, *Communio*, p.45.)

<sup>364</sup> La nudité est un signe de fragilité, de vulnérabilité et de précarité. Ainsi, dépouiller quelqu'un de ses vêtements revient à l'humilier, à le déposséder de son rang social et de toute identité, puisque c'est lui retirer l'élément représentatif de l'autonomie. [...] Cela constitue une forme d'exclusion de la communauté. (CRAS A., p.51)

<sup>365</sup> Il y a une hiérarchie des obligations positives, qui résulte des rapports de proximité ou d'éloignement. On exerce une autre forme de responsabilité envers ses parents proches qu'envers ses amis ou ses voisins, une autre envers les habitants de sa ville natale qu'envers ceux de son propre pays, une autre envers les hommes de son pays qu'envers ceux du monde entier. (ZABOROWSKI H., Concepts, typologie et éthique de la pauvreté – approche philosophiques, *Communio*, p.54.)

la LXX, *domesticos seminis tui* pour les traditions textuelles de la Vetus latina, ou encore *carnem tuam* pour la Vulgate. Le Targum met aussi en relief cette proximité avec מְקַרֵּיב בָּסֶךְ.

La nourriture.

On peut rappeler à ce propos que Dieu a fait don à l'être humain de la nourriture dès la création (Gn 1,29). Wénin précise que ce don ne se limite pas au seul aspect matériel, mais qu'il est aussi relation<sup>366</sup>.

Le substantif « pain » est une constante des différents témoins textuels. S'il s'agit d'un aliment de base, il peut aussi prendre le sens de repas. L'hébreu comporte une forme suffixée (2ms). La LXX comporte l'adjectif possessif σου (g2s). Les traditions textuelles de la Vetus latina et la Vulgate retiennent aussi la forme possessive (*panem tuum*). Le Targum reprend aussi la forme suffixée. Le texte hébreu privilégie le verbe פָּרַס, rare dans le corpus isaïen. La LXX traduit par διαθρύπτω, ce qui constitue une équivalence unique. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent *frango*, tout comme la Vulgate. C'est la notion de partage qui est mise en valeur.

Enfin, le partage du pain n'est pas sans rappeler le don de la manne au peuple d'Israël, lorsqu'il chemine dans le désert (Ex 16). Comme Dieu a nourri son peuple au désert, ainsi le peuple est-il amené à faire de même pour celui qui est dans le besoin.

L'hospitalité.

Le verbe εἴσαγε (impératif présent actif 2s) est utilisé pour rendre le sens du verbe בָּוֵא (imparfait hifil 2ms). Cette équivalence intervient à quatre reprises dans le corpus isaïen, pour traduire le verbe au hifil (sens de « faire venir »). Dans le texte du Sinaïticus, le présent εἴσαγε est remplacé le parfait εἴσαγαγε. Les traditions textuelles de la Vetus latina et la Vulgate font appel au verbe *induc* (impératif présent 2s), qui a le sens de conduire. Le Targum suit le texte hébreu.

Le substantif οἶκος, comme au verset 1, est utilisé pour rendre le sens du mot hébreu בַּיִת. Le texte grec introduit le pronom possessif σου (g2s), alors que le substantif hébreu ne se présente pas sous une forme suffixée. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent *domum tuam*. La Vulgate est en accord avec la LXX et comporte *domum tuam*, également avec l'adjectif possessif. Le Targum retient la forme suffixée 2ms (texte de Sperber). En revanche, il existe des variantes qui reprennent la forme non suffixée du texte hébreu<sup>367</sup>.

Le vêtement.

Comme nous l'avons mentionné, le vêtement est perçu comme indispensable à une vie digne<sup>368</sup>. Son caractère essentiel est manifesté par les nombreux versets où il est mis au même

---

<sup>366</sup> La parole prononcée sur le don et la limite qu'elle instaure ouvre une brèche vers un possible échange du don et l'amorce d'une relation à autrui, et c'est cette relation qui fait vivre. Mais aussi [...] parce que parole et limite mettent en quelque sorte le don à distance, elles libèrent un espace pour la reconnaissance qui passe par l'accueil du don et le contre-don inaugurant la réciprocité entre Dieu et l'humain. (WENIN A., *Pas seulement de pain...*, *Violence et Alliance dans la Bible*, p.73).

<sup>367</sup> CHILTON B., *The Isaiah Targum*, p.112.

<sup>368</sup> Les voyageurs, les nomades et de façon générale les gens du peuple n'avaient d'autre couverture de nuit que leur manteau. Or la coutume des « saisies » d'objets pris en gage sur le débiteur était, semble-t-il, répandue en

plan que le pain. Il possède un rôle social et marque l'appartenance à une communauté. Cras emploie, à son propos, l'expression de « marqueur social »<sup>369</sup>. Si on remonte aux origines bibliques du vêtement, le texte de Gn 2,25 est éclairant. L'homme et la femme sont nus, sans honte, d'une « nudité innocente et paisible »<sup>370</sup>. Le vêtement, au départ absent du projet de Dieu, est la conséquence de la faute. Le vêtement reçu est un signe que l'homme pourra retrouver sa dignité perdue et la familiarité de Dieu<sup>371</sup>.

Seul 1QIs<sup>a</sup> mentionne explicitement le vêtement, avec l'emploi du substantif בגד. La LXX est en accord avec le futur TM contre 1QIs<sup>a</sup>. En effet, le substantif ἱμάτιον qui correspondrait à l'hébreu בגד est absent du texte grec. Les autres témoins textuels ne font pas mention du vêtement et en restent à l'acte de couvrir.

Le verbe περιβάλε (impératif aoriste actif 2s) est utilisé pour rendre le sens du verbe כסה (parfait piel 2ms), avec un waw consécutif. S'il s'agit d'une équivalence courante, la traduction la plus fréquente du verbe fait appel à καλύπτω. Le verbe hébreu comporte un suffixe 3ms qui n'est pas explicitement rendu par le texte grec (absence du pronom personnel)<sup>372</sup>. Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à *vesti* (textes X, K et E). Seul le texte O retient *operi*. La Vulgate comporte aussi *operi*, mais suit le texte hébreu avec l'emploi du pronom personnel *eum*. Le premier sens du verbe *vestio* intéresse le champ vestimentaire. Il ne nécessite donc pas l'emploi d'un complément. Il est plus restrictif que celui d'*operio* (couvrir). Le Targum est en accord avec le texte hébreu et la Vulgate.

Les trois premiers devoirs d'assistance mentionnés dans les premiers stiques du verset 7 peuvent être qualifiés de généralistes. En effet, ils s'adressent à tout homme, sans distinction. En revanche, le dernier stique du verset introduit une notion un peu différente. Elle précise le bénéficiaire des actes de charité.

Le texte hébreu fait appel au substantif בשר. Le terme est employé sous forme suffixée (2ms). Le rédacteur alexandrin retient l'expression τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου, là où on attendrait le substantif σάρξ avec l'adjectif possessif σου (g2s). Nous avons vu qu'il s'agissait d'une sorte de doublet, les mots n'étant pas liés par une conjonction de coordination. Il existe un écart de sens par rapport au texte hébreu. En effet, ce dernier comporte « ne te cache pas de ta chair » ie « les autres » alors que la LXX contient l'idée de « ne pas négliger ceux de ta race ». Le texte hébreu introduit une dimension universelle, tandis que le texte de la LXX apparaît plus réducteur. Symmaque et Théodotion retiennent la même formulation, à savoir, καὶ ἀπὸ τῆς σαρκός σου, en lieu et place de καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου. Le choix du substantif σάρξ est en accord avec le substantif hébreu בשר. Il a donc adaptation au texte hébreu. Les traditions textuelles de la Vetus latina (X, K, E, O) retiennent *domesticos seminis tui* (ceux de ta descendance), décalque du texte grec. Le terme *domesticos* (amp) désigne l'ensemble des personnes qui sont attachées à une maison. Jérôme suit le texte hébreu et traduit בשרך par *carnem tuam*. Le sens du texte est alors différent dans la mesure où בשר et *carnem* recouvrent une réalité plus large, celle de la chair par opposition à l'esprit. La

---

Israël et c'était du manteau qu'on s'emparait ainsi le plus facilement (Am 2,8 ; Ez 18,16). A cause de ses conséquences inhumaines (Ha 2,6 ; Jb 22,6 ; 24,7 s.), la loi interdit cette saisie dans le cas de la veuve et impose la restitution du manteau le soir dans le cas du pauvre (Ex 22, 25-26 ; Dt 24,12.17). (CRAS A. p.41-42)

<sup>369</sup> CRAS A., *ibid*, p.53.

<sup>370</sup> CRAS A., *ibid*, p.67.

<sup>371</sup> CRAS A., *ibid*, p.75.

<sup>372</sup> En grec, l'utilisation du pronom personnel n'est pas systématique, lorsqu'il n'est pas nécessaire à la compréhension du texte, FUNK R.W., § 278.

présence du pronom possessif *tuam* (af2s) permet d'envisager le sens de descendance ou celui plus large de race, même si les deux réalités ne sont pas exactement superposables. Le texte du Targum est en accord avec le texte hébreu et la Vulgate. En revanche, s'y ajoute une précision objectivée par l'addition de l'adjectif קרִיב (proche).

Au niveau du texte hébreu, l'attention à l'autre est exprimée par l'emploi du verbe עלם, sous la forme négative (ne pas se dérober). La LXX retient le verbe ὑπερόψη (indicatif futur moyen 2s) pour rendre le sens de l'imparfait hitpaël (2ms). Le verbe ὑπεροράω constitue un hapax isâïen. Là encore, il existe un écart de sens entre le texte hébreu et la LXX. Le verbe utilisé par le rédacteur grec comporte une nuance de mépris, de dédain, absente du texte hébreu. Les traditions textuelles de la Vetus latina comporte le verbe *despicio*, de même que la Vulgate. Le Targum est plus explicite et introduit le complément d'objet direct עֵינָךְ (tes yeux). Peut-être faut-t-il y voir une intention théologique du rédacteur, en lien avec le fait que Dieu a refusé de voir les efforts des hommes pour se rapprocher de lui (verset 3).

#### Excursus

L'importance de la charité envers le prochain est objectivée par les nombreuses citations d'Is 58,7 chez les Pères de l'Eglise. C'est par exemple le cas pour l'Épître de Barnabé<sup>373</sup> dans laquelle il est cité sous la forme suivante :

διόθρυπτε πεινῶσιν τὸν ἄρτον σου  
καὶ γυμνὸν ἐὰν ἴδῃς περιβαλε ἄστεγους εἰσαγε εἰς τὸν οἶκόν σου  
καὶ ἐὰν ἴδῃς ταπεινὸν οὐχ ὑπερόψη αὐτόν  
οὐδὲ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου

Dans cette citation, c'est la forme πεινῶσιν (dmp) (ceux qui ont faim) au lieu du participe présent actif (dms) du verbe πεινάω qui est utilisée, comme dans la tradition E de la Vetus latina. On peut aussi souligner la répétition de ἐὰν ἴδῃς, l'absence de l'adjectif πτωχός, la présence de l'adjectif substantivé ταπεινόν, l'inversion de l'ordre des propositions, ainsi que la présence du pronom personnel (3ams) αὐτόν. Cette formulation ne correspond pas à celle de la LXX, ni à celle du texte hébreu.

Une partie du verset est également reprise dans « Le Pédagogue » de Clément d'Alexandrie<sup>374</sup> :

ἐὰν ἴδῃς γυμνὸν περιβαλε καὶ ἀπὸ τῶν οἰκείων τοῦ σπέρματός σου οὐχ ὑπερόψει

Cette citation est conforme au texte de la LXX, à l'exception du dernier verbe, employé à l'indicatif futur actif.

Une partie du verset se retrouve aussi chez Justin<sup>375</sup> :

ἄστεγον καὶ γυμνὸν σκέπε διόθρυπτε πεινῶντι τὸν ἄρτον σου

Le substantif ἄστεγον est au singulier et le verbe change avec σκέπε qui a le sens de « couvrir ».

---

<sup>373</sup> SC 172, Barn 3,3, p.88.

<sup>374</sup> SC n° 158, p.170.

<sup>375</sup> SC n° 507, p.226.

On retrouve le verbe εἴσαγε dans la citation de l'Épître de Barnabé et dans celle du texte de Clément d'Alexandrie alors que le Sinaiticus comporte εἴσαγαγε, comme chez Théodoret de Cyr<sup>376</sup>, ou encore chez Justin et Cyrille d'Alexandrie.

L'étude comparative permet de mettre en évidence une plus grande proximité entre le texte hébreu et la Vulgate. Le traducteur/rédacteur alexandrin fait preuve d'une plus grande indépendance vis-à-vis du texte source. Il met l'accent sur le caractère juridique. Il simplifie parfois le vocabulaire en ne reprenant pas le changement de termes (mots différents qui traduisent une même réalité) du texte hébreu. Les traditions textuelles de la Vetus latina s'écartent peu de la LXX. Enfin, le Targum se caractérise par une approche particulière, en lien avec la dissemblance qui s'exprime entre l'homme et la divinité. Par l'introduction de termes, il accentue le caractère explicatif du texte pour favoriser une meilleure compréhension.

Après l'analyse comparative de la syntaxe et du vocabulaire qui a permis de mettre en évidence des glissements de sens entre les différents témoins textuels et d'établir ainsi leur degré de corrélation, il nous reste à récapituler ces différents points en termes d'équivalences rares, d'ajouts et d'omissions, de correspondances phonétique et audiophonique, de phénomènes d'intertextualité et d'intentions théologiques.

#### 2.4. Equivalences rares.

Des termes rares émaillent les différents témoins textuels. Il s'agit parfois de hapax isaiens. On note la présence de substantifs tels que קִרְבָּה (verset 2), מִצָּה et אֲנִירוֹן (verset 4), אֲנִירוֹן et אֲפֵר (verset 5), מִרְוֵה, אֲנִירוֹן et מִוֶּטֶה (verset 6), מְרוֹד ou encore de l'adjectif עָרוֹם (verset 7), dans le texte hébreu. La LXX fait appel à des mots tels que μάχη et πυγμή (verset 4), κρίκος (verset 5), σύνδεσμος, στραγγαλιά, συνάλλαγμα et συγγραφή (verset 6), ou encore à des adjectifs tels que ὑποχέριος (verset 3) et ἄστεγος (verset 7). Dans le cas de la Vulgate, on peut citer *debitor* (verset 3), *lis*, *contentio* et *pugnus* (verset 4), *circulum* (verset 5), *impietatis*, *fasciculus* (verset 6). La même remarque s'applique en ce qui concerne les verbes. Les hapax isaiens du texte hébreu intéressent כָּפַף (verset 5), נָהַר (verset 6) et פָּרַס (verset 7). Pour le texte de la LXX, on trouve ὑποούσσω (verset 3), ὑποστρώννυμι (verset 5), διαλύω et διασπάω (verset 6), διαθρύπτω et ὑπεροράω (verset 7). Le verbe ὑποούσσω constitue un hapax de la LXX. Pour la Vulgate, on relève l'emploi de *contorqueo* (verset 5).

Les équivalences rares ou uniques entre la LXX et le texte hébreu et le terme correspondant utilisé dans la Vulgate sont rassemblées dans le tableau suivant.

	Texte hébreu		LXX		Vulgate	
v2	חָפֵץ	prendre plaisir, désirer	ἐπιθυμέω	désirer	<i>volo</i>	vouloir
v3b	חֵפֶץ	affaire	θέλημα	volonté	<i>voluntas</i>	volonté
	עֹצֵב	ouvrier	ὑποχέριος	dépendants au pouvoir de	<i>debitor</i>	débiteur
	נָגַשׁ	opprimer	ὑποούσσω	aiguillonner éperonner	<i>repeto</i>	poursuivre de nouveau
v4a	מִצָּה	querelle	μάχη	bataille	<i>contentio</i>	rivalité
v4b	מְרוֹם	hauteur	κραυγή	cri	<i>excelso</i>	hauteur
v5b	רֵאשׁ	tête	τράχηλος	cou	<i>caput</i>	tête

<sup>376</sup> SC n°315, p.216.

	אָנמוֹן	jonc	κρίκος	anneau	<i>circulum</i>	cercle
v6b	חַרְצֻבָּה	chaîne	σύνδεσμος	lien	<i>conligatio</i>	lien
	אֲנָהּ	attache, lien	στραγγαλιά	lien	<i>fasciculus</i>	faisceau
	מוֹטָה	joug	συνάλλαγμα	contrat	-	
v6c	מוֹטָה	joug	συγγραφή	contrat	<i>onus</i>	charge
v7a	מְרוֹד	sans foyer	ἄστεγος	sans toit	<i>vagus</i>	vagabond

Nous avons mentionné dans ce tableau récapitulatif le substantif אָנמוֹן, employé avec un sens particulier dans le texte hébreu. Une équivalence telle que מְרוֹד / κραυγή introduit un changement dans le sens du texte et présente un impact théologique. D'autres équivalences telles que אָנמוֹן / θέλημα ou encore אָנמוֹן / κρίκος en restent au niveau de la simple modification de sens.

## 2.5. Ajouts et omissions.

Les variations mentionnées sont classées en deux catégories principales représentées par les ajouts et les omissions, auxquelles s'ajoutent les figures de style et les jeux de mots.

A propos des ajouts.

Les ajouts correspondent à des mots absents du texte source, mais aussi à l'introduction de thèmes différents, suite à une traduction erronée ou encore à une intention théologique particulière.

Parmi les ajouts, on retrouve les syntagmes qui visent à introduire le discours direct. Ils intéressent essentiellement la LXX et le Targum. C'est le cas, pour la LXX, au verset 3 avec λέγοντες, ou encore au verset 6 avec λέγει κύριος.<sup>377</sup> En ce qui concerne le Targum, on retrouve אָמַרִין (verset 3a) et נִבְיָא אִימַר לְהוֹן (verset 3c). Les interlocuteurs sont ainsi identifiés.

Le Targum introduit des notions ou des thèmes absents des autres témoins textuels. Ces thèmes sont souvent liés à une perspective théologique. C'est le cas avec la crainte du Seigneur associée à la connaissance et l'introduction du jugement de vérité au verset 2. Au verset 6, il est question d'un jugement perverti, au travers d'un formalisme juridique.

Le rédacteur alexandrin introduit la particule νῦν au verset 2. Cette particule comporte un sens temporel<sup>378</sup>. Il ajoute l'adjectif possessif ὑμῶν (g2p) au verset 3<sup>379</sup>. La LXX comporte l'adjectif ταπεινόν au verset 4. Or la référence à « celui qui est humble » n'apparaît pas dans le texte hébreu ni dans la Vulgate ou le Targum. Le traducteur/rédacteur a peut-être en tête Is 66,2, où figure dans le texte hébreu l'adjectif עָנִי. On note encore l'ajout du pronom personnel μοι qui est repris dans les traditions textuelles de la Vetus latina.

<sup>377</sup> Dans le premier cas, le rédacteur alexandrin considère le passage du discours indirect au discours direct comme trop abrupt. Au verset 6, il s'agit probablement d'éviter toute ambiguïté par rapport à celui qui s'exprime. On répertorie quatorze additions faisant ainsi appel à l'ajout du verbe λέγω en Is<sup>LXX</sup> (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.58-59)

<sup>378</sup> Outre son sens temporel, la particule νῦν peut avoir un rôle emphatique lorsqu'elle est associée à une conjonction (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.94)

<sup>379</sup> L'ajout de l'adjectif possessif au génitif intervient plus de soixante fois dans la LXX. (VORM-CROUGHS M., p.35)

Au verset 6, le rédacteur de la LXX introduit le pronom personnel ἐγώ<sup>380</sup>, la conjonction ἀλλά<sup>381</sup> et l'adjectif ἄδικον. Nous reviendrons sur l'addition de l'adjectif, à propos des figures de style. La tradition textuelle X de la Vetus latina introduit tout un groupe de mots *omnem consignationem iniquam dele*.

Enfin, au verset 7, la LXX comporte deux substantifs en « relation génitive » pour traduire le seul mot hébreu בָּשָׂר.<sup>382</sup>

A propos des omissions.

L'absence de la référence à la hauteur, remplacée par le cri au verset 4 dans la LXX possède un retentissement théologique (*cf infra*).

Au verset 5, manque « pour le Seigneur » dans la LXX. Or le tétragramme du texte hébreu répond à l'homme mentionné au premier stique du verset. Le texte est de ce fait moins explicite. En revanche, il existe des variantes de la tradition K qui s'écartent de la LXX et comportent le substantif *domino* ou *deo*.

Les traditions textuelles de la Vetus latina modifient parfois les perspectives de la LXX. Ainsi, la référence à « celui qui est humble » n'apparaît pas dans la tradition textuelle X. On note aussi un changement de perspective avec les traditions textuelles K et E qui introduisent la notion de proximité avec « celui qui est proche » *proximum* ou « ceux qui sont proches » *proximos*.

Au verset 7, à l'exception de 1QIs<sup>a</sup> qui mentionne le vêtement, tous les témoins textuels privilégient une formulation elliptique<sup>383</sup>.

A côté des ajouts et des omissions au sens strict des termes, on peut encore associer les figures de styles et les jeux de mots.

A propos des figures de style.

Si la Vulgate est respectueuse des tournures de l'hébreu, il n'en est pas de même pour la LXX.

Le rédacteur alexandrin introduit un crescendo avec la succession λῶε/διάλυε. Il crée aussi une inclusion à propos de la justice avec ἀδικία/ἄδικον et πάντα/πάσαν.<sup>384</sup> Le texte hébreu

---

<sup>380</sup> L'addition du pronom personnel permet d'explicitier le sujet. Il ne s'agit pas d'une addition au sens grammatical du terme, mais elle constitue une addition sur le plan « quantitatif ». La transformation d'un sujet implicite en un sujet explicite intervient à diverses reprises en Is<sup>LXX</sup>. En Is 58,6, l'addition du pronom indépendant permet de mettre l'accent sur la personne concernée [ici le Seigneur] par la répétition d'une référence insistante. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.46-47)

<sup>381</sup> En ce qui concerne les particules conjonctives, les plus fréquemment introduites par le rédacteur alexandrin sont représentées par καὶ, γὰρ, δὲ et ἀλλά. Cette addition s'explique par le nombre restreint de particules conjonctives en hébreu. En effet, là où le grec dispose de différentes particules, l'hébreu a essentiellement à sa disposition la conjonction ׀. La particule ἀλλά permet de souligner le contraste. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.84.90)

<sup>382</sup> VAN DER VORM-CROUGHS M., p. 153.

<sup>383</sup> Van der Vorm-Crougths souligne que le recours à la forme elliptique est un procédé peu fréquent dans la LXX, qui intervient seulement en Is 10,7.14 ; 58,7. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.262)

comporte aussi une inclusion sur le mot מוֹטָה, mais elle ne concerne pas exactement les mêmes stiques du verset. Une variante de la tradition E de la Vetus latina comporte deux verbes différents (*concupiscunt* et *desiderant*) au verset 2 et supprime ainsi l'inclusion basée sur la répétition du verbe ἐπιθυμέω.

A propos des jeux de mots.

Koole souligne un jeu de mots sur la racine צוּם. Il identifie une métathèse entre צוּם et le verbe מִצָּא. La même remarque s'applique au substantif מִצָּה<sup>385</sup>.

## 2.6. Correspondance audiophonique et phonétique.

Au verset 4, on peut évoquer une parenté audiophonique de la LXX avec le texte hébreu, avec l'emploi d'un mot rare représenté par le substantif μάχη, qui constitue un hapax isaïen. Cette observation ne s'applique bien-sûr pas au texte de la Vulgate. Enfin, il existe aussi une correspondance phonétique au verset 6 entre קָפְשִׁי et ἄφεισις<sup>386</sup>.

## 2.7. Expression de l'intertextualité.

Si le choix des termes רִיב וּמִצָּה dans le texte hébreu est à mettre en rapport avec l'épisode de Massa et Meriba וּמִרִיבָה וּמִסָּה (Ex 17,7), cette relation disparaît dans les autres témoins textuels. Le traducteur a du faire œuvre de rédacteur pour rendre cette notion de lutte. Cet aspect illustre les difficultés de traduction, mais aussi la perte du lien d'intertextualité qui ne s'exprime que dans le texte hébreu. L'explication relative à la parenté de vocabulaire avec la geste exodale ne s'applique donc ni au texte de la LXX, ni à celui de la Vulgate. En effet, le nom attribué au lieu de la mise à l'épreuve de Dieu, aux reproches envers le Seigneur est rendu par πειρασμὸς καὶ λοιδορήσις dans la LXX et par *illius temptatio* dans la Vulgate.

Autre élément relatif à l'intertextualité dans ce verset, l'emploi du substantif אֲגָרוֹף, traduit par πυγμή dans la LXX et par *pugnis* dans la Vulgate. En effet, il s'agit des mêmes termes que ceux qui sont retrouvés en Ex 21,18.

## 2.8. Perspectives théologiques.

Diverses perspectives théologiques interviennent au niveau de ce chapitre, en fonction du témoin textuel considéré. Ces perspectives se traduisent notamment en termes de rhétorique théologique ou encore de modalités d'expression de la relation entre l'homme et Dieu.

Le texte hébreu, comporte une rhétorique théologique au niveau des versets 5 à 7. Cette rhétorique s'exprime à travers les adverbes interrogatifs qui figurent en tête de chaque stique. La Vulgate reprend cette rhétorique au niveau des versets 5 et 6, avec l'emploi de *numquid* et de *nonne hoc*. La LXX s'écarte du texte hébreu et retient une simple formulation négative. Le Targum reprend la rhétorique du texte hébreu.

---

<sup>384</sup> Les mots πᾶς, ὅλος et ἅμα constituent des additions du rédacteur alexandrin environ quarante fois en Is<sup>LXX</sup>. Ils ne modifient pas le sens du texte et ont une fonction d'intensification. πᾶς intervient le plus souvent lorsque le mot לְ est présent dans un membre de phrase proche, en général consécutif. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.41-42)

<sup>385</sup> KOOLE J.L., p.129.

<sup>386</sup> Cependant, le même mot figure en 61,1, pour traduire l'émancipation. (KOOLE J.L., p.137)

En ce qui concerne l'expression de la relation à Dieu, la distance qui existe entre l'homme et Dieu et qui fait intervenir la verticalité disparaît de la LXX, au profit du cri. Le rédacteur alexandrin en reste à l'horizontalité, qui caractérise les relations des hommes entre eux. Or la réciprocité de la relation entre l'homme et la divinité n'implique pas une symétrie parfaite. Dieu se situe « dans la hauteur » et l'homme demeure sur la terre. La subordination du peuple se manifeste aussi par la situation spatiale de Dieu. Enfin, le Targum introduit la notion de crainte du Seigneur, une crainte qui n'est pas synonyme de terreur, mais une crainte révérencieuse.

Au verset 4, la Vulgate introduit un changement par rapport au verset 1, en retenant le substantif *clamor* à la place de *vox*. Lorsque s'exprime le prophète, c'est le substantif *vox* qui est employé (verset 1). En revanche, lorsqu'il est question du cri du peuple, Jérôme fait appel à *clamor*. Ce substantif évoque un cri qui enflé, s'intensifie, devient de plus en plus puissant lorsque toutes les voix individuelles se rejoignent, parviennent à l'unisson pour faire entendre la voix du peuple à Dieu.

L'expression « liens d'impiété », utilisée par Jérôme au verset 6, sous-entend que ces liens sont de nature à empêcher la relation avec Dieu, l'impiété traduisant une attitude condamnable vis-à-vis de la divinité. Ces liens faussent donc la relation entre Dieu et le peuple.

Le Targum recourt à une formulation particulière au niveau du verset 3. En effet, il n'est pas envisageable que Dieu puisse ignorer ce que fait l'homme. Cela reviendrait alors à remettre en cause l'omniscience divine. Si Dieu semble ignorer les agissements humains, c'est de sa propre volonté. Il refuse de les prendre en considération, car ils ne sont pas ajustés à ses exigences. Il se détourne alors de l'homme. La relation est interrompue. Enfin, la distinction entre Dieu et l'homme impose de ne pas recourir à l'emploi d'attributs humains lorsqu'on s'exprime au sujet de Dieu, le Tout-Autre, ce qui explique la formulation retenue.

Toujours au verset 3, le Targum introduit la notion d'obstacle avec le substantif תַּקְלָה. L'obstacle à la proximité de Dieu peut être considéré sous la forme d'une idole. L'idole répond en ce sens à la recherche de la proximité divine du verset 2 et s'inscrit en négatif. En s'approchant des idoles, le peuple s'éloigne ainsi encore plus sûrement de Dieu. La traduction par « idole » s'entend en prenant en compte le premier sens de la racine עֲצַב<sup>387</sup>.

Au verset 6, le Targum reprend le substantif דִּין (jugement) utilisé au verset 2. Cette reprise peut ainsi exprimer l'opposition entre le jugement qui vient de Dieu et qui est par essence un jugement de vérité (verset 2) et le jugement qui vient de l'homme qui est « perversi » (verset 6). Le verset 6 répond alors au verset 2.

Dans la même logique, au verset 7, le Targum introduit le complément d'objet direct « tes yeux ». Les yeux constituent un attribut humain par excellence. Si cette addition permet une perception plus claire de la situation, il peut aussi s'agir d'une réponse au verset 3. Le peuple reproche à Dieu, de manière indirecte, de ne pas avoir pris en considération ses actes de pénitence. Cependant, si l'homme s'attend à ce que Dieu s'intéresse à lui, il ne doit pas, de son côté, détourner son regard de celui qui est dans la détresse. C'est alors seulement, que Dieu considèrera sous un jour favorable ses efforts.

---

<sup>387</sup> KOOLE J.L., p.130.

## 2.9. Synthèse.

L'analyse comparative des versets 2 à 7 révèle des différences plus importantes entre les témoins textuels qu'au niveau du verset 1. L'analyse statistique met en évidence un fort degré de littéralité du Targum en ce qui concerne les versets 4, 5 et 7. En revanche, les versets 2, 3 et 6 s'écartent du texte source, avec l'introduction de verbes ou de substantifs qui accentuent le caractère explicatif du texte. Les mots rares du texte hébreu conduisent à des équivalences peu fréquentes, voire à des hapax, notamment au niveau de la LXX. La rhétorique du texte hébreu est reprise dans tous les témoins textuels, à l'exception de la LXX. A l'inverse du rédacteur targumique, le rédacteur alexandrin atténue la dissemblance entre Dieu et l'homme. Comme Jérôme, il conserve le caractère anthropomorphique des actes divins présents dans le texte hébreu, mais il écarte résolument la dimension verticale qui met en évidence la dissymétrie qui existe au niveau de la relation entre l'homme et la divinité. Dieu n'est pas situé dans la hauteur. La distance, l'éloignement, sont simplement objectivés par l'aspect sonore, avec la notion de cri. Le rédacteur targumique évite soigneusement les termes anthropomorphiques pour évoquer les actes divins, tout comme il bannit toute formulation susceptible d'introduire une ambiguïté quant à l'omniscience divine.

Pour compléter cette analyse, il est nécessaire d'envisager une exégèse élémentaire du texte, intégrant les différents éléments qui peuvent influencer l'interprétation du texte dans un sens ou dans un autre. C'est l'objet du paragraphe suivant.

## 3. Interprétation élémentaire.

Les versets 2 à 7 du chapitre 58 sont unifiés autour des pratiques pénitentielles et notamment du jeûne. C'est à travers un jeûne détourné de son sens profond, de son sens propre, que la recherche du Seigneur est initiée. Cette approche permet ainsi le déploiement progressif de la pédagogie divine, pour amener le peuple à une prise de conscience de sa responsabilité envers celui qui est victime de l'oppression. Les fautes et les péchés reprochés au peuple, à la maison de Jacob sont explicités. Il est question de violence physique, de relations sociales placées sous le signe de la rivalité. Nulle action de charité n'apparaît dans la vie quotidienne du peuple. Les pratiques pénitentielles en restent à un stade externe.

Le jeûne, exemple de pratique pénitentielle, doit entraîner la satisfaction des demandes du peuple. On peut aller jusqu'à employer l'expression de « rétribution automatique ». C'est ainsi le peuple qui a l'initiative et fixe les règles. Dieu intervient alors comme un « simple exécutant », à la disposition du peuple. Pour Vermeulen, le « nous » du peuple (verset 3a) qui exprime sa déception face à l'« inertie » divine, est celui de la communauté de Jérusalem<sup>388</sup>. Le jeûne divin et le jeûne humain ne recouvrent ainsi pas la même réalité, le second se contentant de pratiques externes, s'apparentant à un simple formalisme<sup>389</sup>. En d'autres termes,

---

<sup>388</sup> VERMEULEN, J., *Le Livre d'Isaïe, une cathédrale littéraire*, p.175.

<sup>389</sup> Les puissances cosmiques et Dieu lui-même peuvent être conçus comme le vis-à-vis du jeûnant, ils peuvent même apparaître comme le ressort véritable de l'accomplissement de l'échange, mais leur condition de l'autre authentique, de second véritable de la relation est compromise. Pour une véritable relation à deux, le fait de deux termes numériques ne suffit pas, il faut encore et surtout que les deux êtres que relie la relation jouissent d'une autonomie, d'une liberté authentique. Or ce n'est certainement pas le cas quand les deux « partenaires » de la relation se rapportent l'un à l'autre en vertu d'une justice mécanique, d'une détermination par la nécessité. Autant dire que pour que le jeûne accède à la vérité de sa condition, il lui faut pour ainsi dire déchirer, desceller l'immanence métaphysique de son fonctionnement. Le descelllement se fait par l'ouverture de l'*eidōs* « jeûne » pour accueillir l'intentionnel, le libre. D'abord par la relecture de l'abstinence en termes de l'intention du sujet et puis par l'éclatement de cette connexion de deux termes en une relation à trois. L'association biblique du jeûne

le jeûne humain subvertit le sens absolu du jeûne attendu par le Seigneur. Le « sac et la cendre » interviennent également en tant que pratiques pénitentielles externes. On assiste donc à des pratiques rituelles rejetées par le Seigneur en raison d'une pratique limitée à un aspect externe, mais totalement déconnectées de leur sens véritable, à savoir les exigences du Seigneur, le respect de l'alliance. L'inefficacité de ces pratiques pénitentielles s'explique alors par leur approche « déviante ». Au lieu de se rapprocher de Dieu comme il le souhaite, le peuple s'en éloigne inexorablement de par son attitude opposée à la volonté divine.

Koole rappelle les différentes circonstances qui justifient le jeûne. A côté du jeûne « institutionnel » mentionné en Lv 16, il existe des jeûnes qui commémorent d'année en année des événements malheureux, marquant l'histoire d'Israël. Enfin, à côté des jeûnes collectifs, prennent aussi place des jeûnes personnels en lien avec des situations particulières, face au danger<sup>390</sup>. Koole considère que les jeûnes dont il est question au chapitre 58 correspondent à des jeûnes collectifs, de portée générale, en rapport avec la situation politique d'Israël<sup>391</sup>.

Pour attirer l'attention divine, le peuple multiplie les pratiques pénitentielles et en particulier les jours de jeûne. Koole considère que Dieu n'est pas seulement irrité par la manière dont sont employés les jours de jeûne, mais aussi surpris par leur nombre<sup>392</sup>. Cependant, les jours de jeûne sont maintenus. Koole mentionne deux interprétations qui peuvent être complémentaires. Le partage du pain peut se faire dans le cadre des jours de jeûne. Celui qui jeûne fait alors de son jour de jeûne une fête pour les autres, ceux qui jeûnent habituellement par nécessité et non par choix, et ainsi les repas<sup>393</sup> partagés prennent tout leur sens ces jours-là. La seconde interprétation suggère que les repas partagés aient lieu à des jours différents de ceux des jours de jeûne<sup>394</sup>.

Koole insiste aussi sur la fonction stratégique du pronom personnel *Is*, en tête du verset 2, qui constitue une réponse au « mon peuple » du verset 1 et permet ainsi la mise en relief de l'alliance entre Dieu et son peuple<sup>395</sup>. Le « son Dieu » du verset 2b traduit l'unicité divine.

A propos du rattachement du verset 2 à ce qui précède, *ie* la transgression dénoncée au verset 1, Koole rappelle les positions parfois contrastées des différents auteurs qui se sont intéressés à ce sujet. Un courant considère que malgré la culpabilité du peuple, Dieu retient qu'il accomplit cependant ses obligations religieuses. Il s'agit d'une position « médiane » qui s'oppose à la prophétie classique qui refuse tout compromis. A l'opposé, un second courant

---

avec l'amour et le secours du prochain atteste que la vérité même du rapport à deux, à savoir entre le sujet jeûnant et la divinité, implique le rapport à un troisième, le pauvre, l'orphelin, la veuve. [...] Le descellement de la matérialité du jeûne passe par la réalisation que même les pratiques les plus « objectives » et les plus « mécaniques » trouvent leur correction immanente à partir de l'intention du sujet. [...] Traduit en termes de philosophie morale : si les diverses pratiques d'abstinence sont objets de lois et de prescriptions ecclésiales, l'abstention de se nourrir n'est un vrai jeûne qu'en fonction d'une décision volontaire. [...] En réalité, l'intention ne décide pas seulement de l'authenticité, de la réalité effective du jeûne, elle peut aussi le pervertir en son contraire impie. [...] Cette « correction » du comportement factuel par l'intention que pratiquent les grands penseurs religieux et notamment les prophètes d'Israël, semble une évidence, un bien-fondé pour tous ceux qui n'acceptent pas qu'on réduise la religion à des préceptes juridiques, à des comportements extérieurs sans âme. (VETO M., Jeûner – Pourquoi ? Pour qui ?, *Communio*, p.63-65)

<sup>390</sup> KOOLE J.L., p.128.

<sup>391</sup> KOOLE J.L., *ibid*, p.128.

<sup>392</sup> KOOLE J.L., *ibid*, p.124.

<sup>393</sup> Elargissement du sens du substantif pain au repas partagé, sens suggéré par le verbe פָּרַט.

<sup>394</sup> KOOLE J.L., p.138.

<sup>395</sup> KOOLE J.L., *ibid*, p.124.

s'inscrit contre cette interprétation et considère que la particule copulative du verset 2 entraîne une circonstance aggravante de la faute, du péché du peuple. Le peuple ferait alors preuve d'hypocrisie, lorsqu'il invoque le Seigneur. La situation revêt un caractère de gravité encore plus marqué. Le *etenim* de la Vulgate va dans le sens de cette interprétation<sup>396</sup>.

Koole rappelle aussi les positions de Luther et de Piscator quant à l'expression « la connaissance de mes chemins ». Soit il est question de la connaissance de la volonté divine, *ie* de la raison d'agir de Dieu, de son action dans l'histoire (Luther), soit il est question de la connaissance des actions que Dieu prescrit dans la cadre de la loi (Piscator). Koole ne se prononce pas pour une approche plutôt que pour une autre. Il considère que les deux sont recevables à l'appui d'autres textes vétérotestamentaires<sup>397</sup>.

L'approche de Dieu mentionnée en 2c doit être mise en parallèle avec la connaissance de son chemin en 2a (double emploi du verbe  $\gamma\alpha\beta$ ). Enfin, il existe une relation sémantique entre « être proche de Dieu » et « ne pas abandonner le jugement de son Dieu ». En effet, « ne pas abandonner le jugement de Dieu », c'est rester en relation avec lui<sup>398</sup>.

A la différence de ce qui se passe en Ex 3,7, où Dieu entend le cri du peuple, le Seigneur paraît absent, sourd et aveugle à ce qui arrive à son peuple, et qui n'est pas précisé au niveau de ce chapitre.

La métaphore du joug, expression de l'oppression au verset 6, peut se référer à la domination étrangère, mais aussi intéresser la sphère domestique. Comme le Seigneur a libéré son peuple et lui permet ainsi de marcher tête haute (Lv 26,13), le peuple se doit de faire de même pour ceux qui sont victime d'une oppression, quelque soit la forme ou la nature prise par cette dernière.

Le peuple ne peut pas accuser Dieu d'ignorer ses actes de pénitence, alors que lui-même reste aveugle et indifférent devant la détresse de ceux qui lui sont proches<sup>399</sup>. L'attitude de Dieu épouse en tout point celle du peuple et constitue sa réponse. Elle fait comprendre au peuple qu'il ne doit pas se détourner de ceux qui sont victimes de l'oppression. Dieu a fait sortir son peuple d'Égypte, du pays de l'esclavage. Il attend donc que celui-ci fasse de même, à son tour, pour ceux qui subissent le même sort.

La pauvreté constitue une véritable oppression qui s'exprime ici à travers des exemples concrets, pris dans le champ de la pauvreté matérielle. Elle appelle à une prise de conscience<sup>400</sup>. La pauvreté peut conduire à une véritable « invisibilité sociale ». Il convient alors d'intervenir pour rendre à l'être humain sa dignité d'homme.

La nudité peut être responsable d'une souffrance psychique et émotionnelle. Le vêtement revêt une importance particulière. Cras indique que la perte du vêtement exprime souvent la perte de la liberté et parfois même la négation de l'identité, constituant ainsi une signe

---

<sup>396</sup> KOOLE J.L., *ibid*, p.124-125.

<sup>397</sup> KOOLE J.L., *ibid*, p.125.

<sup>398</sup> KOOLE J.L., *ibid*, p.127.

<sup>399</sup> KOOLE J.L., *ibid*, p.140.

<sup>400</sup> La pauvreté est d'abord un mal, une plaie sociale, une injustice criant vers le ciel, et dénoncée par les prophètes (Am 2,6 ; Is 1,17.23 ; 3,15) ; elle découle de l'égoïsme des riches. Le croyant « ému jusqu'aux entrailles » doit s'investir pour rétablir la dignité de son frère. (DELACOURT Q., DE MOULINS-BEAUFORT E., Editorial, *Communio*, p.9)

humiliant de l'aliénation<sup>401</sup>. Le peuple est donc appelé à intervenir pour vêtir celui qui est nu, pour lui rendre sa dignité, comme l'a fait Dieu à l'égard d'Adam quand il l'a revêtu d'une tunique de peau (Gn).

L'assistance ne se limite pas aux seuls biens matériels, mais demande aussi un engagement du peuple lui-même, de l'individu de façon personnelle.

Au verset 7, le passage du collectif à l'individuel est objectivé par l'utilisation du singulier.<sup>402</sup> Le peuple doit renoncer à son intérêt propre et prendre ses responsabilités envers autrui. L'injonction est individuelle et s'adresse à chacun personnellement<sup>403</sup>.

#### 4. Synthèse globale.

La deuxième partie du chapitre 58 intègre des différences en termes de vocabulaire, mais le sens global du texte est conservé. On peut souligner les difficultés de traduction qui s'expriment au travers du choix de termes rares, parfois inusités dans l'un ou l'autre des témoins textuels. Le texte hébreu contient déjà des termes rares, inhabituels tels que מִוֶּחְמָה, אֲנִימִי. Cette caractéristique se traduit par la présence d'équivalences uniques.

L'aspect audiophonique, propre à la langue hébraïque, disparaît logiquement dans les témoins textuels grec et latin.

Si la syntaxe de la Vulgate reprend celle du texte hébreu, celle de la LXX s'en écarte de façon notable. En revanche, le rédacteur alexandrin introduit dans son texte des effets qui lui sont personnels en jouant sur une parenté linguistique entre les termes qui lui permet d'introduire par exemple un crescendo au verset 6 avec l'emploi des verbes λύω et διαλύω. La LXX recourt à des figures de style. On note la correspondance entre les deux verbes à l'infinitif γινῶναι et ἐγγίζειν au verset 2. Au verset 6, le rédacteur crée une inclusion en jouant sur πᾶς et ἀδικία/ἄδικος. La rhétorique théologique du texte hébreu, conservée par Jérôme et par le rédacteur targumique, disparaît de la LXX et bien-sûr des traditions textuelles de la Vetus latina.

Si la désignation divine fait l'objet d'un soin particulier dans le texte hébreu avec le recours à deux substantifs différents, en fonction du sens contenu dans le terme, la LXX emploie indifféremment κύριος et θεός. La Vulgate suit le texte hébreu. A l'exception de la

---

<sup>401</sup> Prisonniers, esclaves, prostituées, fous ne disposent pas plus de leur vêtement que d'eux-mêmes. Au sujet des captifs, Is 20,4, décrit ainsi le sort des peuples déportés par Assur : « Le roi d'Assur emmènera les captifs de l'Égypte et les déportés de Kush, jeunes et vieux, nus et déchaussés et fesses découvertes – honte de l'Égypte. » Parfois des éléments significatifs du vêtement sont saisis par le vainqueur, qui les exhibe en signe de triomphe ou les jette à la face de l'ennemi. La nudité a donc toujours été considérée chez les Hébreux comme une grande honte, au point que le terme hébreu *'eryah*, qui signifie nudité, a aussi le sens de honte. [...] Ainsi, de tout temps, lorsque des hommes veulent faire perdre à un autre homme sa dignité, voire son identité, comme dans l'esclavage, la torture, la prison, [...] la nudité imposée est un facteur puissant d'abaissement et de dégradation, ainsi que de destruction des rapports sociaux. (CRAS A., p.49-50)

<sup>402</sup> KOOLE J.L., p.138.

<sup>403</sup> L'amour électif recrée le vague « sujet » ou « individu », que l'homme serait de lui-même, et en fait une personne unique. Dieu est absolument unique, et du fait qu'il me choisit [...], il fait de moi, dans le rayonnement de son amour, pareillement un être unique. En Israël, tout membre du peuple est d'abord participant d'une telle unicité. Mais déjà le comportement des personnes déterminées par l'amour de Dieu déborde – logiquement et pourtant mystérieusement – le cadre du peuple élu. En face de chaque homme, même l'étranger, je ne peux plus me comporter autrement qu'en partant du point unique qui me fonde comme personne, et par la marque toute mention de sujet responsable. (BALTHASAR H.U., *L'engagement de Dieu*, p.34)

LXX, la dissymétrie dans la relation entre l'homme et Dieu est objectivée par la dimension verticale. Les différents témoins textuels prêtent à Dieu des caractères anthropomorphiques. Seul le rédacteur targumique fait appel à une formulation qui met l'accent sur la dissemblance, en évitant soigneusement tout anthropomorphisme.

On note une simplification du vocabulaire dans la LXX avec l'emploi d'un seul substantif pour traduire une même réalité (avec, par exemple, la conservation du mot *λαός* là où l'hébreu et la Vulgate retiennent deux mots distincts), ainsi qu'un caractère juridique marqué avec l'introduction de la notion de contrat.

Le Targum possède un sens explicatif marqué avec l'introduction de syntagmes et l'ajout d'éléments propres à renforcer la compréhension du texte (introduction du substantif « prophète » comme au verset 1) et à favoriser une visée théologique particulière (introduction de la notion de crainte du Seigneur).



### Chapitre III : La restauration de la relation entre Dieu et son peuple. (Is 58,8-12)

Après la pédagogie divine qui a permis de « reconnecter » les pratiques pénitentielles avec leur véritable sens, celui de l'assistance envers l'opprimé, la troisième partie du texte aborde la rétribution promise à celui qui exerce ses responsabilités d'assistance, de solidarité, de charité et renonce à des satisfactions et à des ambitions personnelles pour s'ouvrir à l'altérité.

Un changement de tonalité s'exprime au niveau des versets 8 à 12. En effet, si la deuxième partie du texte est le reflet de situations concrètes, c'est maintenant un autre registre qui s'ouvre. Cette évolution est objectivée par un symbolisme fort et la présence de nombreuses métaphores. Il n'est plus question du présent, mais de l'avenir, un avenir radieux, plein des promesses divines. Un changement d'interlocuteur intervient dans le texte, objectivé par l'emploi de la troisième personne du singulier pour désigner le Seigneur. Le prophète présente ce que fera le Seigneur pour son peuple.

#### 1. Traduction et analyse du texte.

##### 1.1. Le texte hébreu.

8 TM	אִזְ יִבְקַע כַּשְׁחַר אֹרֶךְ וְאֶרְכָּתֶךָ מִהֵרָה תִצְמַח וְהִלְךְ לְפָנֶיךָ צְדָקָךָ כְּבוֹד יְהוָה וְאִסְפָּךָ	Alors, éclatera comme l'aurore ta lumière, Et ta guérison surviendra [littéralement poussera, bourgeonnera] rapidement, Et marchera devant toi ta justice La gloire du Seigneur formera [ton] arrière-garde.
8 1Q	אז יבקע כסחר אורכה וארוכתכה מהרה תצמח והלך לפניכה צדקה וכבוד יהוה יאספכה	Alors, tu crieras et le Seigneur répondra. Tu appelleras au secours et il dira « me voici » Si tu élimines de toi le joug. Le doigt accusateur [lit. l'acte d'envoyer le doigt] et la parole qui nuit.
9 TM	אִז תִּקְרָא וַיהוָה יַעֲנֶה תְּשׁוּעָה וַיֹּאמֶר הַנְּנִי אִם־תִּסִּיר מִתּוֹכְךָ מוֹטֵה שְׁלַח אֲצַבֵּעַ וּדְבַר־אֲוֶן	Alors, tu crieras et le Seigneur répondra. Tu appelleras au secours et il dira « me voici » Si tu élimines de toi le joug. Le doigt accusateur [lit. l'acte d'envoyer le doigt] et la parole qui nuit.
9 1Q	אז תקרא ויהוה יענה תשועה ויואמר הנני אם תסיר מתוככה מוטה ושלוח אצבע ודבר און	Et [si] tu accordes ta nourriture à l'affamé Et [si] tu rassasies le gosier de l'humilié, (alors) ta lumière se lèvera dans l'obscurité (et) ton obscurité (sera) comme le milieu du jour.
10 TM	וּתְפַק לְרַעֲב נַפְשֶׁךָ וּנְפֹשׁ נַעֲנָה תִשְׁבִּיעַ וְזָרַח בְּחֹשֶׁךְ אֹרֶךְ וְאִפְלָתֶךָ כְּצֹהָרִים	Et le Seigneur te conduira continuellement Et il rassasiera ton âme dans les lieux arides Et tes os il fortifiera (TM) / et tes os sont fortifiés (1QIs <sup>a</sup> ) / et tes os seront délivrés (1QIs <sup>b</sup> )
10 1Q	ותפק לרעב נפשכה ונפש נענה תשביע וזרח בהושך אורכה ואפלתכה כצהורים	Et tu seras comme un jardin bien irrigué Et comme une source d'eaux dont les eaux ne déçoivent pas
11 TM	וְנָחֶךָ יְהוָה תָּמִיד וְהִשְׁבִּיעַ בְּצִחְצֻחוֹת נַפְשֶׁךָ וְעֲצָמֹתֶיךָ יִחַלְצֶיךָ וְהִיִּיתָ כְּגֵן רוּחַ וּכְמוֹצָא מִים אֲשֶׁר לֹא יִכְזָבוּ מִימּוֹ	Et tu seras comme un jardin bien irrigué Et comme une source d'eaux dont les eaux ne déçoivent pas
11 1Q	ונחכה יהוה תמיד והשביע בצחצחות נפשכה ועצמותיכה יחליצו והייתה כגן רוח וכמוצא מים אשר לוא יכזבו מימיו	Et ils rebâtiront de toi les ruines du passé Les fondations d'âge en âge, tu relèveras On t'appellera (TM)/ ils t'appelleront (1QIs <sup>a</sup> ) « celui qui répare une brèche » « Celui qui restaure les chemins pour les rendre habitables »
12 TM	וּבְנוּ מִמֶּנּוּ חֲרֻבוֹת עוֹלָם מוֹסְדֵי דוֹר־דוֹר וְדוֹר תְּקוּמָם וְקָרָא לָךְ גֹּדֵר פְּרִץ מְשׁוּבָב נְתִיבוֹת לְשֶׁבֶת	Et ils rebâtiront de toi les ruines du passé Les fondations d'âge en âge, tu relèveras On t'appellera (TM)/ ils t'appelleront (1QIs <sup>a</sup> ) « celui qui répare une brèche » « Celui qui restaure les chemins pour les rendre habitables »
12 1Q	ובנו ממכה חרבות עולם מוסדי דור ודור תקומם וקראו לך גודר פרץ משובב נתיבות לשבת	

### Approche statistique.

La troisième partie du chapitre 58 comporte soixante-dix mots, dont vingt-six verbes et trente-trois substantifs ou adjectifs. Comme la précédente, elle comprend des mots rares et des hapax isaïens.

### Analyse syntaxique.

Les événements dont il est question intéressent l'avenir. Il existe une construction parallèle entre les versets 8 et 9a, qui ont en commun la même particule introductive avec une signification temporelle **וְ**, suivie par un verbe à l'imparfait. C'est maintenant le prophète qui s'adresse directement au peuple (présence du suffixe 2ms). Au verset 8, les sujets des verbes de mouvement s'appliquent à des réalités abstraites qui agissent indépendamment de la volonté du peuple. Celui-ci ne les maîtrise alors pas. Au verset 9, c'est l'attitude du peuple qui est décrite. Le peuple est alors sujet des verbes de relation (2ms). Le verset 9b commence par une proposition conditionnelle (protase), introduite par la particule **כִּי**, qui se poursuit au verset 10a. On retrouve le peuple comme sujet de verbes d'action (2ms). Le verset 10b constitue l'apodose avec, comme au verset 8, des réalités abstraites comme sujets de verbes de mouvement. En revanche, le verset 11a fait intervenir le Seigneur comme sujet de verbes de mouvement ou d'action (3ms). Les propositions indépendantes, comportant des verbes à l'imparfait, sont reliées par la conjonction **וְ**. On peut aussi considérer qu'elles prolongent l'apodose. Il existe une différence entre le TM et 1QIs<sup>a</sup> qui porte sur la troisième proposition. Dans le TM, c'est toujours le Seigneur qui est sujet du verbe à l'imparfait (forme active) alors qu'en 1QIs<sup>a</sup>, on trouve une forme passive avec un verbe 3cp qui peut être relié à la suite du verset (11b) dans laquelle le peuple est à nouveau sujet, mais pas d'un verbe d'action. Le verset 12 comporte une première proposition indépendante avec un verbe à l'imparfait (3cp), ne permettant pas d'identifier les effecteurs de l'action. La deuxième proposition intéresse le peuple (verbe 2ms). Quant à la troisième, elle fait intervenir un verbe (3ms). 1QIs<sup>a</sup> montre une meilleure cohérence avec l'harmonisation de la construction des versets 12a et 12b (verbes à l'imparfait 3cp).

### Analyse morphologique et lexicale.

#### Verset 8.

Le vocabulaire de ce verset intéresse le registre de l'espérance. Interviennent des réalités abstraites telles que la lumière, la justice et la gloire.

#### Analyse des verbes.

Quatre verbes d'action conjugués sont présents dans ce verset. Si **יִבְקַעַ** (imparfait niph'al 3ms) et **תִּצְמַחַ** (imparfait qal 3fs), sont peu fréquents dans le corpus isaïen, avec respectivement sept et dix occurrences, **וְהָלַךְ** (parfait qal 3ms + **וְ** consécutif) est en revanche très employé. Le dernier verbe **אִסְרָה** (imparfait qal 3ms), très utilisé dans l'Ancien Testament (environ cent fois au qal), possède ici le sens particulier de « former l'arrière garde »<sup>404</sup>. On retrouve la même notion en Is 52,12 : **וּמֵאַחֲרֵיכֶם אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל** « et votre arrière garde, c'est le

<sup>404</sup> GESENIUS W., p.67 ; BDB, p.63, n°695.

Dieu d'Israël ». Le verbe est un participe passé (ms) piel. Koole mentionne, à ce propos, que plusieurs exégètes proposent de lire un piel en 58,8, en modifiant la vocalisation<sup>405</sup>.

Le verbe בקע est rarement utilisé avec la lumière comme sujet. En Is 35,6, il est associé à l'eau מים במדבר « car des eaux jailliront dans le désert ». Ce verbe permet d'exprimer des actions de séparation qui revêtent une certaine puissance, mais aussi une soudaineté. S'y ajoute encore la notion d'un caractère imprévisible, d'une surprise. בקע met en évidence l'idée d'une séparation qui trouve son origine en elle-même, d'une éclosion. C'est le même verbe qu'en Is 34,15 ; 59,5, où il est employé pour décrire l'éclosion d'œufs de serpents<sup>406</sup>.

Le verbe צמח qui signifie littéralement « pousser », retenu ici avec un sens métaphorique, est couramment utilisé pour signifier la croissance d'un végétal (arbre, herbe, plante, ...). Le choix d'un vocabulaire agricole est probablement à mettre en lien avec les conditions de vie du peuple d'Israël auquel s'adresse le prophète. L'usage métaphorique se retrouve avec les formes au qal et au hifil. C'est par exemple le cas en Is 55,10 ou encore en Is 61,11. C'est un terme « médical » qui est associé à ce verbe en Is 58,8. La traduction par « bourgeonner » est aussi possible et s'applique bien au contexte de la cicatrisation (bourgeonnement d'une plaie<sup>407</sup>). Koole met en lien l'emploi de צמח avec le réveil de la nature et la soudaineté de déploiement du printemps oriental qui ne s'effectue pas selon un processus progressif, mais peut s'apparenter à un miracle qui ne s'arrête pas<sup>408</sup>.

Le verbe הלך, utilisé dans l'expression « marcher devant », peut aussi être employé pour traduire le fait d'être à la disposition de quelqu'un<sup>409</sup>.

#### Analyse des substantifs.

Le substantif אור, employé sous forme suffixée (2ms), appartient au vocabulaire courant tout comme les mots צדק (également employé sous forme suffixée 2ms) et כבוד. En revanche, les substantifs שחר et ארוכה sont moins fréquents.

Le substantif שחר « aurore » figure seulement à trois reprises dans le livre d'Isaïe<sup>410</sup>. Le choix du comparateur est probablement à mettre en rapport avec la réalité du climat d'Israël. Une intention théologique sous-jacente peut expliquer ce choix. Nous y reviendrons lorsque nous aborderons cet aspect du texte.

Le substantif ארוכה, employé à six reprises dans l'Ancien Testament, chez les prophètes<sup>411</sup> et une fois en 2Ch 24,13, dans le sens de « cicatrisation » d'une blessure, constitue un emprunt au domaine médical. Il s'agit d'un hapax isaien. L'image de la guérison se retrouve par ailleurs déjà en Is 53,5 ; 57,18, avec l'emploi du verbe רפא. Dans le verset qui nous intéresse, c'est l'image de la restauration d'Israël qui s'exprime, le rétablissement de sa

<sup>405</sup> KOOLE J.L., p.143.

<sup>406</sup> TWOT, n°270.

<sup>407</sup> On décrit classiquement la cicatrisation d'une plaie chronique en trois étapes représentées par la détersion, le bourgeonnement et l'épithélialisation.

<sup>408</sup> KOOLE J.L., p.142.

<sup>409</sup> Ibid, p.142.

<sup>410</sup> Is 8,20 ; 14,12 ; 58,8.

<sup>411</sup> Jr 8,22 ; 30,17 ; 33,6 et Ne 4,1. En Ne 4,1, il a plutôt le sens de « restauration ».

relation avec Dieu (désigné alors par le tétragramme). Le substantif est mis en parallèle avec la lumière et figure aussi sous forme suffixée (2ms). La même association lumière/guérison se trouve également en Is 30,26.

Deux substantifs, employés comme sujets de verbes de mouvement, revêtent une importance particulière. Il s'agit des substantifs צֶדֶק et כְּבוֹד, respectivement « justice » et gloire ». Le premier a déjà fait l'objet d'un emploi dans la deuxième partie du texte, mais dans un cadre juridique. Il est ici associé à la lumière. La métaphore de la justice צֶדֶק qui « marche devant » se retrouve en Ps 84(85)14 צֶדֶק לְפָנָיו יְהוָה « la justice marchera devant lui ». On se trouve ainsi devant la « personnification » d'une réalité abstraite<sup>412</sup>.

Le substantif « gloire » revêt un sens particulier, celui de pesanteur. Porino propose quelques définitions de la gloire du Seigneur à partir d'Ex<sup>413</sup>. Ce terme possède une telle densité qu'il rejaillit extérieurement<sup>414</sup>.

#### Analyse comparative TM/1QIs<sup>a</sup>.

Sur les six mots qui divergent entre les deux textes, cinq correspondent à la modification qu'impose le suffixe 2ms, ie la finale כה. La dernière différence est représentée par la présence de la conjonction de coordination ו devant le substantif (ms) כבוד en 1QIs<sup>a</sup>, tout comme en QIs<sup>b415</sup>. On peut aussi souligner la présence du ו pour sinifier la voyelle « û » (voyelle qibbus dans le TM), Dans les deux textes, le substantif (f) est au singulier et comporte le suffixe 2ms.

#### Verset 9.

Le vocabulaire de ce verset intéresse les champs lexicaux de la communication et de l'oppression.

---

<sup>412</sup> Pour des informations complémentaires, cf WHITLEY C.F., VT, 1972, 22 (4), p.469-475.

<sup>413</sup> [...] Une première définition peut être perçue dans la première partie du livre [de l'Exode]. En effet, à la lumière des quatorze premiers chapitres, on peut affirmer que la gloire de Dieu est *la manifestation de YHWH qui s'alourdit d'un peuple* pour l'engendrer et le conduire vers des chemins de liberté. La première manifestation de la glorification du Seigneur est le *salut* de son peuple. La gloire de YHWH est donc éminemment une gloire qui engendre à une vie nouvelle et qui sauve. Le salut opéré est signe de la royauté sans égale du Seigneur. La gloire est aussi manifestation de la *présence de YHWH qui se plaît à demeurer au milieu des fils d'Israël*, qui, face aux épreuves du désert, se demandent : « YHWH est-il au milieu de nous, ou n'y est-Il pas ? » (Ex 17,7). Cette présence extraordinaire de YHWH au milieu du peuple est très dynamique, elle se cache 1) sous l'aspect de la colonne de nuée et de feu, conduisant les Israélites de l'Égypte à la montagne de Dieu ; 2) puis, sous l'aspect d'un feu qui remplit la Demeure et dont la présence est signalée par la nuée ombrageant la Tente de la Rencontre. La gloire de Dieu est donc *Sa présence lumineuse* au milieu de son peuple. (PORRINO G.M., *Le poids et la gloire*, p.481)

<sup>414</sup> Le kâbôd possède une telle densité, une telle richesse, un tel poids touchant l'être divin, mais également l'être de l'homme, au point qu'il rejaillit extérieurement. En effet, « le mot gloire est liée à la notion de poids, de présence imposante ». Mais le kâbôd est également appréhendé en toute son éclatante beauté et splendeur, les métaphores employées pour dire l'indicible étant celle de la nuée, du feu dévorant et de la clarté de l'arc-en-ciel. Une luminosité se dégage de l'infinie richesse substantielle de *la gloire du Seigneur* et rayonne tout autour. Par la riche notion qui émane du kâbôd, les auteurs bibliques ont voulu exprimer un aspect, richissime, de l'essence même du Seigneur, le Dieu d'Israël. Par le même terme, ils ont également désigné ce qui constitue la dignité la plus profonde de l'homme biblique. (PORRINO G.M., *ibid*, p.49)

<sup>415</sup> KUTSCHER E.Y., p.424.

### Analyse des verbes.

On retrouve dans ce verset une difficulté de traduction déjà mentionnée lors de l'étude des versets 5 et 6, liée à la présence de verbes à l'infinitif construit. Si dans le premier stique du verset, les quatre verbes sont à l'imparfait qal avec une alternance entre les formes 2ms et 3ms (תִּקְרָא, יַעֲנֶה, תִּשְׁנֶע, וַיֹּאמֶר), dans le second stique, le verbe סור est à l'imparfait hifil (2ms) et les verbes suivants שלח et דבר se présentent sous la forme de deux infinitifs construits<sup>416</sup>, dans le TM, et peut-être sous la forme de deux infinitifs absolus en 1QIs<sup>a</sup>.

Le verbe סור est également présent en Is 1,16 (impératif hifil), pour exprimer l'éradication du mal en lien avec une attitude de purification<sup>417</sup>.

Les verbes n'appellent pas de commentaires particuliers dans la mesure où ils appartiennent au vocabulaire courant. Seul שוע est peu fréquent dans le corpus isaïen (trois occurrences<sup>418</sup>).

### Analyse des substantifs.

On retrouve dans ce verset le substantif מוֹטָה déjà rencontré au verset 6. Blenkinsopp propose de lire מוֹטָה, qui a le sens de « perversion » comme en Ez 9,9, à la place de מוֹטָה<sup>419</sup>. C'est en effet une possibilité de lecture qui peut s'envisager sur la base de 1QIs<sup>a</sup>. Cependant, ce substantif constitue un hapax vétérotestamentaire, avec un seul emploi en Ez 9,9. Certes, le sens est compatible avec le contexte, mais le choix de ce terme serait surprenant. A l'opposé, Koole retient la lecture de מוֹטָה comme au verset 6. A l'appui de cette hypothèse, il mentionne un parallélisme structural entre les versets 6 et 9. En effet, dans ces deux versets, le substantif מוֹטָה est suivi par le verbe שלח<sup>420</sup>. Le verbe, au piel au verset 6, figure au qal au verset 9.

Verset 6	Verset 9
<p>הָלוֹא זֶה צוֹם אֲבַחְרֶהוּ            פִּתַח תְּרַצְבוֹת רָשָׁע הַתֵּר אֲנִידוֹת מוֹטָה            וְשַׁלַּח רְצוּצִים חֲפָשִׁים וְכָל-מוֹטָה תִּנְתַּקוּ</p>	<p>אִי תִקְרָא וַיְהִיָּה יַעֲנֶה תִשְׁנֶע וַיֹּאמֶר הַנְּנִי            אִם-תִּסִּיר מִתּוֹכָךְ מוֹטָה שְׁלַח אֲצַבֵּעַ וְדַבֵּר-אֲוֹן</p>

Enfin, pour Condamin, le substantif מוֹטָה recouvre une dimension magique<sup>421</sup>.

Le substantif אֲוֹן est judicieusement choisi. Il intègre l'idée de tromperie, de duplicité<sup>422</sup>.

<sup>416</sup> Joüon précise que l'infinitif en a est très rare et se rencontre seulement en liaison étroite avec le mot suivant. (JOÜON P., p.139, § 70d)

<sup>417</sup> KOOLE J.L., p.144.

<sup>418</sup> Is 22,5 ; 32,5 ; 58,9.

<sup>419</sup> BLENKINSOPP J., p.175, note m.

<sup>420</sup> KOOLE J.L., p.145.

<sup>421</sup> Dans le rituel magique des Assyriens, le geste constitue un facteur important et ce fait est attesté de façon frappante par Is 58,9 « si tu éloignes de toi le מוֹטָה, le montrer du doigt et les mots funestes ». מוֹטָה est traduit généralement par joug, mais je crois que ce terme indique ici le bâton du magicien ou un instrument analogue, c'est ce qui ressort du contexte (citant Alf Boissier ; Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, vol XIII, 1901, p130). [Il souligne cependant] on en voudrait d'autres preuves, d'autant plus que מוֹטָה est employé quelques lignes plus haut (vs 6) avec certainement le sens de joug. (CONDAMIN A., *Le Livre d'Isaïe*, p.370).

<sup>422</sup> BDB, p.20, n°248.

## Analyse comparative TM/1QIs<sup>a</sup>.

La première différence observée entre le TM et 1QIs<sup>a</sup> porte sur le sixième mot du verset. Le verbe אמר (imparfait qal 3ms) comporte la lettre ו à la place du holem du TM. Une deuxième différence intéresse le neuvième mot, le substantif (ms) תָּוֹךְ, avec la modification כה propre au suffixe 2ms. Enfin, la dernière modification intervient sur le onzième mot du verset, le verbe שָׁלַח (infinitif construit qal) avec la double présence de la lettre ו (ושלוח). Si la première sert de conjonction en début de mot, la seconde est peut-être l'indice de l'infinitif absolu<sup>423</sup>, écrit de la même façon qu'au verset 7 (פרוס).

Verset 10.

Le vocabulaire appartient au champ lexical de la pauvreté matérielle et fait intervenir, comme au verset 8, des réalités abstraites telles que la lumière et l'obscurité.

### Analyse des verbes.

Sur les quatre verbes que compte ce verset, trois sont conjugués : וְהִפֵּק (imparfait hifil 2ms), תִּשְׁבִּיעַ (imparfait hifil 2ms) et וְזָרַח (parfait qal 3ms + ו consécutif). Le dernier verbe נִעְנָה est un participe niph'al ms.

Blenkinsopp suggère de lire תִּפֵּק au hifil au lieu de תִּפֵּק (jussif), avec le sens qu'a le verbe פוק dans le Psaume 144 (143) au verset 13, intégrant l'idée d'abondance « déborder, regorger »<sup>424</sup>.

Ps 144,13 :

מְזוּנֵינוּ מִלְּאִים מְפִיקִים מִן אֶלֶן צְאוּנֵנוּ מֵאֵלִפוֹת מְרִבּוֹת בְּחוּצוֹתֵינוּ  
« Nos greniers pleins, débordant de toutes sortes de choses, ... »

Le verbe פוק, peu fréquent dans le texte hébreu (neuf occurrences<sup>425</sup>), se retrouve à seulement deux reprises dans le corpus isaïen (Is 28,7 et 58,10). En Is 28,7, il a le sens de « chanceler, tituber ».

Le verbe ענה, au parfait piel au verset 3, est employé ici au niph'al pour traduire l'idée d'une auto-affliction.

### Analyse des substantifs.

Le substantif נִפְשׁ, déjà rencontré dans la deuxième partie du texte (vs 3 et 5) et présent à deux reprises au niveau de ce verset, mérite une attention particulière. Blenkinsopp cite, à son propos, Driver qui traduit la première occurrence par « abondance »<sup>426</sup>.

<sup>423</sup> Bien que, dans le TM, certains verbes comportent la voyelle *a* dans l'infinitif construit (thème de l'imparfait), l'infinitif construit comporte, en 1QIs<sup>a</sup>, un ו qui correspond habituellement aux voyelles *o* et *u*. (REYMOND E.D., p.205)

<sup>424</sup> BLENKINSOPP J., p.175, n. n.

<sup>425</sup> Ps 140,9 ; 144,13 ; Pro 3,13 ; 8,35 ; 12,2 ; 18,22 ; Is 28,7 ; 58,10 ; Jr 10,4.

<sup>426</sup> BLENKINSOPP J., p.175, n. o.

La traduction de ce verset s'avère difficile si on cherche à donner la même signification aux deux occurrences du substantif. Cet avis est partagé par Hurowitz. Pour cet auteur, il ne fait aucun doute que la seconde occurrence doit être traduite par « gosier ». En revanche, pour la première, il reconnaît que la traduction est malaisée, si on s'en tient aux sens usuels du mot (vie, âme, personne ou encore remplacement du pronom personnel). Il écarte donc les trois interprétations traditionnelles<sup>427</sup> pour retenir le sens de « nourriture ». Il s'appuie en cela sur l'akkadien. En effet, dans sa revue de la littérature, il arrive à la conclusion que les auteurs qui ne corrigent pas le substantif נִפְשׁ, le considèrent comme elliptique, sous-entendant que ce mot pourrait constituer une abréviation de (rassasier) l'âme. Cette interprétation n'est cependant basée que sur le seul contexte immédiat du texte. Il considère que ce niveau de preuve est insuffisant, car plutôt basé sur une intuition. C'est en étudiant des textes akkadiens qu'Hurowitz pense avoir trouvé la preuve décisive, en mettant en regard le substantif hébreu נִפְשׁ et le substantif akkadien נִפְשׁוּ. Il rappelle que les substantifs ségholés féminins hébreux possèdent des analogies avec des substantifs akkadiens<sup>428</sup>. Il a aussi pu montrer que le mot akkadien possède un sens particulier, plus suggestif, mais qui ne figure pas dans les dictionnaires bibliques classiques. C'est le sens de « sustentation ». Ce sens apparaît ainsi dans de nombreux textes, notamment ceux qui décrivent des situations en lien avec le monde agricole. Hurowitz cite ensuite plusieurs exemples qui viennent étayer son argumentation, en particulier des textes bibliques tels que les Psaumes (Ps 106,15 et 78,18) ou encore Os 9,4.

Ps 106,15

וַיִּתֵּן לָהֶם שְׂאֵלָתָם וַיִּשְׁלַח רִזּוֹן בְּנַפְשָׁם

Hurowitz propose comme traduction : « He granted their request, but diminished their sustenance. »

Ps 78,18

וַיִּנְסוּ-אֱלֹהִים בְּלִבָּבָם לְשֶׁאֶל-אֲכֹל לְנַפְשָׁם

Hurowitz : « They tested God in their heart by asking bread for their sustenance. »

Os 9,4

לֹא-יִסְכּוּ לַיהוָה וַיִּין וְלֹא יַעֲרְבוּ-לוֹ זִבְחֵיהֶם כָּלֶחֶם אוֹנִים  
 לָהֶם כָּל-אֲכָלֵיו וַיִּשְׂמְאוּ כִּי-לֶחֶמָם לְנַפְשָׁם לֹא יָבֹא בֵּית יְהוָה

Hurowitz : « They will not libate wine to YHWH and their sacrifices will not be sweet to him;

As if it were bread of mourning, anyone who eats it will be defiled;

Because bread for their sustenance will not enter the temple of YHWH. »

Hurowitz parle alors d'un « akkadianisme » inattendu dans le Trito-Isaïe<sup>429</sup>. A la lumière de cette argumentation, nous retenons le sens de nourriture pour la première occurrence du substantif. Pour la seconde, le sens de gosier présente une indéniable cohérence avec le contexte. Peut-être faut-il alors voir un jeu de mots avec la répétition d'un substantif possédant deux sens différents...

<sup>427</sup> La première interprétation de נִפְשׁ, en lien avec le verbe חֲנַק, intègre l'idée de la conduite à tenir face face à l'affamé et notamment la dimension de compassion. Cette interprétation repose en partie sur le Targum de Jonathan. La seconde interprétation est de retenir le sens de « pain ». Cette traduction se base en partie sur la LXX qui comporte deux mots supplémentaires (τὸν ἄρτον). Cette interprétation est basée sur la correction du texte à l'appui des manuscrits hébreux médiévaux et sur la Peshitta. Diverses corrections sont proposées associées, par exemple, avec des corrections portant sur le verbe, en lien avec Is 32,6. Enfin, la troisième interprétation correspond à un mélange des deux précédentes, avec l'interpénétration de notions relatives à l'attitude à adopter devant l'affamé et à la nourriture. (HUROWITZ V.A., p.43-45)

<sup>428</sup> HUROWITZ V.A., p.47, n. 14.

<sup>429</sup> HUROWITZ V.A., p.47-52.

Le substantif אור comporte, comme au verset 8, le suffixe 2ms. Il est « enchâssé » entre deux substantifs différents חשך et אפלה qui intéressent l'obscurité. On peut souligner l'alternance deux à deux de termes relatifs à deux réalités opposées que sont la lumière et les ténèbres. Si le substantif חשך est très employé dans l'Ancien Testament (quatre-vingt-dix-huit occurrences dont quinze en Is<sup>430</sup>), le second substantif utilisé pour désigner l'obscurité אפלה est beaucoup moins fréquent, puisqu'il n'intervient qu'à dix reprises dans l'ensemble du texte hébreu, dont trois occurrences dans le corpus isaïen<sup>431</sup>. Enfin, la « réalité » lumineuse est encore signifiée par le substantif צהרים, en finale du verset. On relève ici deux nouveaux exemples de la « technique » d'intensification représentée par le recours à deux substantifs différents pour décrire une même réalité ici abstraite.

#### Analyse comparative TM/1QIs<sup>a</sup>.

Les différences observées entre le TM et 1QIs<sup>a</sup> portent sur cinq mots. Dans trois cas, il s'agit d'une modification de la finale du mot כה (suffixe 2ms). C'est le cas pour le substantif féminin נפש, le substantif אור et le substantif féminin אפלה. Dans les deux autres cas, la différence porte sur la lettre ו qui correspond à l'écriture pleine de deux voyelles dans le TM, à savoir la voyelle holem dans le substantif masculin חשך et la voyelle hatef qames dans le substantif masculin צהרים.<sup>432</sup>

#### Verset 11.

Le vocabulaire métaphorique de ce verset intéresse le champ lexical de l'espérance et fait appel à des termes se rapportant au domaine végétal. A côté de mots appartenant au vocabulaire courant, il existe des termes rares dans le corpus isaïen, voire dans le texte hébreu (présence d'un hapax vétérotestamentaire).

#### Analyse des verbes.

On note la présence de cinq verbes conjugués dans ce verset.

Très fréquent dans le psautier, le verbe נחה figure à seulement trois reprises dans le corpus isaïen (Is 7,2 ; 57,18 ; 58,11). Employé au parfait qal (3ms) avec ו consécutif, il a ici le sens de « conduire, emmener », comme en Is 57,18.

Le verbe שבע (parfait hifil 3ms + ו consécutif) constitue une reprise du verset précédent. Il conserve le même sens.

Le verbe חלץ intervient vingt-sept fois dans l'Ancien Testament. Peu fréquent dans la littérature prophétique, il est utilisé à l'imparfait hifil (3ms) (TM) avec le sens peu courant de « rendre robuste, fortifier ». C'est la seule fois où il est employé avec ce sens particulier<sup>433</sup>.

Le verbe היה, employé ici au parfait qal 2ms (+ ו consécutif), déjà rencontré au verset 5, n'appelle pas de commentaires particuliers.

<sup>430</sup> Is 5,20bis ; 5,30bis ; 9,1 ; 29,18 ; 42,7 ; 45,3.7.19 ; 47,5 ; 49,9 ; 58,10 ; 59,9 ; 60,2.

<sup>431</sup> Is 8,22 ; 58,10 ; 59,9.

<sup>432</sup> Pour ce dernier terme, il semblerait qu'une voyelle secondaire ait donné un ו, au détriment du u étymologique. (REYMOND E.D., p.48.217)

<sup>433</sup> BDB, p.323, n°3112.

Enfin, le verbe כזב, rare dans le corpus isaïen avec seulement deux occurrences<sup>434</sup>, est employé ici à l'imparfait piel (3mp), avec le sens de « tromper, mentir, décevoir », comme en Is 57,11. L'idée de la déception peut être mise en rapport avec une intention théologique particulière de l'auteur (le Seigneur ne déçoit pas son peuple), ou encore en lien avec la première partie du verset qui mentionne des lieux arides. Dans de tels lieux, il est important de disposer d'une source intarissable.

#### Analyse des substantifs.

On retrouve pour la cinquième fois le substantif נַפֶּשׁ, avec cette fois un sens « classique » comme celui d'« âme » ou encore par le pronom personnel, conduisant à la traduction « il te rassasiera ».

Le substantif צַהֲצָחוֹת constitue un hapax véterotestamentaire. Koole souligne que le mot est dérivé de la racine צחח, que l'on retrouve uniquement en Lm 4,7 et dont le sens est « être blanc ». Des exégètes comme Torrey s'accordent sur le sens positif à donner au terme<sup>435</sup>. Cependant, il convient aussi de prendre en compte la racine צחה, présente en Is 5,13 (צָחָה), qui possède une connotation négative et signifie « altéré, desséché »<sup>436</sup>. On peut encore citer Is 18,4 avec l'adjectif צָחָה, כְּחַם צָחָה, « comme une chaleur éblouissante »<sup>437</sup>. Koole précise encore que les exégètes modernes en restent de préférence au niveau de la métaphore du chemin et traduisent le terme par « lieu sec » ou encore « désert »<sup>438</sup>.

Différents passages du corpus isaïen font référence à des « lieux arides ». Cette notion se retrouve notamment en Is 25,5 et en Is 32,2. En revanche, c'est le substantif צִיּוֹן qui est, comme par exemple en Ps 105,41. Ce terme est le même que celui qui désigne la ville de Jérusalem (Sion). Peut-être faut-il envisager une relation entre la ville de Jérusalem, devenue un lieu aride, et qui sera reconstruite (vs 12)... Rien ne permet de l'affirmer, d'autant que les suffixes 2ms des substantifs (נַפְשֶׁךָ, וְעַצְמוֹתֶיךָ) ne font pas référence à un substantif féminin. Enfin, le verbe היה est au 2ms. C'est donc le peuple qui est concerné par un passage dans des lieux inhospitaliers.

Le substantif עֲצָם (os) figure par trois fois dans le corpus isaïen<sup>439</sup>. Il dérive de la racine עצם, comme le verbe עצם. Employé au qal, ce verbe évoque la puissance.

Le substantif גַּן (jardin) est utilisé à quarante et une reprises dans l'Ancien Testament et à huit reprises accompagné de la préposition כּ. On le retrouve deux fois dans le corpus isaïen (Is 51,3 et 58,11). Dans trois autres versets des derniers chapitres du Livre d'Isaïe (Is 61,11 ; 65,3 ; 66,17), c'est le substantif féminin גַּנָּה qui est employé. Cette différence dans le choix du substantif pourrait s'expliquer par le fait que le chapitre 58 ne serait pas de la même main rédactionnelle que les chapitres 61, 65 et 66, corroborant ainsi une hypothèse maintenant ancienne, qui propose un découpage du Trito-Isaïe<sup>440</sup>.

<sup>434</sup> Pour mémoire, la racine כזב ne figure que quatre fois dans le corpus isaïen (Is 28,15.17 ; 57,11 ; 58,11).

<sup>435</sup> KOOLE J.L., p.149.

<sup>436</sup> BDB, p 850, n°8112.

<sup>437</sup> BDB, p 850, n°8114.

<sup>438</sup> KOOLE J.L., p.149.

<sup>439</sup> Is 38,13 ; 58,11 ; 66,14.

<sup>440</sup> CAZELLES H., *Introduction critique à l'Ancien Testament*, p.453-454.

L'adjectif רָוָה figure seulement à trois reprises dans l'Ancien Testament (Dt 29,18 ; Is 58,11 et Jr 31,12). Utilisé pour traduire la prospérité, l'abondance, il contient l'idée de saturation. Il peut être traduit par « bien arrosé ». Si la racine רוה figure à six reprises dans le corpus isaien, la même idée de fécondité et de prospérité se retrouve seulement en Is 55,10. Les autres occurrences présentent un caractère négatif<sup>441</sup>. L'expression רָוָה פָּגַן intervient également en Jr 31,12, pour traduire la même idée d'abondance.

Enfin, le substantif מוֹצֵא est employé à vingt-six reprises, dont deux fois en Is (Is 41,18 et 58,11). Ce mot, associé au substantif מַיִם, intègre l'idée de sortie, d'écoulement.

#### Analyse comparative TM/1QIs<sup>a</sup>.

Six mots diffèrent entre le TM et 1QIs<sup>a</sup>. Le premier mot est un verbe conjugué 2ms (נחה). Comme on pouvait s'y attendre, le suffixe est כה en 1QIs<sup>a</sup>.

La seconde différence porte sur le substantif צָחָחוֹת, hapax véterotestamentaire, puisque ce terme n'est présent qu'une seule fois avec le sens d'« aride ». Kutscher mentionne que le mot employé en 1QIs<sup>a</sup> ne comporte pas de ח entre les deux צ<sup>442</sup>. L'élimination du ח est cependant peu fréquente.<sup>443</sup> Le substantif צָחָחוֹת, inusité dans la Bible, explique, peut-être, une erreur du copiste qumrânien qui aurait confondu avec le Ps 63,2, dans lequel on trouve בְּאַרְצֵי צָחָה, « dans une terre aride ».

Le troisième mot qui diffère par sa finale כה est un substantif déjà rencontré au verset précédent. La même modification intervient dans le quatrième mot (finale כה) qui comporte également un ם servant d'écriture pleine de la voyelle holem du TM.

Le cinquième mot correspond au verbe au hifil יְהַלִּיץ (3ms) dans le TM, alors qu'il comporte une finale en ם en 1QIs<sup>a</sup> (3cp). Le sujet de la proposition seraient donc « tes os », le verbe étant alors interprété sans doute comme un passif « et tes os seront fortifiés ». Dans le manuscrit 1QIs<sup>b</sup>, on trouve יְהַלִּצִי (3cp). Le verbe est bien à l'imparfait, mais il ne s'agit probablement pas d'un hifil. Il est possible que le copiste suppose le verbe הִלִּץ « délivrer, sauver », ce qui donnerait la traduction « et tes os, il [les] délivrera ». Autre hypothèse, le verbe serait un niphâl avec le sens de « délivrer », ce qui donne la traduction « tes os seront délivrés/sauvés ».

Enfin, le sixième mot est le verbe au qal (2ms) הִיהָה, qui comporte la finale ה en 1QIs<sup>a</sup>.

#### Verset 12.

Le vocabulaire de ce verset fait appel à un champ lexical différent des précédents, celui de la « construction ». Il s'y exprime un contraste entre les « ruines du passé » du premier stique et la « restauration des chemins » du second stique.

<sup>441</sup> Is 16,9 ; 34,5.7 ; 43,24.

<sup>442</sup> KUTSCHER E.Y., p.506.

<sup>443</sup> REYMOND E.D., p.107.

## Analyse des verbes.

Ce verset comporte six verbes, dont deux participes (ms) et un infinitif. A l'exception du verbe גָּדַר, les autres verbes appartiennent au vocabulaire courant.

Le verbe בָּנָה, très fréquent dans l'Ancien Testament, se retrouve à dix reprises sous cette forme (imparfait qal 3cp + ו consécutif). Sur ces dix occurrences, quatre figurent dans le corpus isaïen<sup>444</sup>. Si les mêmes mots, וּבָנּוּ חֲרֻבוֹת עוֹלָם, se retrouvent en Is 58,12 et Is 61,4, l'emploi du pluriel est surprenant en Is 58,12. En effet, il est difficile de comprendre ce que recouvre le « ils ». Peut-être est-il question des nations étrangères ? En tout état de cause, il ne s'agit pas du peuple, dans la mesure où le verbe suivant fait retour sur le 2ms. Enfin, la consultation de l'apparat critique de la BHS nous apprend qu'un manuscrit comporte une forme passive avec וּבִנּוּ (poual) ou encore וּנְבִנּוּ (niph'al).

Le verbe קָוַם (imparfait polel 2ms), très fréquent dans l'Ancien Testament, se retrouve sous cette forme uniquement en Is 58,12.

Le verbe קָרָא (parfait poual 3ms + ו consécutif) intervient également sous cette forme en 61,3 et 62,2. L'utilisation de la voie passive exprime une action impersonnelle

Le verbe גָּדַר, ici au participe qal (ms), peu fréquent dans l'Ancien Testament (onze occurrences<sup>445</sup>), constitue un hapax isaïen. Il peut être traduit par « celui qui répare ». On retrouve cependant la même racine en Is 5,5, avec le substantif גְּדָר (mur).

Le verbe יָשַׁב (infinitif construit qal) possède le sens de « rendre habitable ». Il intervient à sous la même forme לְשַׁבֵּת en Is 40,22. Dans ce verset, c'est « Dieu qui déploie les cieux comme une tente pour qu'on y habite » (כָּאֵהָל לְשַׁבֵּת).

## Analyse des substantifs.

Le substantif חֲרָבָה, ici au pluriel, se retrouve à cinquante reprises dans l'Ancien Testament. Il intervient à neuf reprises dans le corpus isaïen<sup>446</sup>, avec le sens de « ruines ».

Le substantif עוֹלָם est utilisé plus de deux cents fois dans l'Ancien Testament, pour évoquer une durée indéterminée. Il n'intéresse pas systématiquement le futur, puisqu'on le retrouve une vingtaine de fois en référence au passé. Il fait ici référence à la période précédant l'Exil<sup>447</sup>. On relève encore le même processus d'accentuation avec le recours à deux expressions différentes עוֹלָם et דוֹר-וְדוֹר pour exprimer une même réalité. L'association עוֹלָם « éternité » et דוֹר-וְדוֹר « d'âge en âge » intervient en Is 34,10 (מְדוֹר לְדוֹר).17 (לְדוֹר וְדוֹר) ; 51,8 (לְדוֹר וְדוֹר), mais, dans ces versets, עוֹלָם fait référence au futur.

Le substantif masculin מוֹסָד se rencontre à seulement dix reprises dans le TM, dont trois fois dans le corpus isaïen<sup>448</sup>. Il possède le sens de « fondation »<sup>449</sup>.

<sup>444</sup> Is 58,12 ; 60,10 ; 61,4 ; 65,21

<sup>445</sup> 2R 12,13 ; 22,6, Jb 19,8, Lm 3,7.9, Is 58,12 ; Ez 13,5 ; 22,30 ; Os 2,8 ; Am 9,11.

<sup>446</sup> Is 5,17 ; 44,26 ; 48,21 ; 49,19 ; 51,3 ; 52,9 ; 58,12 ; 61,4 ; 64,10.

<sup>447</sup> TWOT, n°1631a.

<sup>448</sup> Is 24,18 ; 28,16 ; 58,12.

<sup>449</sup> BDB, p.414, n°392.

En ce qui concerne l'association de termes גִּדְרַר פְּרִץ « celui qui répare une brèche », la même idée se retrouve en Am 9,11 avec וְגִדְרַתִּי אֶת־פְּרִצֵיהֶן « et je réparerai leurs brèches ». C'est alors le Seigneur qui s'exprime. C'est l'image inverse de celle d'Is 5,5, où il est question de celui qui est à l'origine d'une brèche.

Le substantif féminin נְחִיבָה figure à vingt et une reprises dans l'Ancien Testament. Il est présent quatre fois dans le corpus isaïen, mais n'apparaît pas dans les chapitres 1 à 39<sup>450</sup>. Pour la forme נְחִיבוֹת, l'apparat critique de la BHS propose נְחִיצוֹת (« les ruines ») alors que 1QIs<sup>a</sup> comporte également נְחִיבוֹת. Blenkinsopp souligne que ce mot est exclusivement employé dans un sens métaphorique. Il suggère donc de retenir la proposition de l'apparat critique pour le TM avec le sens de « ruines »<sup>451</sup>. Si la racine נחץ se retrouve seulement en Is 22,10, avec le sens de « démolir »<sup>452</sup> (וַתִּחַצְוּ הַבָּתִּים לְבַצֵּר הַחוּמָה) « et vous avez démolé les maisons pour rendre inaccessibles les murailles », le sens proposé est cohérent par rapport au reste du texte du chapitre 58. Il est alors possible que le rédacteur ait utilisé deux mots différents נְחִיבוֹת et נְחִיצוֹת pour traduire la même idée. En revanche, l'accord entre 1QIs<sup>a</sup> et le TM nous incite à conserver le mot נְחִיבוֹת. Le sens du substantif est effectivement métaphorique en Is 59,8. Dans le même ordre d'idées, Koole souligne que l'expression « restaurer les chemins » est une expression inhabituelle<sup>453</sup>. Pour appuyer son hypothèse, Blenkinsopp envisage une structure chiasmique entre le verset 12a et le verset 12b : « rebâtir les ruines » (12a) et « restaurer les ruines » (12b). Koole évoque encore l'hypothèse de Torrey, qui suppose une confusion graphique entre צ et יב<sup>454</sup>. Si la confusion est certes possible, il faut alors envisager qu'elle ait aussi été faite par le copiste de 1QIs<sup>a</sup>. Enfin, le substantif usuel correspondant au mot « chemin » est הַדֶּרֶךְ (cf *supra* verset 2a). Le changement de terme met en relief la différence entre la voie de Dieu (sens figuré du mot au verset 2) et un chemin sur lequel on se déplace. De plus, les deux substantifs הַדֶּרֶךְ et נְחִיבָה se retrouvent tous les deux en Is 59,8. Bonnard, quant à lui, identifie un contexte urbain dans le substantif נְחִיבָה qu'il propose de traduire par « ruelle »<sup>455</sup>. Enfin il existe d'autres substantifs pour désigner la réalité du chemin tel que אֶרֶץ, présent seulement dans le proto et le deutéro-Is<sup>456</sup>, ou encore מְסֻלָּה. אֶרֶץ est associé à הַדֶּרֶךְ à trois reprises dans le corpus isaïen<sup>457</sup>. Plus fréquent que נְחִיבָה, מְסֻלָּה figure notamment en Is 59,7<sup>458</sup>. Comme le substantif précédent, il est associé à הַדֶּרֶךְ à trois reprises<sup>459</sup>.

Le même vocabulaire relatif à la reconstruction se retrouve en Is 61,4 :

וּבְנוּ חֲרֻבוֹת עוֹלָם שְׂמֵמוֹת רְאשֵׁי יָמֵיהֶם וְחִדְּשׁוּ עָרֵי חָרֵב שְׂמֵמוֹת דָּוָר וְדָוָר  
 « Et ils rebâtiront les ruines du passé, ils relèveront les désolations faites aux anciens  
 Et ils restaureront les villes en ruines, les désolations d'âge en âge. »

<sup>450</sup> Is 42,16 ; 43,16 ; 58,12 ; 59,8.

<sup>451</sup> BLENKINSOPP J., p.176, n. s.

<sup>452</sup> BDB, p.683, n°6413.

<sup>453</sup> KOOLE J.L., p.153.

<sup>454</sup> KOOLE J.L., p.154.

<sup>455</sup> BONNARD P.E., p.318, note 1.

<sup>456</sup> Is 2,3 ; 3,12 ; 26,7.8 ; 30,11 ; 33,8 ; 40,14 ; 41,3.

<sup>457</sup> Is 2,3 ; 30,11 ; 40,14.

<sup>458</sup> מְסֻלָּה est un terme isaïen avec neuf occurrences sur les seize que comporte le texte hébreu (Is 7,3 ; 11,16 ; 19,23 ; 33,8 ; 36,2 ; 40,3 ; 49,11 ; 59,7 ; 62,10).

<sup>459</sup> Is 40,3 ; 49,11 ; 62,10.

## Analyse comparative TM/1QIs<sup>a</sup>.

En ce qui concerne les différences entre le TM et 1QIs<sup>a</sup>, on retrouve la finale classique en כה qui permet d'identifier la forme 2ms, ici associée à la préposition מן.

La seconde différence porte sur le verbe au poual קָרָא. On s'attendrait à trouver la lettre ו en seconde position comme écriture pleine de la voyelle holem. Le verbe est probablement au qal en 1QIs<sup>a460</sup>. En revanche, 1QIs<sup>a</sup> comporte un verbe au 3cp alors qu'il est au 3ms dans le TM. Cette différence est mentionnée par Kutscher<sup>461</sup>. On peut rapprocher ce verbe du premier verbe du verset qui est lui aussi au 3cp. 1QIs<sup>a</sup> semble ainsi montrer une cohérence supérieure à celle du TM.<sup>462</sup>

Le troisième mot נָרַךְ est un participe présent. 1QIs<sup>a</sup> comporte l'écriture pleine, la lettre ו servant à signaler la voyelle o (holem dans le TM).

Enfin, le quatrième mot, le verbe שׁוּב comporte également l'écriture pleine. 1QIs<sup>b</sup> fait appel au mot מְשׁוּב à la place de מְשׁוּבָב (participe polel ms), forme est attestée seulement en Is 58,12. Ce verbe contient l'idée de « restauration, réparation ».

## Synthèse.

Le texte hébreu fait appel à un vocabulaire courant, mais introduit également des mots rares dans le corpus isaien avec par exemple la référence à des lieux arides (vs 11). Les versets 8 à 11 reprennent des thèmes et des termes présents dans les versets précédents. Ainsi le verset 6 est récapitulé en 9a et le verset 4 en 9b.

Le verset 9a révèle une structure de type aba'b', pour illustrer un aspect de l'omniscience divine avec la question du peuple et la réponse de Dieu (simultanéité de la demande et de la réponse, voire antécédence de la réponse).

Comme dans les versets précédents, l'emploi de synonymes pour décrire une même réalité correspond à une intensification, une accentuation de la perspective. C'est le cas au verset 10 avec la désignation de l'obscurité (חֹשֶׁךְ et אֲפֶלְאָה) et de la lumière (אֹרֶךְ et צְהָרִים).

Le texte comporte des jeux de mots avec le double sens du verbe עָנָה (vs 9a et 3a), ou encore du substantif נִפְשׁ (vs 10). Nous avons insisté sur les problèmes de traduction, liés aux différents sens de ce dernier terme. La traduction du verbe פּוֹק fait également l'objet de difficultés (10a).

Le substantif מוֹטָה intervient pour la troisième fois (vs 9b) et constitue une reprise de 6bc.

Enfin, le texte de 1QIs<sup>a</sup> se présente comme plus structuré, notamment au niveau du verset 12, avec la reprise de la troisième personne (mp).

---

<sup>460</sup> KOOLE J.L., p.153.

<sup>461</sup> KUTSCHER E.Y., p.402.

<sup>462</sup> La forme passive comporte des altérations variées en 1QIs<sup>a</sup>. La forme קָרָא du TM est ainsi écrite יקראו (Is<sup>a</sup> 48,8) ; וקראו (Is<sup>a</sup> 48,12 ; 61,3 ; 62,2) et קרא (Is<sup>a</sup> 65,1). (REYMOND E.D., n.141 p.192)

Nous abordons maintenant l'étude du texte de la LXX.

## 1.2. La Septante.

8	τότε ῥαγήσεται πρόϊμον τὸ φῶς σου καὶ τὰ ἰάματά σου ταχὺ ἀνατελεῖ καὶ προπορεύεται ἔμπροσθέν σου ἢ δικαιοσύνη σου καὶ ἡ δόξα τοῦ θεοῦ περιστελεῖ σε	<i>Alors éclatera de façon précoce ta lumière Et ta guérison apparaîtra rapidement Et marchera devant toi ta justice Et la gloire de Dieu t'enveloppera.</i>
9	τότε βοήση καὶ ὁ θεὸς εἰσακούσεταιί σου ἔτι λαλοῦντός σου ἔρει ἰδοὺ πάρεμι ἐὰν ἀφέλης ἀπὸ σοῦ σύνδεσμον καὶ χειροτονίαν καὶ ῥῆμα γογγυσμοῦ	<i>Alors tu crieras et Dieu t'entendra Quand tu parles encore, il dira : voici, je suis présent. Si tu éloignes de toi lien, main tendue et parole de murmure</i>
10	καὶ δῶς πεινῶντι τὸν ἄρτον ἐκ ψυχῆς σου  καὶ ψυχὴν τεταπεινωμένην ἐμπλήσης τότε ἀνατελεῖ ἐν τῷ σκότει τὸ φῶς σου καὶ τὸ σκότος σου ὡς μεσημβρία	<i>Et si tu donnes à celui qui a faim le pain de ta personne Et si tu rassasies une personne humiliée Alors apparaîtra dans l'obscurité ta lumière Et ton obscurité [sera] comme [le] milieu du jour.</i>
11	καὶ ἔσται ὁ θεός σου μετὰ σοῦ διὰ παντός καὶ ἐμπλησθήσῃ καθάπερ ἐπιθυμεῖ ἡ ψυχὴ σου καὶ τὰ ὀστᾶ σου πιαυθήσεται καὶ ἔσῃ ὡς κήπος μεθύων καὶ ὡς πηγὴ ἣν μὴ ἐξέλιπεν ὕδωρ καὶ τὰ ὀστᾶ σου ὡς βοτάνη ἀνατελεῖ καὶ πιαυθήσεται καὶ κληρονομήσουσι γενεὰς γενεῶν	<i>Et ton Dieu sera avec toi toujours. Et tu seras rassasié comme [le] désire ton âme. Et tes os seront fécondés. Et tu seras comme un jardin inondé, et comme une source dont l'eau ne cesse [de couler]. Et tes os comme une herbe pousseront, seront fécondés et recevront en héritage de générations en générations.</i>
12	καὶ οἰκοδομηθήσονταιί σου αἱ ἔρημοι αἰῶνιοι καὶ ἔσται σου τὰ θεμέλια αἰῶνια γενεῶν γενεαῖς καὶ κληθήσῃ οἰκοδόμος φραγμῶν καὶ τοὺς τρίβους τοὺς ἀνά μέσον παύσεις	<i>Et seront construits tes déserts éternels Et tes fondations seront éternelles, de générations en générations, Et tu seras appelé « architecte des murs » et les sentiers au milieu [des ruines] tu feras disparaître.</i>

### Approche statistique.

Le texte grec comporte cent quarante six mots dont vingt-neuf verbes, trente-quatre substantifs et trois adjectifs. Trois verbes (προπορεύομαι, περιστέλλω et πιαίνω), trois substantifs (γογγυσμός, θεμέλιον et οἰκοδόμος) et un adjectif (πρόϊμος) constituent des hapax isaïens. Les autres mots correspondent à des particules, des articles ou encore à des pronoms. La conjonction καί intervient à dix-huit reprises (soit douze pour cent des mots du texte).

### Analyse syntaxique.

Le texte est structuré par la présence de particules. Les versets 8a, 9a et 10b sont introduits par l'adverbe de temps τότε. Le verset 9b fait appel au génitif absolu avec λαλοῦντός σου. La tournure ἔτι + participe est fréquente dans la LXX, pour mettre en évidence une succession immédiate de discours avec λαλέω<sup>463</sup>. Le verset 9b comporte une proposition conditionnelle introduite par la conjonction de subordination ἐάν. La protase se poursuit au verset 10a. Le

<sup>463</sup> Par exemple, Gn 29,9 ; 1R 1,42 ; 2R 6,33 ; Job 1,16.17.18 ; Dn 9,21...

début de l'apodose, marqué par l'ajout de τότε, intervient en 10b. On peut considérer qu'elle se prolonge par une suite de propositions indépendantes coordonnées par la particule και. Enfin, le verset 12 comporte une structure parallèle (12a/12b) avec conjonction και + verbe au futur passif (3p) + pronom personnel (2sg) + article défini (np) + substantif (np) + adjectif αιώνιος (np).

καὶ οἰκοδομηθήσονται σου αἱ ἔρημοι αἰώνιοι  
καὶ ἔσται σου τὰ θεμέλια αἰώνια

L'adjectif possessif σου dépend de αἱ ἔρημοι αἰώνιοι dans le premier stique et de τὰ θεμέλια αἰώνια dans le second. Cette position inhabituelle, devant le groupe de mots auxquels il se rapporte, permet une accentuation, avec mise en relief de la structure<sup>464</sup>.

Analyse morphologique et lexicale.

Verset 8.

Analyse des verbes.

Le texte comporte quatre verbes, dont deux constituent des hapax isaiens.

Le verbe ῥαγήσεται (indicatif futur passif 3s), possède le sens d'« éclater ». Il se retrouve à huit reprises dans l'ensemble du corpus isaien<sup>465</sup>. L'accent est mis sur le caractère soudain, mais aussi inattendu et visuel de l'évènement. C'est la lumière qui se manifeste ainsi. L'aspect subit est renforcé par l'utilisation de l'adjectif πρόϊμος, hapax isaien. Cet adjectif, rare dans la LXX, est utilisé par exemple pour caractériser une pluie soudaine, comme en Jl 2,23, où il est associé au substantif ὑετός. On retrouve le verbe ῥήγνυμι en Is 49,13 ; 52,9 ; 54,1, employé à l'impératif actif, associé à un contexte audiophonique. En Is 35,6, le sujet du verbe n'est pas la lumière, mais l'eau (ὕδωρ).

Le verbe ἀνατελεῖ (indicatif futur actif 3s) se retrouve trois fois en Is 58 (58,8.10.11). Il évoque l'idée d'irruption, de surgissement.

Le verbe προπορεύεται (indicatif futur moyen 3s), hapax isaien, est rarement utilisé avec pour sujet une réalité abstraite telle que δικαιοσύνη. On retrouve cependant cet emploi en Ps 84,14 avec le même substantif ou encore en Ps 88,15 avec pour sujet ἔλεος (pitié) et ἀλήθεια (vérité). Dans la geste exodale, il intervient à cinq reprises<sup>466</sup>. En Ex 14,19, il a pour sujet l'ange du Seigneur, qui ainsi ouvre la route au peuple.

Le verbe περιστελεῖ (indicatif futur actif 3s) accompagné du pronom personnel σε (2as) ne figure qu'à cinq reprises dans la LXX<sup>467</sup>. Si le sens de ce verbe exprime l'enveloppement, la protection, le soutien, il peut aussi être traduit par vêtir<sup>468</sup>. Le choix de ce dernier sens permet d'établir un parallèle avec le verset précédent, dans lequel il est question pour le peuple de vêtir (περιβάλλω) celui qui est nu. Mais ici, c'est Dieu lui-même qui fournit un « vêtement glorieux » à l'homme. Le vêtement est alors la gloire même de Dieu.

<sup>464</sup> FUNK R.W., §473, n. 1.

<sup>465</sup> Is 5,27 ; 33,23 ; 35,6 ; 49,13 ; 52,9 ; 54,1 ; 58,8 ; 59,5.

<sup>466</sup> Is 14,19 ; 32,1.23.34 ; 33,14.

<sup>467</sup> To 12,13 ; Si 38,16 ; Sg 16,10 ; Is 58,8 et Ez 29,5.

<sup>468</sup> CHANTRAINE P., p.1050.

## Analyse des substantifs.

Le substantif φῶς (nns) accompagné de l'article défini τό (nns) et de l'adjectif possessif σου (2gs) est fréquent dans la LXX. Employé au sens figuré en tant qu'attribut humain, il est mis en parallèle avec le mot δικαιοσύνη. Les deux substantifs sont sujets d'un verbe de mouvement, respectivement ῥαγήσεται et προπορεύεται.

Le substantif ἰάματα (nnp), accompagné de l'article défini τά (nnp) et de l'adjectif possessif σου (2gs), est peu fréquent dans la LXX (neuf occurrences<sup>469</sup>). D'autres mots de la même famille, appartenant au vocabulaire médical, sont plus utilisés comme le verbe ἰάομαι ou encore le substantif ἴασις. Le substantif neutre pluriel, employé comme un collectif, est ici sujet d'un verbe au singulier. Le sens de ce mot est « guérison », plus rarement « cicatrisation » ou « rétablissement ».

Le substantif δόξα (nfs), accompagné de l'article défini ἡ (nfs) est fréquent dans la LXX. A l'image d'un vêtement qui constitue « une enveloppe externe », la gloire de Dieu n'est pas transmissible en tant que telle à l'homme, elle demeure un attribut divin, au même titre que la sainteté.

Le substantif θεοῦ (gms), accompagné de l'article défini τοῦ (gms), peut paraître surprenant. L'expression ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ne figure qu'en Is 58,8. En effet, dans le corpus isaïen, le substantif δόξα est plus fréquemment associé à κυρίου<sup>470</sup>. En revanche, c'est cependant bien du Dieu personnel, du Dieu d'Israël dont il s'agit. Cette identification s'impose avec l'association à la gloire.

Verset 9.

## Analyse des verbes.

Le texte grec comporte six verbes qui appartiennent au vocabulaire courant.

Le verbe βοήση (indicatif futur moyen 2s), est fréquent dans le corpus isaïen. Le sens du verbe βοάω correspond à « pousser un cri, appeler à grand cri ». Le verset 9a est à rapprocher du verset 1 dans lequel est employé le verbe préfixé ἀναβοάω. En revanche, il ne s'agit pas ici d'une « forme intensive ».

Le verbe εἰσακούσεταιί (indicatif futur moyen 3s) se construit avec le génitif, ici σου (pronom personnel 2s). εἰσακούω figure à dix reprises dans le corpus isaïen, avec Dieu pour sujet dans cinq cas<sup>471</sup>. Formé sur la racine ἀκούω avec le préfixe εἰς, il intègre l'idée d'une réponse positive. Par extension, le verbe peut alors prendre le sens d'obéir. Ce sens, inapproprié ici compte tenu du sujet du verbe, c'est plutôt l'idée d'une écoute attentive et bienveillante qui s'exprime. Enfin, en Is 19,22, le verbe est associé à ἰάομαι. Or, la guérison (ἴαμα) est évoquée au verset précédent. La demande du peuple est maintenant exaucée, ce que confirme la suite du verset.

<sup>469</sup> 2Ch 36,16 ; Qo 10,14 ; Sg 11,4 ; 16,9 ; Is 26,19 ; 58,8 ; Jr 26,11 ; 37,17 ; 40,6.

<sup>470</sup> Is 24,14.15 ; 26,10 ; 35,2 ; 40,5 ; 60,1.

<sup>471</sup> Is 1,15 ; 19,22 ; 37,4 ; 58,9 ; 59,1.

Le verbe λαλοῦντός (participe présent actif gms), employé comme nous l'avons vu pour mettre en évidence le discours, n'appelle pas de commentaires particuliers.

Le verbe πάρειμι (indicatif présent actif 1s), est peu fréquent dans le corpus isaïen, avec seulement cinq occurrences. Il est ici précédé de la particule présentative ἰδοῦ. La formulation la plus courante pour exprimer la présence divine fait appel au verbe εἰμί, avec ἐγώ εἰμι. On retrouve cependant les deux verbes en Is 52,6. Une autre formulation, ἰδοὺ ἐγώ, est aussi possible<sup>472</sup>. Enfin, on trouve à deux reprises ἰδοῦ εἰμι (Is 6,8 ; 65,1).

Le verbe ἀφέλης (subjonctif aoriste actif 2s), est utilisé pour exprimer l'idée d'éloignement, de séparation. Il est ici construit avec la préposition ἀπό suivie du génitif σου (2s).

#### Analyse des substantifs.

A l'exception des substantifs θεός et ῥῆμα qui appartiennent au vocabulaire courant, les autres termes constituent des hapax isaïens, voire de la LXX.

L'expression du nom divin fait appel, comme au verset précédent, au substantif θεός.

On retrouve le hapax isaïen σύνδεσμον déjà rencontré au verset 6, avec le sens de lien.

Le substantif χειροτονίαν (afs) constitue un hapax de la LXX. Il possède le sens « d'action de tendre la main »<sup>473</sup>. Par extension, il a le plus souvent le sens de « vote à main levée, élection, suffrage ». A l'inverse de ce qui est entendu dans le contexte immédiat de notre verset, le terme ne revêt alors aucune connotation négative.

Le substantif ῥῆμα (ans), fréquent dans la LXX et dans le corpus isaïen (quinze occurrences<sup>474</sup>), n'appelle pas de commentaires particuliers. On peut mentionner que le terme le plus fréquent pour exprimer l'idée de parole est λόγος (rapport de 3/1). Les deux substantifs sont parfois associés au niveau des mêmes versets<sup>475</sup>.

Le substantif γογγυσμοῦ (gms), rare dans la LXX (treize occurrences), constitue un hapax isaïen. Il se retrouve notamment dans le livre de l'Exode<sup>476</sup>, avec le sens de « murmure » (contre le Seigneur). Ici, le sens est également celui d'une parole d'accusation, comme en Ex 16,7.

Verset 10.

#### Analyse des verbes.

Le texte grec compte cinq verbes, dont trois (πεινάω, ταπεινώω, ἀνατέλλω) figuraient déjà dans les versets précédents.

<sup>472</sup> Is 13,17; 28,16; 29,14; 37,7; 38,5.8; 43,19; 65,17.18; 66,12.

<sup>473</sup> BAILLY M.A., p 2132.

<sup>474</sup> Is 8,20 ; 14,21 ; 15,1 ; 16,13, 17,1 ; 22,1 ; 29,11 ; 38,7 ; 40,8 ; 42,16 ; 44,26 ; 55,11 ; 58,9 ; 59,21 ; 66,5.

<sup>475</sup> Is 29,11 ; 66,5.

<sup>476</sup> Ex 16, 7.8[bis].9.12.

Le verbe δῶς (subjonctif aoriste actif 2s), appartient au vocabulaire courant et n'appelle aucun commentaire particulier.

C'est la seconde occurrence du verbe πεινάω Is 58. Nous l'avons déjà rencontré au verset 7. πεινῶντι (participe présent actif dms) exprime la même idée de manque, de faim.

Le verbe τεταπεινωμένην (participe parfait passif afs) correspond à la troisième occurrence du verbe ταπεινόω en Is 58.

Le verbe ἐμπλήσης (subjonctif aoriste actif 2s) traduit l'idée de combler un manque, de remplir, de saturer, qu'il s'agisse d'une personne ou d'un lieu. En Is 33,5, il est question de remplir Jérusalem de droit et de justice (ἐνεπλήσθη Σιων κρίσεως καὶ δικαιοσύνης) En Is 11,9, c'est la terre entière qui est remplie de la connaissance du Seigneur (ἐνεπλήσθη ἡ σύμπασα τοῦ γινῶναι τὸν κύριον). Dans les deux cas, il est question de réalités abstraites. Ici, il est à noter que le verbe ἐμπίπλημι n'a pas de complément d'objet direct. Il est seulement question de combler une personne humiliée. Le second sens du verbe est celui de rassasier. Ce sens convient bien aussi car il traduit une idée d'abondance voire de surabondance.

Le verbe ἀνατελεῖ (indicatif futur actif 3s) se retrouve pour la seconde fois dans ce chapitre. Il a maintenant pour sujet la lumière et prend le sens de « se lever ».

#### Analyse des substantifs.

A l'exception du substantif μεσημβρία, les autres termes appartiennent au vocabulaire courant du corpus isaïen.

Le substantif ἄρτον (ams), accompagné de l'article défini τὸν (ams) n'appelle pas de commentaire particulier. S'il est habituellement traduit par pain, il peut désigner la nourriture au sens large.

Si le substantif ψυχή est fréquent dans ce chapitre, il est difficile à traduire ici. Une traduction récente retient « du fond de ton âme », pour rendre le sens de l'expression ἐκ ψυχῆς σου<sup>477</sup>. La préposition ἐκ, construite avec le génitif, évoque l'idée d'un mouvement de l'intérieur vers l'extérieur qui autorise cette traduction. En revanche, cette option exprime une intention théologique, avec l'affirmation d'un désir profond. Enfin, il faut encore mentionner que les auteurs ont pris l'option de traduire toutes les occurrences du substantif ψυχή par « âme ».

Si l'obscurité est désignée à deux reprises par le seul substantif σκότος, le substantif μεσημβρία correspond à une autre manière de traduire l'idée d'une lumière éclatante, contrastant avec les ténèbres. Ce substantif se retrouve seulement à trois reprises dans le corpus isaïen<sup>478</sup>.

---

<sup>477</sup> LE BOULLUEC A., LE MOIGNE P. *Vision que vit Isaïe*, p.129.

<sup>478</sup> Is 18,4 ; 58,10 ; 59,10.

Verset 11.

### Analyse des verbes.

Le verset comporte neuf verbes conjugués et un participe présent. A l'exception de *πιαίνω* et *μεθύω*, ils appartiennent au vocabulaire courant du corpus isaïen.

Le verbe *εἰμί* figure à deux reprises dans ce verset avec *ἔσται* (indicatif futur moyen 3s) et *ἔσῃ* (indicatif futur moyen 2s). Il n'appelle aucun commentaire particulier.

Le verbe *ἐμπίπλημι* était déjà présent au niveau du verset précédent. La forme *ἐμπλησθήσῃ* (indicatif futur passif 2s) se retrouve seulement à trois fois reprises dans la LXX<sup>479</sup>, l'agent implicite étant Dieu (passif théologique).

Le verbe *ἐπιθυμῶ* (indicatif présent actif 3s) intervient pour la troisième fois dans ce chapitre. Comme au verset 2, il est utilisé pour exprimer le désir. Il est possible d'envisager que le traducteur ait délibérément choisi le même verbe qu'en Is 58,2, pour mettre en relation les versets créant ainsi une sorte d'inclusion. Une autre hypothèse serait d'y voir une intention théologique de l'auteur, qui mettrait ainsi l'accent sur une âme rassasiée de bienfaits.

La forme *πιαιθήσεται* (indicatif futur passif 3s) constitue un hapax de la LXX. A l'exception du double emploi en Is 58,10, le verbe *πιαίνω* figure seulement à six reprises dans la LXX<sup>480</sup>. Ce verbe, qui signifie « rendre gras », peut avoir par extension le sens de « féconder » (la terre). Théodoret de Cyr voit dans la double valeur de ce verbe « engraisser, fortifier » (au sens propre) et « réjouir » (au sens figuré), la possibilité de passer de la joie morale à la joie physique dont témoigne un corps plein de santé<sup>481</sup>. Enfin, selon Koole, l'emploi de ce verbe fait probablement écho à Pr 15,30<sup>482</sup>, où figure *φήμη δὲ ἀγαθὴ πιαίνει ὀστέα* (une bonne nouvelle fortifie les os).

Le verbe *μεθύω* figure à cinq reprises dans l'ensemble du corpus isaïen<sup>483</sup>. La forme *μεθύων* (participe présent actif nms) se retrouve à huit reprises dans la LXX (sur les douze occurrences du verbe). Ce verbe est utilisé pour exprimer l'idée d'enivrement (Is 19,14 ; 24,20 ; 28,1). Par extension, il peut aussi signifier être inondé, mouillé, trempé. Il traduit ainsi l'idée d'imprégnation.

Le verbe *ἐξέλιπεν* (indicatif aoriste actif 3s) possède le sens de « cesser, disparaître, faire défaut ». Il a ici pour sujet l'eau, comme en Gn 8,13 ; 21,15 ; Is 19,5.6...

Le verbe *ἀνατελεῖ* (indicatif futur actif 3s), n'appelle pas de commentaire particulier. Il a pour sujet un substantif neutre au pluriel. C'est la troisième occurrence de ce verbe qui avait pour sujet la guérison au verset 8 et la lumière au verset 10 avec le sens de « faire se lever, faire apparaître, faire jaillir ». Il prend ici le sens de « pousser » (cf. Gn 2,5). On retrouve la même formulation en Is 66,14 (*τὰ ὀστέα ὑμῶν ὡς βοτάνη ἀνατελεῖ*).

<sup>479</sup> Dt 8,10 ; 27,7 et Is 58,11.

<sup>480</sup> Ps 19,4 ; 64,13 ; Prov 15,30 ; Si 26,13 ; Ez 17,8.10.

<sup>481</sup> SC n° 315, p.220-221, n. 1.

<sup>482</sup> KOOLE J.L., p.149.

<sup>483</sup> Is 19,14 ; 24,20 ; 28,1 ; 51,21 ; 58,11.

## Analyse des substantifs.

Comme dans les versets précédents (Is 58,8.9), Dieu est désigné par le substantif θεός.

Les autres substantifs sont peu fréquents dans le corpus isaïen, mais appartiennent au vocabulaire courant. A l'exception d'un emploi en Is 1, le substantif κήπος (nms) se retrouve à quatre reprises dans le trito-Isaïe<sup>484</sup>. Il évoque un lieu d'exubérance végétale représenté par le jardin. Le substantif ὄστᾶ (nnp), accompagné de l'article défini τὰ (nnp) et de l'adjectif possessif σου (g2s) compte seulement trois occurrences dans le corpus isaïen<sup>485</sup>. Le substantif πηγὴ (nfs) se retrouve seulement à cinq reprises<sup>486</sup>. Enfin, le substantif βοτάνη (nfs) n'intervient qu'à quinze reprises dans la LXX, avec deux occurrences dans le Trito-Isaïe (Is 58,11 ; 66,14). A l'exception d'ὄστειον, ces termes sont en lien étroit avec le milieu végétal. Seule une irrigation constante permet la croissance de la végétation, la fertilité de la terre. Les deux éléments comparateurs, le jardin et la source, sont également complémentaires. En effet, le jardin évoque la terre sur laquelle poussent les plantes et la source, l'eau qui abreuve cette même terre. Si la comparaison avec un jardin bien irrigué possède une tonalité positive, il n'en est pas de même dans d'autres passages du corpus isaïen, dans lesquels le jardin évoque le lieu du culte idolatrique (Is 65,3)<sup>487</sup>.

L'expression γενεὰς γενεῶν intervient à trois reprises dans le corpus isaïen (Is 34,17 ; 51,8 ; 58,11). Elle se retrouve sous une forme légèrement différente dans le verset suivant, comme en Is 60,15.

On peut encore mentionner que si l'adverbe καθάπερ, utilisé pour exprimer la comparaison, est fréquent dans la LXX, il constitue un hapax isaïen. La comparaison fait le plus souvent appel à ὡς, comme dans la suite du verset.

Verset 12.

## Analyse des verbes.

Le texte grec comporte quatre verbes, dont seul le dernier est à la forme active.

Le verbe οἰκοδομηθήσονται (indicatif futur passif 3p), est présent à quinze reprises dans le corpus isaïen, dont six fois dans le Trito-Isaïe<sup>488</sup>. A l'exception du pronom personnel σου, la même forme, avec le même sujet, se retrouve en Ez 36,33 avec οἰκοδομηθήσονται αἱ ἔρημοι. Enfin, en Is 61,4, la formulation fait appel à la voie active, avec οἰκοδομήσουσιν ἐρήμους αἰωνίας.

On retrouve la forme ἔσται (indicatif futur moyen 3s) du verbe être, comme au verset précédent. Avec cent trente quatre occurrences dans le corpus isaïen (quatorze dans le trito-Is), on peut alors se demander si le traducteur a une préférence pour de telles formes...

<sup>484</sup> Is 1,29 ; 58,11 ; 61,11 ; 65,3 et 66,17.

<sup>485</sup> Is 38,13 ; 58,11bis ; 66,14.

<sup>486</sup> Is 12,3 ; 35,7 ; 41,18 ; 49,10 ; 58,11.

<sup>487</sup> LE BOLLUEC A., LEMOIGNE P. Vision que vit Isaïe, p.333.

<sup>488</sup> Is 58,12 ; 60,10 ; 61,4 ; 65,21.22 et 66,1.

La forme κληθήση (indicatif futur passif 2s) du verbe καλέω ne se trouve que dans le seul corpus isaïen<sup>489</sup>. A l'exception d'Is 48,8, la tonalité est positive et intéresse la ville de Jérusalem. Ici, il est question du peuple ou éventuellement d'une personne particulière au sein du peuple, mais que rien alors ne permet d'identifier.

Le verbe παύσεις (indicatif futur actif 2s) est employé ici avec un accusatif de choses (τοὺς τριβούς), avec le sens de « faire disparaître ». Fréquent dans le proto-Is (treize occurrences<sup>490</sup>), il ne figure qu'à deux reprises dans le Trito-Is, dans ce verset et en Is 57,10. L'emploi du verbe παύω oriente vers une initiative de l'architecte, consistant à reconstruire les murs et à faire disparaître les éventuels sentiers qui persisteraient entre les ruines pour en faire des rues. Cependant, il n'est pas impossible que la disparition des chemins ait un autre objectif, celui d'empêcher la progression d'éventuels envahisseurs. Nous reviendrons sur ce point.

#### Analyse des substantifs.

A l'exception des substantifs οἰκοδόμος et φραγμός, les termes appartiennent au vocabulaire courant du corpus isaïen.

Le substantif ἔρημοι (nfp) accompagné de l'article défini αἱ (nfp) et de l'adjectif possessif σου (2gs) figure à sept reprises dans le Trito-Isaïe<sup>491</sup>. La référence au désert évoque l'aridité, la sécheresse, une zone inhospitalière qui contraste fortement avec le jardin bien irrigué du verset précédent.

L'expression γενεῶν γενεαῖς, est reprise du verset 11.

Le substantif οἰκοδόμος (nms) employé à dix reprises dans la LXX et dont le sens est « bâtisseur », « architecte » n'appelle pas de commentaire particulier. Il s'agit cependant d'un hapax isaïen.

Le substantif φραγμῶν (gmp) qui se retrouve à vingt et une reprises dans la LXX, possède le sens de « mur ». Il est rare dans le corpus isaïen avec seulement trois occurrences<sup>492</sup>.

Le substantif τρίβους (amp) accompagné de l'article défini τοὺς (amp) est fréquent dans la LXX. Il possède un sens concret (chemin, ruelle) et intervient à neuf reprises dans le corpus isaïen<sup>493</sup>. Il répond au substantif ὁδός du verset 2.

#### Synthèse.

Comme dans les versets précédents, le texte comporte des mots rares dans le corpus isaïen, voire des hapax. C'est le cas au verset 8 avec l'adjectif πρόϊμος et les verbes προπορεύομαι et περιστέλλω. Au verset 9, ce sont les substantifs σύνδεσμος, γογγυσμός et χειροτονία qui constituent des hapax isaïens, voire même un hapax de la LXX pour χειροτονία. Au verset 11, la forme πιαυθήσεται est un hapax de la LXX et l'adverbe καθάπερ un hapax isaïen.

<sup>489</sup> Is 1,26 ; 48,8 ; 58,12 ; 60,14 ; 62,4 ; 62,12.

<sup>490</sup> Is 1,16.24 ; 10,25 ; 16,10 ; 24,8(ter).11.13 ; 26,10 ; 32,10 ; 33,8 ; 38,20.

<sup>491</sup> Is 58,12 ; 61,4 (x2) ; 62,4 ; 63,13 et 64,9 (bis).

<sup>492</sup> Is 5,2.5 ; 58,12.

<sup>493</sup> Is 3,12 ; 30,11 ; 40,3 ; 42,16 ; 43,16 ; 49,9.11 ; 58,12 ; 59,8.

Le rédacteur alexandrin fait appel à des figures de style. C'est, par exemple, le cas avec la reprise du verbe ἐπιθυμέω présent en Is 58,2 au verset 11, qui crée une inclusion ou encore avec le double emploi de l'adjectif αἰώνιος (Is 58,12).

Nous en venons maintenant aux traditions textuelles de la Vetus latina.

### 1.3. La Vetus latina.

Verset 8.

X	Tunc erumpet temporanum lumen tuum et vestimenta tua cito orientur et praeibit ante te iustitia et claritas dei circumdabit te
K	Tunc erumpet temporanum lumen tuum et vestimenta tua cito orientur et praeibit ante te iustitia et claritas dei circumdabit te
E	Tunc erumpet temporaneum lumen tuum et sanitates tuae cito orientur et praeibit ante te iustitia et maiestas dei circumdabit te
O	Tunc erumpet matutinum lumen tuum et sanitates tuae cito orientur et praeibit in conspectu tuo iustitia tua et gloria dei circumdabit te

Verset 9.

X	Tunc exclamas et deus exaudiet te cum adhuc loqueris dicet ecce adsum si abstuleris a te nodum et suadelam malorum et verbum murmurationis
K	Tunc exclamabis et deus exaudiet te dum adhuc loqueris dicet ecce adsum
E	Tunc clamabis et dominus exaudiet te dum adhuc loqueris dicit ecce adsum si auferas a te vinculum iniquitatis et obligationem et verbum murmurationis
O	Tunc clamabis et deus exaudiet te adhuc loquente te dicet ecce adsum si abstuleris a te colligationem et ordinationem et verbum murmurationis

Verset 10.

X	Et dederis esurienti panem ex animo
E	Et des esurienti panem tuum ex animo et animam humiliatam satiaveris tunc orietur tibi in tenebris lumen et tenebrae tibi erunt ut meridies
O	Cum dederis esurienti panem tuum ex animo tuo et animam humiliatam saturaveris tunc orietur in tenebris lumen tuum et tenebrae tuae erunt sicut meridies

Verset 11.

E	Et erit deus tuus tecum semper et satiaberis prout desiderat anima tua et ossa tua pinguescent et erunt sicut hortus ebrius et sicut fons cui non deficit aqua
O	Et erit deus tuus tecum semper et impleberis sicut desiderat anima tua et ossa tua pinguescent et erunt sicut hortus ebrius et sicut fons cui non deficiet aqua <i>et ossa tua quasi herba orientur et (in)pinguescent et hereditate possidebunt in generatione(s) (et generationes)</i>

Verset 12.

E	Et aedificabuntur deserta tua et erunt fundamenta tua aeterna in saecula saeculorum
O	Et aedificabuntur tibi deserta a saeculo et erunt fundamenta tua sempiterna in generationes et generationes et vocaberis aedificator maceriae et semitas in medio quiescere facies

### Approche statistique.

Seules les traditions textuelles E et O intéressent l'ensemble des versets 8 à 12. La tradition X ne comporte que les versets 8 à 10 et la tradition K ne comprend que les versets 8 et 9. Cette constatation explique déjà en partie les écarts observés dans l'approche statistique. En effet, le texte X comporte quarante-neuf mots, la tradition K trente-deux et les textes E et O respectivement cent cinq et cent vingt et un mots (voire de cent trente quatre à cent trente six pour les variantes longues de la tradition O).

### Analyse syntaxique.

L'analyse syntaxique met en évidence des différences plus ou moins importantes entre les traditions textuelles.

Les versets 8 et 9 sont introduits par l'adverbe de temps *tunc*, ce qui crée un parallélisme structural. Le verset 8 comporte quatre propositions indépendantes, coordonnées par la conjonction *et*.

Les traditions textuelles présentent des différences au niveau du premier stique du verset 9. Si les quatre textes sont en accord sur les deux premières propositions indépendantes coordonnées par *et*, la tradition O fait appel à un participe présent *loquente*, là où les autres traditions retiennent un verbe au futur (2s). A l'exception de la tradition K (incomplète), les trois témoins textuels (X, E et O) font appel à une proposition conditionnelle introduite par *si*, au niveau du second stique du verset.

Au niveau du verset 10, la tradition textuelle O comporte la particule introductive *cum* (+ subjonctif), alors que les traditions X et E font simplement appel à la conjonction de coordination *et*, suivant en cela le texte grec qui emploie *καί*. Les textes E et O comportent l'adverbe de temps *tunc* au début du second stique du verset. Les deux traditions font cependant l'objet d'une formulation différente, avec le recours au pronom personnel *tibi* pour le texte E, alors que le texte O retient l'adjectif possessif.

Dans les deux traditions textuelles (E et O), le verset 11 est relié au verset précédent par la conjonction *et*. La syntaxe est superposable avec une première proposition indépendante suivie d'une proposition principale avec une comparative introduite par *prout* (E) et par *sicut* (O). En 11b, le comparateur est introduit à deux reprises par *sicut*. Le second comparateur comporte une proposition relative introduite par *cui* (dms) qui a pour antécédent le substantif *fons*. La variante de la tradition O qui intègre la leçon longue comporte une formulation comparative qui fait appel à *quasi*. Les trois verbes ont le même sujet. Les propositions sont coordonnées par la conjonction *et*.

La syntaxe du premier stique du verset 12 est identique dans les traditions E et O. Elle fait appel à deux propositions indépendantes coordonnées par la conjonction *et*. Dans la première proposition, le verbe est au passif. Seule la tradition O comporte la totalité du verset. Les deux dernières propositions sont aussi coordonnées par *et*. Dans la première proposition indépendante, le verbe est au passif, alors que la seconde proposition fait appel à la voie active.

## Analyse morphologique et lexicale.

### Verset 8.

Les différentes traditions textuelles sont très proches. Les divergences portent essentiellement sur la traduction du substantif ἵαμα et l'expression de la manifestation divine. Enfin, des différences mineures portent sur l'expression de la temporalité. Les textes X et K comportent *temporanum*. L'adjectif *temporaneum* (qui se produit à temps, au bon moment) figure dans le texte E. Le rédacteur du texte O retient l'adjectif *matutinum* (nns).

### Analyse des verbes.

Les différentes traditions textuelles sont en accord sur les verbes (mode, temps, voie et personne), avec l'emploi de l'indicatif futur. Au niveau du premier stique du verset, le verbe *erumpet* (éclater au grand jour) a pour sujet la lumière et le verbe *orientur* (se produire, débiter) a pour sujet un substantif au pluriel.

Le premier verbe du second stique *praeibit* (précéder) exprime le déplacement, le mouvement. Il a pour sujet le substantif *iustitia* (nfs) accompagné (O) ou non (X, K, E) de l'adjectif possessif *tua*. Si les textes X, K et E comportent l'expression courante *ante te* (devant toi), le texte O fait appel à *in conspecto tuo*, (in + ablatif) qui intègre une notion d'attractivité (attirer le regard). Le dernier verbe du verset a le sens d'« entourer ». Cependant, la « gloire divine » va au-delà du simple fait d'entourer, elle exerce une action efficace d'unification et de protection. Enfin, tous les textes comportent le pronom personnel *te* (ams), qui désigne le peuple.

### Analyse des substantifs.

Les textes X et K comportent *vestimenta tua* (nnp), qui correspond à « vêtement », « habit », probablement en lien avec une lecture erronée du texte grec ou avec une version comportant le substantif (ἰμάτια) comme sujet du verbe *orientur*. Les textes E et O font appel au substantif *sanitates* (nfp). Ce terme, plus cohérent avec le sens du texte, peut être traduit par « santé »<sup>494</sup>. Il est alors question de la restauration de la santé. Cette métaphore médicale peut s'entendre dans la mesure où la maladie, considérée comme châtement divin, est une manifestation du péché de l'homme. Le texte comporte alors un parallèle entre la lumière et la santé. Le substantif utilisé dans les textes X et K n'appartient pas au champ lexical médical. En revanche, on ne peut pas écarter une intention rédactionnelle qui mettrait en relation les vêtements dont il est question au premier stique avec la *claritas* prise au sens d'un vêtement divin au second stique. Mais, cette explication ne constitue qu'une hypothèse...

Enfin, toutes les traditions textuelles comportent l'adverbe de manière *cito* (rapidement) pour caractériser la promptitude du retour à la santé ou de l'obtention d'un vêtement.

Les textes X, K et E sont très proches pour le second stique du verset. La seule différence porte sur le substantif employé comme sujet du verbe *circumdabit*. Les textes X et K retiennent *claritas* (nfs) dont le sens est « éclat », « clarté » ou encore « célébrité ». Le texte E privilégie *maiestas* (nfs), dont le sens est « dignité », « grandeur », « majesté ». Ces termes

---

<sup>494</sup> Outre le sens de guérison, cicatrisation, ce terme possède aussi le sens de raison, bon sens. (Gaffiot F., p.1390,)

appartiennent tous au même champ lexical, celui de la lumière, de la puissance manifestée de façon éclatante. S'y rattache aussi la notion de rayonnement. Seul le texte O fait appel à *gloria* (nfs), terme plus théophanique. Dans tous les textes, la désignation divine fait appel au substantif *dei* (gms).

Verset 9.

Toutes les traditions textuelles comportent l'adverbe de temps *tunc* pour introduire le verset. Le second stique du verset est absent de la tradition K.

#### Analyse des verbes.

En ce qui concerne le premier verbe du verset, on retrouve des termes différents, mais appartenant tous au même champ lexical, celui de la demande avec une « composante auditive, sonore ». Si le texte X comporte un verbe au présent (2s), les autres témoins textuels font appel au futur (2s). Les textes X et K emploient respectivement *exclamas* et *exclamabis*, alors que les textes E et O retiennent simplement *clamabis*. Si *exclamo* et *clamo* ont un sens très proche, celui de « crier », « s'écrier », le verbe préfixé introduit une nuance. Le préfixe *ex* est utilisé pour caractériser un mouvement qui s'exerce en direction de l'extérieur. On en reste donc à l'idée que le cri doit être perçu par l'oreille. Or, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, le verbe grec *βοάω* n'est pas préfixé.

Toutes les traditions textuelles s'accordent sur l'emploi du verbe *exaudiet* (indicatif futur actif 3s). Ce verbe possède le sens d'entendre, avec la notion d'une écoute attentive, d'un accueil favorable de la demande. Il intègre une certaine bienveillance.

Enfin, les différentes traditions textuelles comportent le verbe *adsum*, pour objectiver la présence du Seigneur.

En ce qui concerne la seconde partie du premier stique, les traditions textuelles X, K et E sont très proches. Seul le texte X comporte la conjonction *cum*, alors que les textes K et E font appel à *dum*. Le verbe *loqueris* (indicatif présent ou futur moyen 2s) inclut l'idée d'une médiation par la parole. Il peut être traduit simplement par « parler ». Seul le texte E emploie le verbe *dico* au présent. Les autres textes font appel au futur. Le texte O retient *loquente te* (toi parlant) à la place de *loqueris*. Cette formulation constitue un décalque du texte grec qui comporte *λαλοῦντός σου*. Enfin, la présence réelle et efficace du Seigneur est contenue dans l'expression *ecce adsum*.

Au niveau du second stique du verset, seul le texte E retient la forme verbale *aufferas* (subjonctif présent actif 2s), alors que les autres textes comportent *abstuleris* (subjonctif parfait actif 2s). Le verbe contient une notion d'éloignement. Les trois traditions textuelles X, E et O retiennent *a te*, qui confirme et renforce cette idée (préposition *a* + accusatif).

#### Analyse des substantifs.

La désignation divine fait appel *deus* (textes X, K et O), alors que le texte E retient *dominus*. Cette différence peut s'expliquer par deux raisons, qui ne s'excluent pas mutuellement. La première est que le texte que les traducteurs ont en leur possession comporte le substantif grec *θεός*. La seconde peut être liée à une intention théologique particulière, en lien avec l'expression *ecce adsum*.

Au niveau du second stique du verset, les substantifs utilisés dans les textes X, E et O diffèrent, mais appartiennent tous au champ lexical de l'oppression. Le texte X retient *nodum* (qui évoque l'idée du lien serré), *suadelam malorum* (idée de la persuasion négative, calamiteuse) et *verbum mumurationis* (idée de la parole médisante, confuse). Le texte E reprend *vinculum* déjà employé au verset 6, *obligationem* (qui évoque l'obligation, la contrainte) et *verbum murmurationis*. Le texte O fait appel à *colligationem* (idée d'association), *ordinationem* (idée de disposition ordonnée et contraignante, réglementaire) et *verbum murmurationis*.

Verset 10.

Le verset 10 ne figure que dans les traditions textuelles X, E et O. Encore est-il fragmentaire dans le texte X, qui ne comporte que le début du premier stique. Seules des différences mineures existent entre les traditions E et O.

#### Analyse des verbes.

Le verbe *do* intervient dans les trois traditions textuelles, mais sous des formes différentes. Les textes s'accordent sur le mode et la personne du verbe (subjonctif actif 2s), mais divergent sur le temps. Les textes X et O retiennent le parfait alors que le texte E emploie le présent.

La suite du texte n'intéresse que les traditions E et O. Les deux textes retiennent un verbe différent pour exprimer l'idée de saturation, d'abondance. Le texte E comporte *satiaveris*, avec le sens de « rassasier ». Le texte O comporte *saturaveris*, avec un sens un peu plus fort, celui de « remplir », « combler pleinement. »

Au niveau du second stique, les deux témoins textuels retiennent le verbe *orietur* (indicatif futur actif 3s), avec le sens de « débiter », « naître » et le verbe *erunt* (indicatif futur actif 3p). Ces verbes n'appellent pas de commentaires particuliers. Le verbe *orior* constitue une reprise du verset 8a.

#### Analyse des substantifs.

Les trois témoins textuels s'accordent sur l'emploi de l'adjectif substantivé *esurienti* (datif ms) et intéressent l'assistance matérielle. Ils font état de la nature de l'aliment *panem*, accompagné ou non de l'adjectif possessif *tuum* (2ams). Si tous les textes comportent *ex animo*, seule la tradition O insiste sur le caractère personnel avec le recours à l'adjectif possessif *tuo*. La présence de la préposition *ex*, qui correspond au grec ἐκ, met l'accent sur la profondeur du don, qui provient du plus profond de l'être, c'est-à-dire du cœur.

La seconde partie du premier stique fait intervenir un substantif féminin, le mot *anima*. Alors que le texte grec emploie à deux reprises le terme ψυχή, les textes latins introduisent une différence subtile. En effet, le substantif *anima* revêt un aspect plus spirituel que son « équivalent » masculin *animus*, même si le sens global reste identique. La première partie du stique recherche la satisfaction des besoins vitaux élémentaires, alors que la seconde partie intéresse la dimension spirituelle de l'homme. La totalité des exigences humaines est ainsi prise en compte. Le recours aux deux termes peut relever d'une intention théologique. Le substantif *animam* est précisé par le participe parfait *humiliatam*. Le sens du verbe recouvre l'idée d'abaissement.

Enfin, si les deux textes sont très proches et retiennent les mêmes substantifs, *lumen* et *tenebrae*, seule la tradition E fait appel par deux fois au pronom personnel *tibi* (d2s), comme nous l'avons mentionné dans l'analyse syntaxique. Le sens du texte est légèrement modifié. Le texte O retient simplement l'adjectif possessif (2s), suivant en cela le texte grec. Les deux textes font appel à *meridies* pour signifier la clarté caractéristique du milieu du jour.

Verset 11.

Ce verset ne figure que dans les seules traditions textuelles E et O. La tradition O comporte une variante longue. Les deux traditions s'accordent sur la première partie du premier stique, ainsi que sur la finale du verset, à l'exception d'une différence mineure portant sur le temps du verbe *deficio*.

#### Analyse des verbes.

L'emploi du verbe *erit* (indicatif futur actif 3s) permet d'exprimer la promesse.

Le texte E privilégie le passif théologique avec le verbe *satiaberis* (indicatif futur passif 2s). Il fait appel à la conjonction *prout* (à la mesure de) pour mettre en évidence la comparaison. Le texte O a la même approche, mais avec le verbe *impleberis*. En revanche, il fait appel à *sicut* pour introduire le comparateur. La suite du stique est identique avec le verbe *desiderat* (indicatif présent actif 3s) pour traduire l'aspiration de l'âme.

Les traductions textuelles E et O s'accordent sur le verbe *pinguescent* (indicatif futur actif 3p), dont le sujet est *ossa tua* (nnp). La traduction du texte est alors « tes os engraisseront ». La métaphore peut évoquer celle des ossements desséchés chez Ezéchiel (Ez 37,4-5). Le sens du texte est que « la chair se reformera sur les os ». S'exprime ainsi l'idée de « retrouver de la vigueur ».

Le verbe *erunt* a pour sujet *ossa tua*. Le verbe *deficio*, sous la forme *deficit* (indicatif présent actif 3s) dans la tradition E et *deficiet* (indicatif futur actif 3s) dans la tradition O, a pour sujet le substantif *aqua* (nfs).

#### Analyse des substantifs.

La désignation divine fait appel à *deus* (nms), en accord avec le texte grec qui comporte θεός. La présence de l'adjectif possessif *tuus* (nms) met en lumière la relation privilégiée qui unit le peuple à Dieu, traduisant une « appartenance » de Dieu au peuple. L'accompagnement est mis en évidence par le recours à *tecum* (*cum* enclitique avec le pronom personnel *te*). Enfin, l'adverbe de temps *semper* inscrit la relation dans la durée.

La désignation de l'âme fait appel au substantif féminin.

A l'exception d'*ossa*, les substantifs *aqua* et *fons* et l'adjectif *ebrius* présents dans le second stique appartiennent au champ lexical de l'irrigation. Le terme *hortus* peut être considéré comme appartenant aussi à ce champ, dans la mesure où un jardin a besoin d'être irrigué. Le substantif *fons* (nms) contient la notion de jaillissement. La traduction littérale donne « comme une source dont ne manque pas l'eau ».

Nous avons précisé que seul le texte O comporte, en variante, une leçon plus longue, représentée par *tua quasi herba orientur et (in)pinguescent et hereditate possidebunt in generatione(s) (et) generationes*). Elle poursuit la métaphore végétale avec l'introduction de *quasi herba*. Les verbes sont employés au pluriel avec pour sujet *ossa tua*. La leçon donne alors « comme une herbe ils pousseront et engraisseront et posséderont en héritage de génération en génération ». Après la source intarissable, la notion de durée est ainsi doublement accentuée par l'expression *in generatione(s) (et) generationes*).

Verset 12.

Seule la tradition O intéresse l'ensemble du verset. La tradition E est, quant à elle, limitée au premier stique.

#### Analyse des verbes.

Les deux traditions textuelles s'accordent sur l'emploi du verbe *aedificabuntur* (indicatif futur passif 3p). Ce verbe, qui appartient au champ lexical de la construction, a pour sujet *deserta*.

Les textes E et O comportent le verbe *erunt* qui a pour sujet *fundamenta tua* (nnp).

En ce qui concerne le second stique du verset, la traduction textuelle O fait appel au verbe *vocaberis* (indicatif futur passif 2s). Le texte comporte le verbe *facies* (indicatif futur actif 2s) qui possède le sens « générique » de « faire ». Enfin, le verbe *quiesco* possède le sens de « rester tranquille », « cesser », mais aussi simplement d'« être ».

#### Analyse des substantifs.

Le substantif *deserta* (nnp) est accompagné de l'adjectif possessif *tua* dans le texte E, alors que le texte O retient le pronom personnel *tibi* (dms). Ces différences en termes de formulation introduisent des nuances dans le texte. La tradition O conduit alors à « et seront reconstruits pour toi les déserts d'un siècle ».

Le substantif *fundamenta*, accompagné de l'adjectif possessif *tua*, évoque la notion de solidité.

Le texte E retient l'adjectif *aeterna* pour souligner la notion d'éternité, alors que le texte O privilégie *sempiterna*.

Le texte E retient l'expression *in saecula saeculorum*, pour accentuer la notion de durée alors que le texte O fait appel à *in generationes et generationes*, expression qui intègre la notion de filiation.

Au niveau du second stique du verset, le substantif *aedificator* désigne l'architecte, celui qui édifie. La tradition O retient *maceriae* (gfp) avec le sens de mur (en pierres sèches). Le substantif *semitas* (afp) a le sens de « sentier ». Enfin, le texte comporte la locution *in medio*. C'est l'aspect de la tranquillité, de la quiétude, de la sécurité qui est ainsi accentué.

Synthèse.

En ce qui concerne les versets 8 à 12, seule la tradition textuelle O offre un texte complet. Une variante de cette tradition textuelle comporte la leçon longue de la LXX au niveau du verset 11.

Il existe des différences mineures entre les textes. Elles portent à la fois sur la syntaxe et le vocabulaire. Le traducteur/rédacteur a pu avoir sous les yeux un texte grec, qui ne nous est pas parvenu. Le sens global du texte est conservé.

Après l'étude des traditions textuelles de la Vetus latina, nous abordons maintenant celle de la Vulgate.

#### 1.4. La Vulgate.

8	Tunc erumpet quasi mane lumen tuum, et sanitas tua citius orietur, et anteibit faciem tuam iustitia tua. Et gloria Domini colliget te.	<i>Alors, éclatera comme au matin ta lumière Et ta santé se lèvera rapidement Et marchera devant ta face ta justice Et la gloire du Seigneur te rassemblera</i>
9	Tunc invocabis, et Dominus exaudiet ; clamabis et dicet : ecce adsum. Si abstuleris de medio tui catenam, et desieris digitum extendere, et loqui quod non prodest.	<i>Alors tu invoqueras et le Seigneur entendra Tu crieras et il dira : voici, je suis présent Si tu entraines loin du milieu de toi la chaîne Et si tu renonces à étendre le doigt et à parler ce qui n'est pas utile</i>
10	Cum effuderis esurienti animam tuam,  et animam adflctam repleveris.  Orietur in tenebris lux tua, et tenebrae tuae erunt sicut meridies.	<i>Lorsque tu auras répandu pour celui qui a faim ton âme Et [lorsque] tu auras rempli une âme désespérée Se lèvera dans les ténèbres ta lumière Et tes ténèbres seront comme le midi.</i>
11	Et requiem tibi dabit Dominus semper, et implebit splendoribus animam tuam, et ossa tua liberabit. Et eris quasi hortus irriguus, et sicut fons aquarum, cuius non deficient aquae.	<i>Et le Seigneur t'accordera toujours le repos Et il rassasiera de splendeurs ton âme et il délivrera tes os Et tu seras comme un jardin irrigué Et comme une fontaine d'eaux dont les eaux ne manqueront pas.</i>
12	Et aedificabuntur in te deserta saeculorum :  fundamenta generationis et generationis suscitabis ; et vocaberis aedificator sepium, avertens semitas in quietem	<i>Et seront construits chez toi les déserts des siècles Tu élèveras des fondations de génération en génération Et tu seras appelé « constructeur de clôtures » Détournant les sentiers dans la tranquillité.</i>

#### Approche statistique.

Le texte comporte cent quatorze mots, dont vingt-neuf verbes et trente-deux substantifs. Les autres mots correspondent à des particules (adverbes, conjonctions) et à des pronoms personnels. On note la fréquence de la conjonction de coordination *et*, avec dix-sept emplois (soit environ trente pour cent des mots).

## Analyse syntaxique.

La construction des versets 8 et 9a fait apparaître un parallélisme structural avec le même adverbe introductif *tunc*. Le verset 9b commence par une proposition conditionnelle introduite par *si* (protase). Il comporte également une proposition relative introduite par *quod*. Le verset 10a introduit par *cum* comporte deux propositions circonstancielles de temps, coordonnées par *et*. L'apodose commence au verset 10b et se prolonge au verset 11. On note la présence d'une proposition relative pour préciser le comparateur (*cuius non deficient aquae*) au verset 11b. Le verset 12 est constitué de propositions indépendantes. On peut mentionner l'alternance passif/actif/passif avec les verbes *aedificabuntur/suscitabis/vocaberis*. Nous avons souligné dans l'analyse statistique la fréquence de la conjonction *et*.

## Analyse morphologique et lexicale.

### Verset 8.

#### Analyse des verbes.

Le texte latin comporte quatre verbes à l'indicatif futur (3s) (*erumpet, orietur, anteibit* et *colliget*). Le verbe *erumpo* est rare dans le corpus isaïen, avec seulement deux occurrences. Il possède le sens d'éclater, d'apparaître soudainement (idée de surgissement). Il a rarement pour sujet la lumière. Le verbe *orior*, fréquent dans la Vulgate, possède le sens de « se lever ». Comme pour le verbe précédent, le sujet est inhabituel. Le verbe *anteo*, dont le sens est « marcher devant, précéder, devancer », constitue un hapax de la Vulgate. Il a pour sujet une réalité abstraite, la justice. Enfin, le verbe *colligo*, dont le sens est « rassembler, réunir », appartient au vocabulaire courant. Il a rarement le mot « gloire » pour sujet.

#### Analyse des substantifs.

Si le substantif *lumen* (nfs) appartient au vocabulaire courant, ce n'est pas le terme le plus fréquent dans le corpus isaïen pour désigner la lumière. Le mot *lux* est deux fois plus fréquent, avec dix-neuf occurrences<sup>495</sup> contre huit pour *lumen*<sup>496</sup>. Les deux substantifs ont sensiblement le même sens, celui d'une lumière vive.

Le substantif *sanitas* (nfs) accompagné de l'adjectif possessif *tua* (2fs) est rare dans la Vulgate, avec seulement deux occurrences (Is 1,6 ; 58,8). Ce mot peut avoir le sens de raison (faculté de connaître et de juger). Cette option, que nous ne retenons pas, est possible, à condition d'y déceler une intention théologique de Jérôme, constituant ainsi une « réponse » au verset 2. Cependant, cette hypothèse est affaiblie par le fait qu'au verset 2, c'est le verbe *scire* qui est utilisé avec le sens de connaître. Nous retenons le sens classique de santé, au sens de santé physique et mentale. En Is 1,6, le mot est employé dans le même sens, en opposition à la blessure et à la maladie.

Les autres substantifs (*facies, iustitia* et *gloria*) appartiennent au vocabulaire courant et n'appellent pas de commentaires particuliers. On peut signaler que le Seigneur est désigné par le substantif « Dominus ». Il s'agit bien du Dieu unique, qui possède la gloire comme attribut.

<sup>495</sup> Is 5,20.29 ; 8,20 ; 9,2 ; 18,4 ; 26,19 ; 27,9 ; 30,26(x4) ; 42,6.16 ; 45,7 ; 49,6 ; 51,4 ; 58,10 ; 59,9 ; 60,19.20.

<sup>496</sup> Is 2,5 ; 10,17, 13,10bis ; 50,10 ; 58,8 ; 60,1.2.

Il convient encore de mentionner que l'adverbe *mane*, le matin, introduit une référence cosmologique basée sur l'alternance jour/nuit. Enfin, l'adverbe *citius* est rare dans la Vulgate (seulement trois occurrences) et constitue un hapax isaïen. Il introduit la notion de comparaison. La forme *cito* (trois occurrences en Is) est beaucoup plus fréquente pour traduire la même idée.

Verset 9.

#### Analyse des verbes.

Dix verbes sont présents dans ce verset. Quatre verbes sont employés à l'indicatif futur actif (*invocabis* (2s), *exaudiet* (3s), *clamabis* (2s) et *dicet* (3s)). Deux verbes sont employés au subjonctif parfait (2s) (*abstuleris* et *desieris*). Deux verbes sont à l'infinitif (*extendere* et *loqui*) et deux verbes sont à l'indicatif présent actif (*adsum* (1s) et *prodest* (2s)).

Si le verbe préfixé *invoco* possède, comme le verbe simple, le sens d'appeler, il contient aussi une dimension particulière, celle de faire appel à quelqu'un de puissant, de supérieur. Le préfixe *in* infléchit le sens du terme. Il s'agit certes d'appeler, mais pour demander une aide, une assistance. Le verbe peut ainsi être traduit par « invoquer ». L'appel, même silencieux, demeure perceptible.

Le verbe *exaudio* se retrouve à six reprises dans le corpus isaïen<sup>497</sup>. Il possède le sens d'entendre, mais avec la notion de se laisser persuader. Il contient en lui une réponse positive et laisse donc entendre que la demande sera accueillie favorablement. C'est la traduction d'une écoute attentive et bienveillante, comme nous l'avons vu lors de l'étude des traditions textuelles de la Vetus latina. Il y a opposition avec le verset 4 où le verbe *audio* ne contient pas cette nuance. Le préfixe *ex* traduit un mouvement vers l'extérieur, comme nous l'avons déjà souligné, qui correspond ici à la réponse du Seigneur.

A la différence d'*invoco*, le verbe *clamo* met l'accent sur l'aspect sonore. Le peuple éprouve encore le besoin de crier, même si la dimension audiophonique n'est plus nécessaire. On retrouve le verbe introductif du verset 1.

Le verbe *adsum* est intéressant. Comme nous l'avons vu, il est utilisé pour traduire la présence effective du Seigneur. En effet, à la différence du mot hébreu qui porte en lui-même l'identité du Dieu unique, le substantif *Dominus*, ne contient pas, en lui-même, la notion de présence. La formulation retenue par Jérôme permet de d'intégrer cette dimension essentielle. Le verbe est employé avec l'adverbe *ecce*, comme en Is 52,6.

Le verbe *aufero* possède le sens d'entraîner au loin, repousser, rejeter loin de soi. Il n'appelle pas de commentaires particuliers.

Le verbe *desino*, rare dans la Vulgate, possède le sens de renoncer, mettre un terme, cesser. Les deux autres occurrences du corpus isaïen (Is 7,8 ; 17,1) se rapportent à un contexte négatif (destruction d'un peuple ou d'une ville).

Le verbe *extendo* a rarement comme complément le substantif *digitum*. Il ne revêt pas spécifiquement un sens négatif. Le sujet de ce verbe est souvent Dieu qui étend la main<sup>498</sup>.

<sup>497</sup> Is 41,17 ; 49,8 ; 58,9 ; 59,1.2 ; 65,24.

<sup>498</sup> Is 5,25 ; 9,12 ; 23,11, ...

Enfin, le verbe *prosum* recouvre la notion d'utilité, de ce qui est nécessaire. Employé ici avec la négation et complément du verbe *loquor*, il est question de ce qui est vain, superflu, d'un discours inutile. En revanche, il n'y a pas directement d'aspect péjoratif, de notion de nuisance intentionnelle.

#### Analyse des substantifs.

Le substantif *catenam* (afs) constitue un hapax isaïen, reflet peut-être d'une difficulté de traduction. Il possède le sens d'attache, de lien, de chaîne. Il traduit ici l'idée de contrainte. Le sens est différent dans d'autres passages, en particulier dans le Pentateuque, et notamment en Ex<sup>499</sup>, où il correspond à « chaînette » (objet précieux).

Le substantif *digitum* (ams), rare dans le corpus isaïen avec cinq occurrences<sup>500</sup>, est généralement associé à un contexte négatif, comme la fabrication d'idoles (Is 2,8).

Le substantif *medio* (dms), utilisé avec la préposition *de*, est habituellement traduit par milieu. Il intègre ici le sens de la profondeur. On pourrait traduire l'expression *de medio tui*, qui contient l'idée d'extraire ce qui est profondément enfoui en soi, par « du fond de ton être ».

Enfin, comme au verset précédent, la désignation divine fait appel à *Dominus*.

Verset 10.

#### Analyse des verbes.

Le texte comporte six verbes. Deux verbes sont au subjonctif parfait actif (2s) (*effuderis* et *repleveris*). On retrouve, comme au verset 7, le participe présent *esurienti*. Le participe parfait adflictam peut être traduit par « abattu », « terrassé ». Les deux autres verbes conjugués (*orietur* (3s) et *erunt* (3p)) sont à l'indicatif futur. Les verbes *effundo* (répandre) et *repleo* (remplir, combler) sont associés en 2R 24,4, mais dans un contexte négatif, celui de répandre un sang innocent.

Le verbe *effundo* appartient au champ lexical du don, mais il introduit une dimension un peu différente, celle de l'abondance, voire de la surabondance. Il s'agit bien de donner, mais de donner sans compter, de répandre avec largesse.

#### Analyse des substantifs.

Le substantif *animam* (afs) figure à deux reprises dans ce verset. L'expression « répandre son âme » est curieuse. Le mot âme est rarement sujet du verbe *effundo*. C'est d'ailleurs la seule occurrence dans le corpus isaïen de la Vulgate.

Là où on attendrait, comme au verset 8, *lumen tuum*, Jérôme fait appel au substantif *lux* pour rendre l'idée de lumière. On peut s'interroger sur une intention théologique du rédacteur, en considérant que *lux* possède un degré d'intensité supérieur à *lumen*, ce qui introduit ainsi

---

<sup>499</sup> Ex 28,22.24.25 ; 39,17.

<sup>500</sup> Is 2,8 ; 17,8 ; 40,12 ; 58,9 ; 59,3.

un crescendo entre les versets 8 et 10 et accentue le contraste entre lumière et ténèbres. Mais peut-être est-il simplement question pour Jérôme de varier le vocabulaire.

En revanche, en ce qui concerne le substantif *tenebrae* (nfp), le rédacteur de Bethléem n'a pas jugé utile de recourir à un synonyme, en employant par exemple le substantif *obscurum* pour l'un des deux termes.

Enfin, *meridies* est un terme rare dans le corpus isaïen, puisqu'il ne figure qu'à trois reprises<sup>501</sup>. Il constitue une alternative au substantif *lux*, en prenant pour référence la clarté, la luminosité maximale du milieu du jour.

Verset 11.

#### Analyse des verbes.

Le verset comporte cinq verbes et un participe passé employé comme adjectif (*irrigus*). Quatre verbes sont au futur (*dabit, implebit, liberabit* et *eris*). Les trois premiers ont pour sujet Dieu. Le dernier verbe, accompagné d'une négation est au présent (*deficient*).

Le verbe d'action *do* appartient au vocabulaire courant. C'est la notion d'un don de Dieu qui ressort, un don définitif, sans cesse renouvelé (utilisation de l'adverbe *semper*). Il possède comme complément le substantif *requies* « repos ». On retrouve le même vocabulaire en Is 14,3 (*cum requiem dederit tibi Deus*). On peut également rapprocher cette formulation d'Ex 33,14 (*et requiem dabo tibi*).

Le verbe *impleo* « rassasier avec une notion de saturation » répond au verbe *repleo* du verset précédent. Comme au verset 10, il n'est pas question de nourriture au sens classique du terme. C'est l'ensemble de la personne qui est comblée. Jérôme met l'accent sur la dimension spirituelle, avec l'emploi du substantif *splendor*, qui ne renvoie pas à une réalité concrète, comme nous allons le voir.

Si le verbe *libero* appartient au vocabulaire courant, il est rarement utilisé avec le substantif *ossum* comme complément. En revanche, il se rattache au champ lexical de la libération, ce qui constitue un rappel du vocabulaire des versets 5 à 7. Le sens de la métaphore est parfaitement clair. Une fragilité osseuse empêche l'homme de se tenir debout, tout comme un poids excessif, un fardeau trop lourd à porter. La libération permet l'effacement, la suppression de toute contrainte et se traduit par la restauration de la dignité humaine.

Enfin, le verbe *deficio* est rarement employé avec le substantif *aqua* comme sujet. Il a ici le sens de « manquer, faire défaut ». Ainsi, Dieu ne manque pas à son peuple.

#### Analyse des substantifs.

Le substantif *requiem* (ams) figure seulement à six reprises dans le corpus isaïen<sup>502</sup>. Il comporte une notion d'apaisement, de sérénité et intègre une double dimension physique et morale. Il constitue un don de Dieu et intervient ainsi dans la composante du salut.

---

<sup>501</sup> Is 16,3 ; 58,10 ; 59,10.

<sup>502</sup> Is 14,3 ; 23,12 ; 28,12 ; 32,18 ; 34,14 ; 58,11.

Le substantif *animam* (afs) intervient une nouvelle fois dans le texte. Compte tenu des différents sens du mot, il est traduit, comme les occurrences précédentes par âme.

Le substantif *splendoribus* (abmp)<sup>503</sup> met l'accent sur une réalité abstraite. Il intègre une notion d'éclat, qui permet de poursuivre le symbolisme de l'intensité lumineuse. Ce terme n'a jamais le sens de nourriture. Il se rapproche de la lumière, de la gloire.

Si le substantif *ossa* (anp) appartient au vocabulaire courant, il est peu fréquent dans le corpus isaïen<sup>504</sup>. Il poursuit la métaphore médicale du verset 8a, au niveau duquel figure le substantif *sanitas*. En revanche la référence aux os dépasse le cadre de la santé, de la seule guérison physique.

Le substantif *hortus* (nms), traduit par jardin, appartient également au vocabulaire courant, de même que les substantifs *fons* (nfs) et *aquarum* (gfp). En revanche, les substantifs *hortus* et *fons* sont peu fréquents dans le corpus isaïen, avec seulement respectivement sept<sup>505</sup> et six<sup>506</sup> occurrences. Le terme *hortus* ne figure pas en Gn, où seul est employé *paradisus*. En ce qui concerne l'ensemble du Pentateuque, le terme *hortus* se retrouve seulement en Dt 11,10, où il est fait référence à l'arrosage d'un jardin potager.

Enfin, comme dans les versets précédents, le Seigneur est désigné par le substantif *Dominus*.

Verset 12.

#### Analyse des verbes.

Le texte comporte quatre verbes. Trois verbes sont au futur (*aedificabuntur*, *suscitabis* et *vocaberis*). Le dernier verbe est un participe présent (*avertens*). Ces verbes appartiennent au vocabulaire courant.

Le verbe *aedificabuntur* (indicatif futur passif 3p) figure à douze reprises dans le corpus isaïen<sup>507</sup>.

Le verbe *suscitabis* (indicatif futur actif 2s) possède le sens d'élever, bâtir.

Le verbe *vocaberis* (indicatif futur passif 2s) prend ici le sens de « nommer ».

Enfin, le verbe *averto*, dont le sens est « détourner », « dérober », « soustraire », possède une connotation négative.

#### Analyse des substantifs.

Le substantif *aedificator* (nms) constitue un hapax de la Vulgate.

---

<sup>503</sup> Avec le verbe *impleo*.

<sup>504</sup> Is 38,13; 58,11; 66,14.

<sup>505</sup> Is 1,29.30 ; 51,3 ; 58,11 ; 61,11 ; 65,3 ; 66,17.

<sup>506</sup> Is 12,3 ; 19,7 ; 35,7 ; 41,18 ; 49,10 ; 58,11.

<sup>507</sup> Is 5,2 ; 9,10 ; 25,2 ; 44,26.28 ; 45,13 ; 58,12 ; 60,10 ; 61,4 ; 65,21.22 ; 66,1.

Le substantif *deserta* (anp) appartient au vocabulaire courant. Fréquent dans le corpus isaïen, il évoque une zone inhospitalière et peut être traduit par « déserts ».

Le substantif *fundamenta* (afp) intervient à six reprises dans le corpus isaïen<sup>508</sup>. Comme nous l'avons précisé lors de l'étude des traditions textuelles de la *Vetus latina*, il évoque l'idée de solidité, de stabilité.

L'expression *generationis et generationis* n'appelle pas de commentaires particuliers. Elle indique que l'action se maintiendra dans la durée et contient la notion de filiation.

Le substantif *sepium* (gfs) possède le sens de « clôture », « enceinte ». Il est formé sur la même racine que le verbe *saepio* (entourer). On retrouve ce substantif en Is 5,5. Si la nature de la clôture n'est pas précisée ici, en Is 5,5, il est question d'un mur en pierres sèches, traduit alors par le substantif *macaria*<sup>509</sup>.

Le substantif *semitas* (afp), fréquent dans le corpus isaïen, n'appelle pas de commentaires particuliers. Il peut être traduit par « sentiers », « ruelles ». Il évoque une voie étroite, plutôt peu fréquentée.

Enfin, le substantif *quietem* (afs) est rare dans le corpus isaïen avec seulement deux occurrences<sup>510</sup>. Il peut être traduit par tranquillité. La notion de repos introduite au verset 11 est prolongée par le choix de ce terme. Il est possible qu'il y ait une intention théologique du rédacteur à ce niveau. En effet, dans son commentaire, Jérôme introduit une opposition entre la colère de Dieu (par exemple en Ex 32, 11-14) et la notion d'apaisement, de restauration de la sérénité lorsqu'est rétablie la relation avec le Seigneur<sup>511</sup>. Cela permet ainsi de créer un lien avec le verset précédent.

## Synthèse.

A l'image des autres traditions textuelles, le texte de Jérôme fait appel à des termes rares dans le corpus isaïen, voire à des hapax de la LXX. Au verset 8a, l'adverbe *citius* constitue un hapax isaïen. Au verset 12, le substantif *aedificator* est un hapax de la Vulgate. *Quietis*, *catena* ou encore *desino* sont des termes rares du corpus isaïen. Ces termes mettent en lumière des difficultés de traduction ou des intentions théologiques particulières du rédacteur.

Le symbolisme de la lumière est omniprésent dans ces versets avec notamment la présence du substantif *splendor*. Il est alors question d'un rayonnement spirituel qui irradie de l'intérieur. C'est donc une nourriture spirituelle qui est accordée par le Seigneur. Un rapprochement du verset 11 serait possible avec Dt 8,3 dans lequel est mentionné que « l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche du Seigneur ». S'exprimerait alors manifestement une intention théologique du traducteur. Ce rapprochement ne constitue cependant qu'une hypothèse.

Le verset 11 introduit une atmosphère d'une grande sérénité. Jérôme met l'accent sur l'aspect spirituel avec un choix de termes tels que *requies*, *splendor*. Le choix du verbe « donner » n'est pas neutre. S'il y a quelqu'un qui donne, il y a en face quelqu'un qui reçoit.

<sup>508</sup> Is 14,19 ; 24,18 ; 28,16bis ; 40,21 ; 58,12.

<sup>509</sup> Le même terme se retrouve en Os 2,6 ou encore en Mi 7,11.

<sup>510</sup> Is 58,12 ; 66,1.

<sup>511</sup> CCSL, In Esaiam, p 674, l 59-62.

L'initiative vient du Seigneur (émetteur), l'homme n'a ici qu'un rôle passif, celui de « récepteur ».

L'atmosphère sereine perdure avec le verset 12, qui évoque l'idée de tranquillité. Les conditions sont enfin réunies, pour permettre la reprise d'une vie sociale. La même idée figure en Is 32,17-18. Le calme et la sérénité constituent les fruits de la justice. Le repos et la sécurité permettent une vie harmonieuse. Le vocabulaire rappelle également Is 30,15, où il est question de repos, de silence et de confiance.

Après l'analyse du texte de la Vulgate, nous en venons maintenant à la version targumique du texte.

### 1.5. Le Targum.

8	<p>בְּכִין יִתְגַּלֵּי כְּשִׁפְרָפְרָא נְהוּרָךְ וְאִסּוֹת מִחֻתְךָ בְּפִרְעֵי תִסֵּךְ וַיִּהְיוּ קִדְמֶךָ זְכוּתְךָ בִּיקָר מִן ק יִי תִתְכַּנְיֵשׁ</p>	<p><i>Alors sera révélée comme l'aurore ta lumière et la guérison de ta blessure rapidement surviendra et marcheront devant toi tes mérites dans la gloire devant le Seigneur tu seras rassemblé.</i></p>
9	<p>בְּכִין תְּצַלִּי וַיִּוִּי יִקְבִּיל צְלוֹתְךָ תְּבַעֵי מִן קְדְמוֹהֵי וַיַּעֲבִיר בְּעוֹתְךָ אִם תַּעֲרִי מִבִּינְךָ אִסְטִיּוֹת דִּין מִרְמֵז בְּאֶצְבַּע וּמִלְמַלְלָא מִלִּין דְּאוּנִים</p>	<p><i>Alors tu prieras et le Seigneur recevra ta prière. Tu imploreras devant lui et il satisfera ta demande. Si tu écarter de toi perversion de jugement, désignation du doigt et parlant des paroles d'oppression.</i></p>
10	<p>וְתַחֲפַח קְדָם כְּפָנָא נִפְשָׁךְ וְנִפְשׁ מְסֻנְפָא תִסְבַּע תִסְבַּע וַיִּדְנַח בְּחֹשֶׁכָא נְהוּרָךְ וְקַבְלֶךָ יְהִי כְּטִיהָרָא</p>	<p><i>Et si est répandue devant l'affamé ton âme et (si) l'âme de l'humilié est rassasiée et éclatera dans l'obscurité ta lumière et ton obscurité sera comme le midi.</i></p>
11	<p>וַיְדַבְרִינְךָ וַיְדַבְרִינְךָ יִי תְדִירָא וַיִּסְבַּע בְּשָׁנֵי בּוֹצְרֵתָא נִפְשָׁךְ וַיְנַפֵּךְ וַיְחַי בְּחַיֵּי עֲלָמָא וְתַחֵי נִפְשָׁךְ מְלֵיאָ תַפְנוּקִין כְּגִנַּת שְׁקֵנָא דְּמִרְוּנָא וְכַמְבוּעַ דְּמִיּוּן דְּלָא פְּסֻקִין מוֹהֵי</p>	<p><i>Et le Seigneur te conduira toujours et il rassasiera dans les années de sécheresse ton âme et ton corps il (re)vivifiera dans la vie d'éternité et ton âme sera pleine de plaisirs comme un jardin arrosé qui est irrigué et comme une source d'eaux dont les eaux ne manquent pas.</i></p>
12	<p>וַיְבַנּוּן מִנְךָ חֻרְבַת עָלָם וַיְסוּדֵי דֵר וְדֵר תְּקָמִים וַיְקָרוּן לְךָ מְקָנִים אוֹרְחָא דְּתִקְנָא מִתִּיב רְשִׁיעָא לְאוֹרְחָתָא</p>	<p><i>Et ils construiront de toi des ruines d'éternité des fondations de génération en génération tu relèveras et ils t'appelleront celui qui reconstruit le chemin droit qui restaure ce qui est mauvais selon la loi.</i></p>

### Approche statistique.

Le texte comporte quatre-vingt-sept mots, dont vingt-huit verbes et quarante-sept substantifs ou adjectifs. Les autres termes correspondent à des particules (adverbes, conjonctions, prépositions) ou à des pronoms.

## Analyse syntaxique.

Les deux premiers versets sont introduits par la même particule בכין. Le verset 8a est composé de deux propositions indépendantes, coordonnées par la conjonction ו. La première proposition comporte également un comparateur introduit par la préposition כ. Les sujets des verbes correspondent à des réalités abstraites. Le verset 8b comporte deux propositions indépendantes. La première s'inscrit dans la suite logique des propositions indépendantes précédentes. Une rupture apparaît dans la dernière proposition du verset avec un changement de sujet et l'absence la conjonction de coordination ו. Le verset 9a comporte quatre brèves propositions indépendantes coordonnées deux à deux par la particule ו. L'ensemble constitue une structure de type aba'b'.

a	בכין תצלי	תבעי מן קדמוהי	a'
b	ויי יקביל צלותך	ויעביר בעותך	b'

Le verset 9b commence par une protase, introduite par la particule אם. La protase comprend deux propositions participiales introduites par la préposition מן. Cette formulation permet de souligner la simultanéité des actions. La protase se poursuit au verset 10a, avec deux propositions coordonnées par la particule ו. L'apodose débute en 10b. Elle comporte deux brèves propositions indépendantes avec des verbes à l'imparfait, traduisant la conséquence de l'action. L'apodose se poursuit au verset 11, avec une suite de propositions coordonnées par la particule ו. La dernière proposition comporte deux subordonnées comparatives introduites par la préposition כ. Un changement de formulation se produit entre les versets 11a et 11b. En 11a, intervient un sujet explicite (le Seigneur) avec des verbes à la forme active. En 11b, c'est bien le même sujet, mais implicite. Dieu est à l'origine de la situation évoquée.

Le verset 12 introduit une rupture par rapport à ce qui précède. Deux verbes sont employés à la troisième personne du pluriel (3mp). Le sujet est indéterminé. Il est possible de traduire cette formulation par le pronom indéfini « on ». En 12a, la deuxième proposition indépendante comporte un verbe à la deuxième personne du singulier (2ms) sous forme active. A la différence du verset précédent, de passif qu'il était, le peuple devient acteur. En 12b, la dernière proposition, qui débute comme en 12a, fait appel à deux propositions participiales, avec des participes actifs. On retrouve alors une simultanéité des actions.

## Analyse morphologique et lexicale.

### Verset 8.

#### Analyse des verbes.

Tous les verbes de ce verset sont à l'imparfait et appartiennent au vocabulaire courant. Le verbe גלי (révéler) est employé au hitpeel (3ms), comme en Is 28,21 ; 35,4 et 42,14. Le verbe כנש (rassembler) est utilisé au hitpaal (2ms).

#### Analyse des substantifs.

A l'exception des substantifs שפרפר (aurore), employé à deux reprises seulement (Is 58,8 ; 62,1), et אסו (guérison), hapax isaïen, les mots appartiennent au vocabulaire courant et

n'appellent pas de commentaires particuliers. Le substantif נהור (lumière) figure sous la forme suffixée 2ms. Le substantif זכו (mérite), au pluriel (forme suffixée 2ms) intervient à quarante-cinq reprises dans le Targum isaïen. La désignation divine fait appel au tétragramme.

Verset 9.

#### Analyse des verbes.

Les verbes de ce verset appartiennent au vocabulaire courant et sont employés à l'imparfait, comme au verset précédent. Seul le verbe נלל (parler) intervient sous la forme d'un participe actif. Enfin, à l'exception de deux emplois au hitpeel (Is 40,20 ; 41,7), le verbe צלי (prier) est toujours employé au pael (forme intensive) dans le targum isaïen.

#### Analyse des substantifs.

Le substantif צלי (prière) est employé sous la forme suffixée (2ms), comme le substantif בער (demande). Le substantif אסטיו (perversion) est rare dans le targum isaïen, où il figure seulement à deux reprises (Is 27,9 ; 58,9). Le substantif רנוז (désignation) constitue un hapax isaïen. Enfin, le substantif אינס (oppression) est peu fréquent, avec seulement huit occurrences<sup>512</sup>. Les autres termes appartiennent au vocabulaire courant. Comme au verset précédent, la désignation divine fait intervenir le tétragramme.

Verset 10.

#### Analyse des verbes.

Plusieurs verbes de ce verset n'appartiennent pas au vocabulaire courant du Targum isaïen. Le verbe נפה (imparfait hitpeel 2ms) a le sens de « répandre ». Il figure seulement à trois reprises dans le Targum d'Isaïe. Les deux autres occurrences (Is 44,12 ; 54,16) font appel au pael. Le verbe סגף (participe passif pael fs) intervient pour la troisième fois au sein de ce chapitre, dont nous avons vu qu'il constituait une spécificité. Le verbe רנה (imparfait peal 3ms) constitue un nouvel hapax du Targum d'Isaïe. Ce verbe possède le sens de « briller ». Les autres verbes appartiennent au vocabulaire courant. Le verbe כפן (participe passif peal), dont le sens est « être affamé », est employé comme substantif (forme absolue). Le verbe סבע (imparfait pael 3fs) signifie « être rassasié ». A l'exception de trois occurrences en Is 58, il se retrouve à dix reprises dans le corpus isaïen<sup>513</sup>.

#### Analyse des substantifs.

A la différence des verbes, les substantifs de ce verset appartiennent au vocabulaire courant. Le substantif נפש est employé à deux reprises, une fois sous forme suffixée 2ms et une fois sous forme absolue. Deux substantifs différents sont utilisés pour exprimer la réalité de l'obscurité. Le premier terme חשוך figure sous forme emphatique et le second קבל sous forme suffixée 2ms. Le substantif נהור est employé sous la forme suffixée 2ms, comme au verset 8. Seul le substantif טהר (ici à l'état emphatique) est rare dans le Targum d'Isaïe, avec seulement trois occurrences (Is 16,3 ; 58,10 ; 59,10). Il constitue une alternative à la

<sup>512</sup> Is 28,8 ; 32,6 ; 58,9.13 ; 59,4.6.7 ; 66,3.

<sup>513</sup> Is 9,19 ; 23,18 ; 33,16 ; 44,16 ; 53,11 ; 55,2 ; 56,9.11 ; 60,16 ; 66,11.

désignation de la lumière. Enfin, nous avons mentionné la présence d'un verbe sous une forme substantivée.

Verset 11.

#### Analyse des verbes.

Les verbes de ce verset appartiennent au vocabulaire courant. Le verbe **דבר** (conduire) est employé à l'imparfait 3ms, sous la forme suffixée 2ms. Le texte hésite entre le pael et le peal. Une brève analyse du corpus isaïen montre que le pael fait l'objet d'un emploi plus fréquent. On retrouve le verbe **סבע**, repris du verset précédent (ici imparfait pael 3ms), avec le Seigneur pour sujet. Le verbe **חיי** (imparfait peal 3ms) possède le sens de « vivifier », « (re)vivifier ». Il figure à neuf reprises dans le Targum d'Isaïe<sup>514</sup>. Le verbe **הוי** (participe passif pael) a le sens d'« irriguer ». Enfin, le dernier verbe du verset (participe actif peal mp) a le sens de « manquer ».

#### Analyse des substantifs.

La désignation divine fait toujours appel au tétragramme. Le substantif **בצורה** « sécheresse », figure seulement deux fois dans le Targum d'Isaïe (Is 5,13 ; 58,11). On retrouve le substantif **נפש**, employé à deux reprises sous la forme suffixée 2ms. Seul, le substantif **גוף** constitue un hapax isaïen. Employé sous la forme suffixée 2ms, il peut être traduit par « personne » ou encore par « corps ». Il intéresse l'homme dans sa réalité corporelle. Le substantif **עלם** fait l'objet d'un emploi sous la forme emphatique. Il intervient près de soixante-dix fois dans le Targum isaïen. L'expression **חיי עלמא** « vie d'éternité »<sup>515</sup> doit être comprise au sens de salut, de vie éternelle. Le substantif **תפנוקין** (plaisir), employé au pluriel sous la forme absolue, est rare dans le Targum d'Isaïe<sup>516</sup>, de même que le substantif **גנה** « jardin »<sup>517</sup>. En revanche les substantifs **מבוע** (source) et **מזין** (eaux) appartiennent au vocabulaire courant.

Verset 12.

Le vocabulaire de ce verset reprend des termes présents au niveau du verset 2, créant ainsi une inclusion. Si, comme dans les autres témoins textuels, c'est le thème de la construction qui est développé, s'y ajoute une référence à la loi.

#### Analyse des verbes.

Les cinq verbes **בני**, **קום**, **קרי**, **תקן** et **תוב** que compte ce verset appartiennent au vocabulaire courant. Le verbe **בני** (imparfait peal 3mp), avec le sens de « bâtir », « construire », figure à seize reprises dans le Targum isaïen. Le verbe **קום** (imparfait pael 2ms) intervient à trente-deux reprises. Le verbe **קרי** (imparfait peal 3mp) fait l'objet de dix-neuf emplois au peal. C'est la seconde occurrence du verbe au niveau du chapitre 58, la première intervenant en Is 58,5, comme nous l'avons vu précédemment. Le verbe **תקן** (participe présent peal ms) peut être

<sup>514</sup> Is 22,13 ; 26,14.19 ; 38,1.16ter ; 45,8 ; 58,11.

<sup>515</sup> L'expression figure également en Lv 18,5 ; Dt 33,6 ; Ez 20, 13.21 ; Os 14,10 ; Ps 17,14 ; Jb 15,21.

<sup>516</sup> Is 3,22 ; 58,11.13.

<sup>517</sup> Is 1,30 ; 58,11 ; 61,11.

traduit par « rendre droit ». Après le verset 2, c'est la seconde occurrence de ce verbe au niveau du chapitre 58. Enfin, le verbe חִיב (participe présent haphel ms) possède le sens de « faire retourner » (factitif). Il peut être traduit par « restaurer », « redresser ».

#### Analyse des substantifs.

A l'exception de חרבה et יסוד, les mots appartiennent au vocabulaire courant. Le substantif חרבה (pluriel construit) peu fréquent dans le Targum isaïen, avec seulement dix occurrences<sup>518</sup>, possède le sens de « ruine », de « désert ». Le substantif יסוד (pluriel construit), avec le sens de « fondation » intervient à cinq reprises<sup>519</sup>. Le substantif דרא « génération » revient seize fois. L'expression sous « forme dupliquée » se retrouve six fois<sup>520</sup>. Le substantif אורח (chemin) employé au singulier, constitue une reprise du terme employé au pluriel au verset 2. L'adjectif רשיע (mauvais) est fréquent dans le Targum d'Isaïe, avec plus de soixante occurrences. Enfin, le substantif אוראה « loi » intervient à quarante-sept reprises. Il est ici question de ce qui n'est pas en conformité avec la loi.

#### Synthèse.

Les versets 8 à 12 font appel à des mots rares dans le Targum isaïen. Au verset 8, les substantifs שפרפר et אסו appartiennent à cette catégorie, tout comme אונס, רמז, אסטיו (verset 9), טהר (verset 10), בצורה, גוף, תפנוקין, גנה (verset 11), חרבה, יסוד (verset 12). Les substantifs אסו et גוף constituent des hapax isaïens. Les verbes נפח, סגף, דנח (verset 10) font également l'objet d'un emploi peu fréquent dans le Targum d'Isaïe. La désignation du Seigneur fait systématiquement intervenir le tétragramme (Is 58,8.9.11).

La tonalité est résolument positive. Les verbes, employés à l'imparfait, traduisent ainsi la promesse. Le texte comporte des formules comparatives faisant appel à des métaphores, comme l'aurore (verset 8), comme le midi (verset 10), comme un jardin (verset 12). Il faut aussi souligner l'emploi de la formule « vie d'éternité » pour désigner le salut et l'emploi de substantifs différents pour désigner une même réalité (processus d'intensification). C'est le cas pour la lumière (טהר et נהיר), l'obscurité (קבל et חשוך). Enfin, la répétition d'une même racine constitue aussi une technique d'accentuation ((re)vivifier dans la vie d'éternité).

Si les versets 8 à 11 mettent en relief l'intervention positive du Seigneur, le peuple étant réduit à une certaine passivité, comme l'objectivent les sujets des verbes « ta lumière », « tes mérites » (verset 8) ou encore l'emploi des formes passives (versets 10 et 11), le verset 12 introduit de nouveaux interlocuteurs, non identifiés de façon formelle avec l'emploi de la troisième personne du pluriel. Enfin, le verset 12 fait aussi appel à un champ lexical particulier en mentionnant la loi.

L'inclusion entre les versets 2 et 12 basée sur le substantif אורח et le verbe תקן employés au pluriel au verset 2 et au singulier au verset 12 correspond à une figure de style. Le choix de reprendre le même terme pour désigner les voies du Seigneur et le chemin rendu droit par le peuple constitue une originalité targumique.

<sup>518</sup> Is 17,2 ; 44,26 ; 48,21 ; 49,17.19 ; 51,3 ; 52,9 ; 58,12 ; 61,4, 64,10.

<sup>519</sup> Is 24,18 ; 40,21.28 ; 44,23 ; 58,12.

<sup>520</sup> Is 13,20 ; 33,17 ; 34,10 ; 51,8 ; 60,15 ; 61,4.

## Synthèse globale.

Tous les témoins textuels comportent des termes rares. Des intentions théologiques particulières se révèlent, tout comme interviennent des originalités stylistiques (figures de style, lien entre les versets) ou encore des liens d'intertextualité (reprise du vocabulaire de la geste exodale). Ces différents points vont faire l'objet d'un approfondissement dans l'analyse comparative.

Après cette première partie qui a permis de proposer, comme pour les chapitres précédents, une traduction opératoire des différents témoins textuels, nous abordons la partie intéressant l'analyse comparative.

## 2. Analyse comparative.

### 2.1. Approche statistique.

L'approche statistique met en évidence des différences entre les témoins textuels. Le texte hébreu compte soixante dix mots, dont vingt-six verbes et trente-trois substantifs. Le texte de la LXX compte cent quarante six mots dont vingt-neuf verbes et trente-quatre substantifs. Le texte de la Vulgate compte cent quatorze mots, dont vingt-neuf verbes et trente-deux substantifs. Le Targum compte quatre-vingt-sept mots, dont vingt-huit verbes et quarante sept substantifs ou adjectifs. Le nombre plus élevé de substantifs dans la LXX s'explique par la leçon longue du verset 11. La différence entre le texte hébreu et le Targum (dix sept-mots de différence, soit vingt-quatre pour cent) met en évidence un moindre degré de littéralité. Un fort degré de littéralité s'exprime dans les versets 8 à 10. En revanche, ce n'est pas le cas dans les versets 11 et 12.

Des mots rares interviennent au niveau de chaque témoin textuel. Le texte hébreu compte trois hapax isaïens, la LXX quatre, la Vulgate trois et le Targum quatre.

### 2.2. Analyse syntaxique.

Au verset 8, tous les témoins textuels comportent quatre verbes au futur, traduisant ainsi la promesse. Les différents témoins textuels s'accordent sur l'adverbe introductif du verset avec וְכֵן pour le texte hébreu, τότε pour la LXX, *tunc* pour les traditions textuelles de la Vetus latina et la Vulgate et וְכֵן pour le Targum.

Le verset 8 présente une structure de type abb'a' dans tous les témoins textuels.

a	La lumière de l'homme	La gloire de Dieu	a'
b	La guérison de l'homme	La justice de l'homme	b'

En 8a, seul le texte hébreu, la Vulgate et le Targum font appel à un comparateur introduit par une préposition. La LXX s'en tient à un adjectif, suivie en cela par les traditions textuelles de la Vetus latina.

Les propositions indépendantes sont coordonnées par la conjonction de coordination « et ».

Le verset 9a reprend l'adverbe introductif du verset 8. Les verbes du premier stique sont au futur, comme pour le verset précédent en ce qui concerne le texte hébreu, la Vulgate et le Targum. La LXX introduit un génitif absolu *λαλοῦντός*. Seule la tradition O suit la LXX avec *loquente*. Le texte X se différencie des autres témoins textuels par l'emploi d'un verbe au présent.

Le texte grec compte six verbes et la Vulgate huit, alors que le texte hébreu en comporte sept. Deux verbes employés à l'infinitif en hébreu ne sont pas traduits par des verbes dans le texte de la LXX. La forme *הִנְנִי* « me voici » du texte hébreu est rendue par une particule démonstrative *ἰδοῦ* pour la LXX et *ecce* pour la Vulgate, suivie d'un verbe au présent (1s). Le Targum ne mentionne pas la réponse divine.

Tous les témoins textuels comportent une proposition conditionnelle introduite par « si » au niveau du second stique du verset 9. La conjonction *et* qui précède le verbe *desieris* dans la Vulgate est absente du TM, mais figure en 1QIs<sup>a</sup>.

La protase se poursuit en 10a, le début de l'apodose étant marqué en 10b, dans la LXX, par la présence de l'adverbe *τότε*.

Le texte grec comporte cinq verbes, la Vulgate et le Targum six, alors que le texte hébreu en comporte quatre. Là où le texte hébreu fait appel à un adjectif, les autres témoins textuels emploient une forme participiale. Ainsi l'adjectif *עֲבֹר* est traduit par *πεινῶντι* dans la LXX, par *esurienti* dans la Vulgate et par *אֲבֹר* dans le Targum. La Vulgate et le Targum comportent le verbe être dans la dernière partie du verset, tout comme les traditions E et O de la *Vetus latina*.

La Vulgate et la tradition O font appel à une construction comportant la particule *cum* (10a), en lieu et place de la proposition conditionnelle présente aussi bien dans le texte hébreu que dans la LXX ou dans les traditions textuelles X et E. Le Targum est en accord avec le texte hébreu et la LXX.

Dans tous les témoins textuels, les versets 8b, 9 et 10a sont encadrés par la métaphore de la lumière qui crée ainsi une inclusion.

En ce qui concerne le verset 11, seule la LXX comporte un texte plus long que les autres témoins textuels. Le texte hébreu compte cinq verbes, la LXX sept, la Vulgate cinq et le Targum six. La différence s'explique comme précédemment par l'emploi d'une forme participiale *μεθύων* et par l'ajout du verbe *ἐπιθυμέω* (désirer) dans la LXX. Tous les témoins textuels comportent une proposition relative en fin de verset, qui fait l'objet d'une formulation négative. La leçon longue de la LXX compte trois verbes.

La présence du verbe « désirer » dans la LXX constitue une inclusion avec le verset 2 dans lequel figure également le verbe. Il s'agit d'une figure de style introduite par le rédacteur alexandrin, qui permet de mettre en lien les deux versets.

Dans les textes hébreux et le Targum, figure un complément circonstanciel de lieu (dans des lieux arides) ou de temps (dans les années de sécheresse), alors que la LXX fait appel à une proposition de but introduite par *καθάπερ* (comme) et que la Vulgate mentionne la « nature » (*splendoribus*).

Au niveau du premier stique du verset, le texte hébreu comporte des verbes à la troisième personne du singulier avec le Seigneur pour sujet. La Vulgate et le Targum sont en accord avec le texte hébreu. En revanche, si la LXX est en accord avec les autres témoins textuels sur le premier verbe du verset (3s), elle s'en écarte sur le verbe suivant avec le recours à la deuxième personne (2s) pour le second verbe (passif théologique). Les témoins textuels E et O sont en accord avec la LXX.

Les différents témoins textuels diffèrent les uns des autres au niveau du second stique du verset. Si le TM comporte un verbe à la troisième personne du singulier avec pour sujet le Seigneur, 1QIs<sup>ab</sup> font appel au passif théologique et comportent le verbe à la troisième personne du pluriel (tes os seront rassasiés). La LXX suit 1QIs.

Pour la seconde partie du second stique, les traditions E et O s'écartent de la LXX avec l'emploi du verbe être à la troisième personne du pluriel avec pour sujet « tes os ». Le texte hébreu, la LXX et la Vulgate s'accordent sur le second verbe avec la deuxième personne du singulier. Seul le Targum retient la troisième personne du singulier. Au-delà de la différence syntaxique, la LXX et le Targum ont en commun le thème des « désirs » de l'âme. Le rédacteur alexandrin introduit « ce que ton âme désire » au niveau du premier stique alors que le Targum indique « ton âme sera remplie de plaisirs » au niveau du second stique.

La finale du verset ne comporte pas de différences en termes syntaxiques, à l'exception de la Vulgate qui retient un mot différent pour introduire chaque comparateur, avec *quasi hortus* et *sicut fons*.

Enfin, la LXX comporte une addition par rapport aux autres témoins textuels, reprise dans une variante du texte O. La leçon longue reprend les os pour sujet de trois verbes au futur. Elle permet aussi d'insister sur la durée.

En ce qui concerne le verset 12, des remarques similaires à celles du verset précédent peuvent être faites. Au niveau du premier stique du verset, le texte hébreu comporte un verbe à la troisième personne du pluriel (voie active) alors que la LXX fait appel à une tournure passive. Le second verbe est employé à la deuxième personne du singulier dans le texte hébreu et le texte grec comporte un verbe à la deuxième personne du pluriel. La tradition E de la Vetus latina reprend le texte de la LXX, à l'exception de la répétition de l'adjectif *aeterna*. La tradition O fait appel à l'expression *a saeculo*. Comme la LXX, la Vulgate fait appel à une tournure passive avec un verbe à la troisième personne du pluriel pour le premier verbe du verset. Le second verbe du stique est utilisé à la deuxième personne du singulier, en accord avec le texte hébreu et le Targum.

La structure du verset 12a de la LXX diffère de celle du texte hébreu. La position du pronom personnel σου (g2s) est inhabituelle. La tournure conjonction + verbe + pronom personnel + article défini + substantif + adjectif est présente à deux reprises au niveau de ce verset, ce qui crée un parallélisme de structure :

καὶ οἰκοδομηθήσονται	σου αἱ ἔρημοι αἰώνιοι
καὶ ἔσται	σου τὰ θεμέλια αἰώνια

L'adjectif αἰώνια correspond à une addition au niveau du second stique du verset 12. Le traducteur l'introduit pour créer un parallélisme absent du texte hébreu. En effet, le texte hébreu comporte une seule fois le substantif עוֹלָם « éternité », dans un état construit « les ruines de l'éternité » ie « les ruines éternelles ». Le traducteur rend ce substantif par l'adjectif

αἰώιοι, dans le premier stique. Ni les traditions textuelles de la Vetus latina, ni la Vulgate ne reprennent la figure de style introduite par le rédacteur de la LXX.

Au niveau du second stique, le TM comporte un verbe à la troisième personne du singulier, alors que 1QIs<sup>a</sup> retient la troisième personne du pluriel. La LXX et la Vulgate se distinguent des autres témoins textuels avec un verbe à la deuxième personne du singulier (tournure passive). Le texte hébreu fait appel à deux participes présents et à un infinitif. Le texte grec conserve la deuxième personne du singulier pour le dernier verbe du verset. La Vulgate est en accord avec le texte hébreu et comporte un participe présent. Le Targum suit 1QIs<sup>a</sup>.

Enfin, comme nous l'avons déjà souligné, la fréquence de la conjonction de coordination dans les différents témoins textuels (καί dans la LXX et *et* dans la Vulgate) est liée à la reprise de la syntaxe hébraïque, dans laquelle la conjonction וְ est très fréquente.

### 2.3. Analyse lexicale.

L'analyse lexicale couvre plusieurs champs en rapport avec la rétribution, le salut, représentés par les métaphores de la lumière, de la guérison, de la fécondité et de la construction.

On retrouve comme dans le chapitre précédent un « portrait » du Seigneur. Ce portrait fait intervenir le nom divin, un attribut divin représenté par la gloire et la présence de Dieu à son peuple.

#### 2.3.1. Le nom divin.

La désignation divine intervient au niveau des versets 8, 9 et 11. Elle s'exprime différemment en fonction des témoins textuels. Le texte hébreu fait systématiquement appel au tétragramme (nom révélé à Moïse)<sup>521,522</sup>, tout comme le Targum. La Vulgate retient le substantif *dominus* et la LXX fait appel à θεός. Les traditions textuelles de la Vetus latina privilégient *deus*. Seule la tradition E retient *dominus* au verset 9, alors qu'elle retient *deus* dans les versets 8 et 11.

Il faut prendre en considération à ce niveau l'expression par laquelle le Seigneur signale sa présence. Le texte hébreu comporte l'expression « me voici », ce qui s'explique aisément par le fait que le tétragramme signifie en lui-même la présence divine<sup>523</sup>. En revanche, cette observation ne s'applique pas en ce qui concerne les termes grecs et latins. La LXX, les traditions textuelles de la Vetus latina et la Vulgate font donc appel à un verbe à la première personne du singulier qui signifie « je suis présent », avec πάρεμι pour le texte grec et *adsum*

---

<sup>521</sup> En ce qui concerne sa valeur noétique, les réserves formulées [...] à propos de la signification des noms propres chez les humains tombent car [...] le terme YHWH dit quelque chose du mystère de Dieu lui-même. [...] Ainsi Dieu s'identifie-t-il à son Nom, au point que celui-ci devient comme le substitut de sa personne : le Nom, c'est Dieu lui-même. (RENAUD B., *Proche est ton Nom*, p.16)

<sup>522</sup> Selon la conception du temps, pour entrer en relation avec une divinité, il faut connaître son nom. [...] le nom, en tout cas le nom divin révèle quelque chose de l'être divin. Bien plus, il le re-présente au double sens du mot : il le signifie et il le rend présent. Le nom forme avec l'être qu'il désigne une seule réalité. Il est en quelque sorte le double, l'*alter ego* de la personne. (RENAUD B., *ibid*, p.28)

<sup>523</sup> En résumé, le Nom révélé signifie : présence (« Je suis »), compagnonnage (« Je suis avec »), fidélité (« je suis qui je serai et je serai qui je suis. Je serai toujours »). Mais il évoque aussi le mystère (« Comme je suis, je serai »). Révélé, le Nom divin reste en lui-même ineffable. (RENAUD B., *ibid*, p.41)

pour les témoins textuels latins. Seul le Targum ne comporte pas l'expression « me voici ». Le rédacteur targumique fait simplement état de l'intervention divine, objectivée par la satisfaction de la demande.

Au verset 11, seule la LXX et les traditions E et O de la Vetus latina comportent l'adjectif possessif au génitif pour désigner le Dieu d'Israël, ce qui conduit à la traduction « ton Dieu ». Cette désignation est probablement le reflet d'une intention théologique sous-jacente.

### 2.3.2. La gloire de Dieu.

Au verset 8, la gloire de Dieu intervient en parallèle avec la justice. Mais si la justice devient un attribut humain (suffixe 2ms), la gloire reste bien une caractéristique divine. Elle accompagne l'homme, elle éclaire l'homme, elle le protège, mais elle ne lui est pas transférée. Elle ne pénètre pas l'homme, elle lui reste extérieure. Elle ne peut lui être entièrement communiquée.

On peut établir un parallèle entre la transformation de Moïse<sup>524</sup>, manifestée par l'aspect de son visage et la lumière du peuple qui jaillit en Is 58,8. L'« illumination » soudaine traduit la le rétablissement de la relation avec le Seigneur.

La définition de la gloire et de ses manifestations externes qui intervient en Is 4,5 est également à rapprocher du sens donné à la gloire de Dieu en Is 58,8.

Les différents témoins textuels ne considèrent pas la gloire de façon similaire. La gloire accompagne le peuple dans le texte hébreu, l'enveloppe dans la LXX et le rassemble dans la Vulgate. Le verbe « envelopper » évoque la protection conférée par le vêtement. Le verset 8 reprend ainsi une idée du verset précédent, dans lequel il est question de vêtir celui qui est nu. En revanche, il s'agit ici d'un vêtement de nature spirituelle, accordé par Dieu. Dans le Targum, il est plutôt question de rassemblement. Peut-être est-il alors question d'une unification du peuple.

Rare dans la LXX comme nous l'avons vu, le verbe περιστέλλω correspond à la traduction de deux racines hébraïques différentes חָסַן et חָבַן. Employé ici à l'indicatif futur actif (3s) pour rendre le sens du verbe חָסַן, employé à l'imparfait qal (3ms), il est accompagné du pronom personnel (2as) qui correspond au suffixe (2ms) du texte hébreu. Cette correspondance constitue une équivalence unique. La traduction la plus fréquente du verbe חָסַן fait appel à συναγω, correspondance retrouvée à différentes reprises dans le corpus isaïen<sup>525</sup>. Le texte hébreu comporte le même verbe qu'en Is 52,12, où il est traduit par επισυναγω, qui possède le sens de « rassembler, entourer ». Ce verbe ne correspond pas au sens du verbe hébreu qui signifie « former l'arrière garde ». Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à *circumdo*. La Vulgate comporte le verbe *colligo* qui a le sens de rassembler, réunir. En Is 52,12, le même verbe hébreu est traduit par *congrego*. Le Targum

---

<sup>524</sup> Moïse entre, peu à peu, dans l'intimité de Dieu, au point que la chair de son visage en est transfigurée. On assiste à la transformation d'un homme, marqué par le compagnonnage avec le Seigneur de la gloire. De la relation de Moïse avec son Dieu, nous pouvons déduire une autre caractéristique de la gloire : elle se manifeste dans la relation de réciprocité avec le Seigneur de la Gloire. La gloire du Seigneur passe et le visage de son élu est marqué de sa splendeur éclatante. (PORRINO G.M., *Le poids et la gloire*, p.482)

<sup>525</sup> Is 11,12; 13,4; 17,5; 24,22; 33,4; 43,9; 49,5; 62,9.

fait appel au verbe כָּנַשׁ, ce qui constitue une équivalence unique<sup>526</sup>. Le sens correspond à celui de la Vulgate.

### 2.3.3. La présence de Dieu à son peuple.

L'expression de la restauration de la communication entre Dieu et le peuple est objectivée au verset 9a. Elle se traduit par une reprise, inversée, des éléments du verset 3. Le Seigneur fait maintenant preuve de bienveillance. Il est présent à son peuple. Le verset 9b entend rappeler les conditions de l'« intervention » divine. La formulation négative fait appel à l'éloignement de ce qui entrave, de ce qui accuse. Le verset 10a poursuit le rappel des conditions, mais selon une tonalité positive. C'est ce qui doit être accompli par le peuple (reprise du vocabulaire de l'assistance et de la solidarité).

La reprise de la relation fait intervenir deux composantes représentées d'une part par la demande émanant du peuple, d'autre part par l'attention portée par le Seigneur à cette demande. L'importance de l'échange (émission et réception du message) entre le peuple et le Seigneur est mise en évidence par une double formulation.

Le peuple en reste à ses anciennes habitudes. Pour obtenir l'attention divine, il pense qu'il lui faut crier, s'exprimer de manière bruyante. La distance, réelle ou supposée, entre le peuple et Dieu explique cette attitude. Les différents témoins textuels font appel à des verbes qui mettent l'accent sur le caractère audiophonique. Or la « composante » sonore n'est maintenant plus nécessaire.

#### 2.3.3.1. L'expression de la demande : le cri du peuple.

Le texte hébreu fait appel au verbe courant קָרָא<sup>527</sup>, que la LXX traduit par βοάω<sup>528</sup>. Il s'agit d'une équivalence courante, à défaut d'être la plus fréquente<sup>529</sup>. Le sens du verbe βοάω signifie « pousser un cri, appeler à grand cri ». A l'imparfait qal du verbe hébreu correspond le futur moyen du verbe grec. Au verset 1, la LXX retient le verbe préfixé ἀναβοάω pour traduire le même verbe hébreu. Les traditions textuelles X et K de la Vetus latina retiennent le verbe préfixé *exclamo*, alors que les traditions E et O font appel au verbe simple *clamo*. Seule, la tradition X comporte le présent. La Vulgate comporte le verbe préfixé *invoco*, dont le sens est plus fort que celui du verbe simple *voco*, comme nous l'avons mentionné précédemment. Le Targum se distingue des autres témoins textuels en privilégiant le verbe צָלַי (prier). Il y a disparition de la « composante » audiophonique au profit d'une dimension plus spirituelle, plus intérieure. Pour s'adresser à Dieu, il faut avoir recours à la prière. Le Targum se rapproche ainsi de la Vulgate. On peut alors légitimement envisager une intention théologique

<sup>526</sup> *Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah (II)*.

<sup>527</sup> Le mot qârâ' [...] est assez typique de la religion d'Israël. il désigne l'appel et le choix de Dieu, la prédication des prophètes qu'il suscite pour porter sa parole ; la convocation du peuple à l'assemblée solennelle où il rencontre son Dieu dans le culte ; il désigne, dans cette assemblée, les lectures qui font mémoire de l'Alliance et actualisent les messages prophétiques ; or ces emplois n'ont pas épuisé sa signification. Qârâ' désigne encore, d'une façon privilégiée, cet autre élément essentiel de la religion et du culte : la prière. Là encore, le mot n'a rien perdu de la vigueur de ses acceptions premières (crier, appeler) : il désigne le cri d'une prière instantane, véhémence, passionnée. [...] Ou bien, insistant sur la nuance d'appel, il désigne plus précisément l'*invocation*, la profération (en général déprécative) du nom divin (accus. de la personne invoquée [...] ; emploi absolu : Is 58,9 ; Za 7,13). (BESNARD A.M., *Le mystère du nom*, p.103)

<sup>528</sup> Le verbe est utilisé pour restituer le sens d'une vingtaine de racines hébraïques.

<sup>529</sup> La même équivalence se retrouve en Is 40,3.6. En Is 40,3, φωνή βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ « une voix criant dans le désert ».

du traducteur/rédacteur qui distingue le cri du prophète qui se heurte à la résistance du peuple et la demande du peuple qui reçoit maintenant une attention bienveillante. Au verset 1, le Targum comporte le verbe כלי. Quant à la Vulgate, elle retient le verbe *clamo*. Enfin, l'équivalence קרא / צלי est peu fréquente, puisqu'elle n'intervient qu'à six reprises dans l'ensemble du corpus isaïen<sup>530</sup>.

Les points que nous venons de développer mettent en évidence que s'exprime une étroite relation entre les versets 1a et 9a.

Le second verbe utilisé pour signifier l'appel du peuple est le verbe שיע (imparfait piel). Il est traduit dans la LXX par le verbe « générique » λαλέω, sous la forme du participe présent λαλοῦντος. Il s'agit d'une équivalence unique. Le verbe hébreu contient l'idée d'un appel à l'aide que ne reprend pas le texte grec. La traduction habituelle du verbe hébreu fait appel à κράζω. Les traditions textuelles de la Vetus latina font logiquement appel au verbe *loquor*. Seule la tradition O reprend la syntaxe du texte grec, avec le participe présent *loquente*. Les autres traditions textuelles comportent le futur. La Vulgate retient le verbe *clamo* (référence à l'aspect sonore) au futur, en accord avec le texte hébreu. Le Targum privilégie le verbe בעי. L'équivalence שיע (piel) / בעי (pael) est unique<sup>531</sup>. L'équivalence la plus fréquente pour traduire le terme araméen correspond au verbe פלל (employé au hitpael)<sup>532</sup>.

Après avoir envisagé la demande du peuple, nous considérons la réponse divine.

#### 2.3.3.2. La réponse divine.

Le texte hébreu fait appel au verbe ענה, traduit par εἰσακούω dans la LXX. Il ne s'agit pas de l'équivalence habituelle qui est représentée par le verbe ἀποκρίνομαι. A l'exception d'Is 58,9a, cette équivalence intervient seulement en Is 46,7. La LXX privilégie l'aspect audiophonique avec un verbe qui signifie « entendre ». Le texte grec diffère aussi du texte hébreu sur le plan syntaxique avec l'emploi du pronom personnel. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent le verbe préfixé *exaudio*, de même que la Vulgate. En revanche, seule la Vulgate respecte la syntaxe du texte hébreu, en faisant abstraction du pronom personnel *te* (2s). Le Targum comporte le verbe קבל, qui ne contient en lui-même aucune composante sonore. Il possède le sens non spécifique de recevoir. Le Targum s'écarte encore des autres témoins textuels en employant un complément d'objet direct, le substantif צלו (prière). Il reprend ainsi l'idée contenue dans le verbe צלי de la première proposition (même recherche de la précision). On retrouve ici le phénomène caractéristique de la littérature targumique qui éprouve une forte réticence à employer les mêmes termes pour décrire l'action humaine et l'action divine. Certes Dieu agit, mais pas selon des modalités humaines. Il n'est donc pas possible pour le traducteur/rédacteur de faire appel aux verbes génériques « répondre » ou « entendre ». Le recours à des « attributs » humains, en l'occurrence la parole (texte hébreu) ou l'ouïe (LXX) n'est pas adapté pour traduire la relation particulière qui existe entre Dieu et son peuple. La perception divine ne s'effectue pas selon des modalités humaines. S'exprime donc bien ici une intention théologique particulière, propre au texte targumique.

<sup>530</sup> Is 12,4 ; 44,5 ; 58,9 ; 59,4 ; 64,6 ; 65,24. (*Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah (III)*, p.137)

<sup>531</sup> *Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah (I)*, p.189.

<sup>532</sup> *Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah (I)*, p.189.

Pour la seconde formulation, le texte hébreu retient simplement le verbe « générique » אָמַר au parfait avec un ך̄ consécutif. Le rédacteur alexandrin fait appel au verbe λέγω, ce qui correspond à l'équivalence habituelle. Les traditions textuelles de la Vetus latina s'inscrivent dans la même logique et font appel à *dico*. La seule différence intervient au niveau de la tradition E qui retient le présent en lieu et place du futur. La Vulgate comporte également le verbe *dico*. Les différents témoins textuels reprennent donc les éléments contenus dans la première partie du verset, mais en faisant appel à un vocabulaire dépourvu de toute spécificité. Si le texte hébreu retient l'expression הִנְנִי (me voici) avec la terminaison suffixe 1s, la LXX, les traditions textuelles de la Vetus latina et la Vulgate font appel à une autre formulation, en introduisant un verbe à la première personne (1s). La LXX privilégie le verbe πάρεμι et les textes latins le verbe *adsum*, comme en Is 52,6. Cette « stratégie » de traduction illustre les difficultés que rencontre le traducteur, en lien avec les limites du vocabulaire et de la syntaxe propres à chaque langue. Si le tétragramme contient en lui-même la présence divine, ce n'est pas le cas des désignations grecque et latine. Il devient alors nécessaire de recourir à un artifice linguistique, représenté ici par un verbe. Une véritable intention théologique s'exprime donc dans le choix de la syntaxe. La traduction grecque la plus proche du texte hébreu fait appel à ἰδοὺ ἐγώ, expression retrouvée par exemple en Is 28,16. La traduction latine correspondante est représentée par *ecce ego*.

Seul le Targum s'écarte de cette formulation et suit une logique propre. Le rédacteur targumique ne fait pas s'exprimer directement le Seigneur. Il retient le verbe עָבַר (satisfaire) à la troisième personne (3ms), avec une fois encore un c.o.d., ce qui constitue une reprise de la syntaxe précédente. Cette figure de style sert les intentions théologiques du rédacteur. Le Seigneur ne répond pas en paroles mais « en actes ».

Des modifications mineures interviennent chez les Pères de l'Eglise.

Citons par exemple le changement de verbe (ἐπακούω en lieu et place de εἰσακούω) dans l'Épître de Barnabé, avec une forme active en lieu et place d'une forme moyenne (oscillement courant, observable également dans le Psautier) :

τότε βοήσεις καὶ ὁ θεὸς ἐπακούσεταιί σου ἔτι λαλοῦντός σου ἔρει ἰδοὺ πάρεμι ἐὰν ἀφέλης ἀπὸ σοῦ σύνδεσμον καὶ χειροτονίαν καὶ ῥῆμα γογγυσμοῦ<sup>533</sup>

Ce changement de verbe ne modifie pas le sens du texte. Cependant, le verbe ἐπακούω peut prendre le sens d'« exaucer », ce qui rend le texte plus proche du texte hébreu dans lequel le verbe signifie « répondre ».

On peut encore noter que le substantif θεός n'est pas toujours précédé de l'article (cf manuscrit 147).

Enfin, le verbe ἐρεῖ est remplacé par ἐρῶ chez Clément d'Alexandrie. Le sens du texte est modifié avec l'emploi de la première personne (1s) : ἔτι σου λαλοῦντός ἐρῶ ἰδοὺ πάρεμι<sup>534</sup>, ce qui donne comme traduction « quand tu parles encore, je dirai : 'me voici' ».

Il faut cependant souligner que la citation partielle de ce même verset est reprise de façon différente dans un autre texte du même auteur : τότε ἐπιβοήση καὶ ὁ θεὸς ὑπακούσεταιί σου

<sup>533</sup> SC n° 172, Barn 3,5, p.90.

<sup>534</sup> SC n° 278, p.120 (Stromates V, 120,2).

ἔτι λαλοῦντός σου ἐρεῖ ἰδοὺ πάρεμι<sup>535</sup> Le texte fait appel à deux verbes préfixés dont l'un est absent de la LXX. Le verbe ὑπακούω figure à trois reprises dans le corpus isaïen pour rendre le sens du verbe hébreu ענה<sup>536</sup>. Ces trois équivalences interviennent également dans le cadre d'un échange, mais les circonstances sont différentes, voire même opposées. C'est Dieu qui appelle et ne reçoit pas de réponse de la part de son peuple.

Les différences retrouvées dans la citation du texte peuvent éventuellement s'expliquer par le fait que les Pères de l'Eglise citent souvent de mémoire les textes et en ont parfois une interprétation assez libre.

Après la restauration de la relation entre Dieu et le peuple, nous en venons maintenant aux exigences à satisfaire pour permettre le maintien de la communication avec le Seigneur.

### 2.3.3.3. Les exigences divines.

Ces exigences intéressent, d'une part, le renoncement à des agissements en contradiction avec le droit et la morale et, d'autre part, l'assistance envers le prochain.

Le renoncement.

Sont ainsi rappelées les actions qui perturbent la communication. On retrouve le vocabulaire du verset 6. En effet, les exigences divines impliquent le renoncement, l'abandon des habitudes adoptées jusqu'à présent par le peuple. Elles invitent à une complète remise en question. En d'autres termes, le Seigneur demande une véritable conversion, qui doit se traduire par une modification de comportement objectivée par des actes concrets, effectifs.

Les habitudes dont doit se défaire le peuple sont mentionnées en 9b. Elles intéressent l'oppression, l'accusation et la médisance.

Le texte hébreu fait appel au verbe סור, traduit dans la LXX par le verbe ἀφαιρέω. Il s'agit d'une équivalence courante, même si ce n'est pas la plus fréquente. Si elle se retrouve essentiellement dans les premiers chapitres du corpus isaïen<sup>537</sup>, elle constitue une équivalence unique dans le Trito-Is. L'imparfait hifil est traduit par un subjonctif aoriste. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent le verbe *aufero*, tout comme la Vulgate. Le Targum fait appel au verbe ערי au peal. L'équivalence est inhabituelle<sup>538</sup>.

L'expression ἀπὸ σοῦ n'est pas strictement superposable au terme hébreu מִתּוֹכָךְ « du milieu de toi ». En Ez 28,18, le mot est traduit par ἐκ μέσου σου, tournure plus proche de la formulation hébraïque et retenue par les trois réviseurs de la LXX. Les traditions textuelles de la Vetus latina suivent le texte grec avec *a te*. La Vulgate est en accord avec le texte hébreu et fait appel à *de medio tui*. Le Targum privilégie מִבְּיַנְךָ.

Les différents témoins textuels sont en accord sur le sens. Il est question d'éloignement, d'arrachement. En effet, il faut que les conduites qui sont celles du peuple soient définitivement abandonnées. Mais il ne s'agit pas d'un simple abandon externe. L'idée de

<sup>535</sup> SC n° 158, p.171 (Le Pédagogue, XII, 89,5).

<sup>536</sup> Is 50,2; 65,12; 60,4.

<sup>537</sup> Is 1,16; 3,1.18; 5,5; 6,7; 7,17; 10,13.27; 11,13; 14,25; 18,5; 25,8; 27,9.

<sup>538</sup> *Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah (III)*, p.19.

profondeur est mise en relief par l'expression « du milieu de toi », c'est-à-dire au plus profond de toi, au niveau de ton cœur.

A propos de l'oppression.

Le substantif מוֹטָה qui figure dans le texte hébreu fait l'objet d'une traduction particulière dans la LXX. Si le texte hébreu reprend le même terme qu'en 6bc, le traducteur grec fait appel à un autre substantif σύνδεσμος. Il s'agit d'une nouvelle équivalence unique pour la traduction de מוֹטָה. Ce terme figure néanmoins déjà au niveau du verset 6. Les traditions textuelles de la Vetus latina reprennent également le vocabulaire du verset 6 avec *nodus* pour la tradition X, *vinculus iniquitatis* pour la tradition E et *colligatio* pour la tradition O, suivant en cela le texte grec. La Vulgate introduit le substantif *catena*, absent du verset 6. Comme nous l'avons déjà souligné, la traduction de ce substantif est loin d'être évidente. Jérôme rappelle, dans son commentaire du livre d'Isaïe, que le terme grec est rendu par le mot latin *colligatio*, dont le sens est « liaison, jointure »<sup>539</sup>. Le Targum reprend également le vocabulaire du verset 6 avec אֶסְטִיּוֹת דִּין. Le substantif דִּין ne correspond pas à la traduction du terme hébreu. Il peut être considéré comme un ajout.

Pour rendre le sens du mot מוֹטָה Aquila emploie à cinq reprises<sup>540</sup> le substantif σφαλμός qui signifie « chute » et, par extension, « malheur ». Ce terme est absent de la LXX. Seul figure le substantif neutre σφάλμα en Prov 29,25, avec le même sens. Jérôme, qui signale la correction d'Aquila, rend le sens du substantif σφαλμός par *errorem*<sup>541</sup>. Symmaque et Théodotion retiennent, quant à eux, le substantif κλοιός que Jérôme traduit par *torquem*<sup>542</sup>. Les seules occurrences où ce terme est utilisé dans la LXX, pour traduire l'hébreu הַטָּי, se retrouvent en Jr<sup>543</sup>.

Le texte précise ensuite les deux autres attitudes dont le peuple doit se défaire. Des nuances existent entre les différents témoins textuels.

Le texte hébreu comporte l'expression אֶצְבָּץ אֶשְׁלֵחַ. Le texte grec fait appel à un terme rare puisqu'il constitue un hapax de la LXX, le substantif χειροτονία. Ce mot possède le sens « d'action de tendre la main »<sup>544</sup>. Il ne s'agit donc pas d'une traduction strictement équivalente à l'hébreu. On attendrait une expression contenant le substantif δάκτυλος « doigt ». L'équivalence אֶצְבָּץ / δάκτυλος figure à trois reprises dans le corpus isaïen<sup>545</sup>. On peut se demander si le traducteur, qui connaît donc le sens du mot hébreu אֶצְבָּץ, a voulu rendre le sens du « doigt accusateur » ou alors le sens de l'élection, sans connotation péjorative. Le contexte invite à retenir la première option. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent des expressions variées. La tradition X fait appel à l'expression *suadela malorum*. Le substantif *suadela* a le sens de persuasion. Il contient l'idée de convaincre. La traduction littérale s'écarte du texte hébreu et même du texte grec. L'idée qui s'exprime ici est celle de ne pas inciter au mal. La tradition E opte pour le terme *obligatio*, avec l'idée dominante de l'implication. On peut envisager l'entraînement (au mal ?). Le texte O fait appel

<sup>539</sup> CCSL, In Esaiam, p.669, l 15-16.

<sup>540</sup> Is 58,6(bis).9; Ez 9,9Ps 121 (120),3.

<sup>541</sup> CCSL, In Esaiam, p. 669, l 13.

<sup>542</sup> CCSL, In Esaiam, p 669, l 13-14.

<sup>543</sup> Jr 34,2 ; 35,10.12.13[bis]<sup>LXX</sup>.

<sup>544</sup> BAILLY M.A., p.2132.

<sup>545</sup> Is 2,8; 17,8; 59,3.

à *ordinatio*, avec l'idée d'organiser. Le substantif *manus* (main) ne figure dans aucun témoin textuel. La Vulgate et le Targum suivent le texte hébreu avec respectivement, *digitum extendere* et *בְּרִמְזוֹ בְּאַצְבָּעוֹ*. Seule la Vulgate introduit un verbe supplémentaire, le verbe *desino*, dont le sens est « renoncer ». Cette addition ne modifie pas le sens du texte. Le peuple doit renoncer à toute attitude accusatrice.

Aquila, Symmaque et Théodotion corrigent le texte grec pour le conformer à l'hébreu par l'expression ἀποστέλλοντα δάκτυλον (Aquila), ἐκτεινοντα δάκτυλον (Symmaque et Théodotion). La correction d'Aquila « doigt accusateur » correspond plus au sens du texte hébreu que celle des deux autres réviseurs « doigt étendu ». Jérôme mentionne la correction de Symmaque qu'il traduit par *declinationem*<sup>546</sup>.

Après le rejet de l'accusation, intervient la condamnation des paroles de méchanceté gratuite.

Le texte hébreu comporte l'expression *וְדַבֵּר אִי־טוֹב* (et parler avec méchanceté). La LXX retient l'expression ῥῆμα γογγυσμοῦ. Le verbe *דַּבֵּר* employé à l'infinitif piel construit est traduit par le substantif ῥῆμα. L'équivalence *אִי־טוֹב* / γογγυσμός est inhabituelle et n'intervient qu'une seule fois dans la LXX. Le substantif γογγυσμός figure à onze reprises dans la LXX. Il se retrouve notamment dans le livre de l'Exode<sup>547</sup>, avec le sens de « murmure » (contre le Seigneur), pour traduire le mot *תִּלְוִנוֹת*. L'équivalence la plus fréquente du terme hébreu *אִי־טוֹב* est représentée par le substantif ἀνομία (injustice, iniquité) comme en Is 59,4.6. Il est alors question de ce qui est illégitime. En Is 32,6, le même substantif *אִי־טוֹב* est traduit par l'adjectif μάταιος (vain, inutile). Le rédacteur alexandrin reprend le vocabulaire de la geste exodale. Il est question de paroles de revendication, de contestation. Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel *verbum murmurationis*. En revanche, Jérôme opte pour une syntaxe différente et introduit une proposition relative pour traduire le substantif *אִי־טוֹב*. Le verbe hébreu à l'infinitif est traduit par un verbe à l'infinitif *loqui*. Il y a accord sur les deux traditions sur ce point. Le verbe *prosum*, employé au présent, est absent du texte hébreu comme de la LXX. Le sens du verbe confère au texte une certaine proximité avec le texte hébreu. Il est cependant question d'inutilité alors que dans le texte hébreu, il est plutôt question de méchanceté, de nuisance. Cette traduction correspond davantage à l'adjectif ἀνωφελές « qui ne sert pas, qui est inutile », qui constitue une des variantes grecques<sup>548</sup>.

Le Targum suit le texte hébreu, mais en introduisant une redondance « parlant des paroles ». Le substantif *אִי־טוֹב* est traduit par *אִי־טוֹב* (force, oppression). Cette équivalence se retrouve à six reprises dans le corpus isaïen<sup>549</sup>. Le sens global du texte est conservé.

L'assistance.

Après les agissements négatifs auxquels se doit de renoncer le peuple, intervient l'énumération des actions positives, qui sont de nature à faciliter et à permettre le maintien de la communication entre le peuple et son Seigneur. Ainsi figurent parmi les conditions du salut

<sup>546</sup> CCSL, In Esaiam, p 669, l 13.

<sup>547</sup> Ex 16, 7.8[bis].9.12.

<sup>548</sup> Dans sa révision, Aquila fait appel à l'adjectif ἀνωφελές (ans) pour traduire le substantif *אִי־טוֹב*. Le sens de cet adjectif « inutile, vain », voire même « nuisible », absent de la LXX, est plus proche de celui du texte hébreu. Symmaque et Théodotion retiennent l'expression λέγοντα ἄδικον.

<sup>549</sup> Is 32,6; 58,9; 59,4.6.7; 66,3 (*Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah (I)*, p.10)

la solidarité et l'assistance. L'assistance revêt deux aspects complémentaires. Si elle intéresse la dimension matérielle, elle prend également en compte la dimension spirituelle.

Le texte hébreu, de par les nombreux sens du substantif **נֶפֶשׁ**, permet de privilégier soit l'aspect matériel, soit l'aspect spirituel. Le sens de « nourriture » attaché à ce substantif semble connu du traducteur grec. La LXX retient l'aspect matériel en introduisant le substantif ἄρτος, alors même que le mot **נֶפֶשׁ** est absent du texte hébreu. La distinction entre l'assistance matérielle et spirituelle est bien exprimée dans les traditions E et O de la Vetus latina, avec l'emploi du substantif masculin *animus* dans la première partie du premier stique du verset et du substantif féminin *anima* dans la seconde partie. Le grec ne permet pas cette distinction que nous avons qualifiée de subtile dans la première partie du chapitre et fait appel au seul substantif ψυχή. Or le terme grec ne prend jamais le sens de nourriture. Pour rendre ce sens, le traducteur est contraint de faire appel à un substantif qui appartient au champ lexical de la nourriture, avec l'addition de τὸν ἄρτον.

Enfin, la référence au pain, avec la reprise du substantif employé au verset 7 τὸν ἄρτον σου permet de mettre en lien les deux versets (τὸν ἄρτον ἐκ ψυχῆς σου au verset 10). Il peut s'agir d'une figure de style recherchée par le rédacteur/traducteur, avec la création artificielle d'une inclusion. Cette remarque ne s'applique bien-sûr qu'à la LXX et aux traditions textuelles E et O de la Vetus latina.

Si le traducteur grec semble connaître le sens de « nourriture » du mot **נֶפֶשׁ**, et contourne la difficulté en introduisant le substantif ἄρτος, la Vulgate ne fait pas de distinction et s'en tient à une traduction littérale du texte hébreu en retenant le seul substantif féminin *anima*. Deux hypothèses sont à envisager. Soit Jérôme ne connaît pas le sens de nourriture de **נֶפֶשׁ**, soit il ignore délibérément ce sens pour privilégier la dimension spirituelle. Il s'agit alors d'une intention théologique.

Le Targum est en accord avec le texte hébreu et la Vulgate. Il met peut être aussi plus l'accent sur la dimension spirituelle de l'assistance.

Le texte hébreu joue donc sur les différents sens du terme **נֶפֶשׁ**. Il autorise ainsi toutes les interprétations. Si nous avons privilégié, dans notre traduction, l'aspect matériel avec le sens de « nourriture » pour le premier emploi du substantif et de « gosier » pour le second sur la base de l'akkadien, suivant en cela Hurrowitz, il existe d'autres alternatives. Il est possible de mettre l'accent sur l'aspect matériel en retenant le sens de nourriture pour la première occurrence de **נֶפֶשׁ** et d'âme pour la seconde, privilégiant ainsi l'aspect spirituel. Cette traduction est alors en accord avec la LXX et les traditions textuelles de la Vetus latina. Enfin, il existe encore une dernière possibilité, avec une approche de nature exclusivement spirituelle, qui conduit à retenir le sens d'âme pour les deux emplois du terme. Le texte rejoint ainsi la Vulgate et le Targum.

Le texte hébreu comporte le verbe פּוֹק, que la LXX traduit par δίδωμι. Un subjonctif aoriste correspond à un imparfait hifil. Si le verbe δίδωμι est très utilisé dans la LXX, le verbe פּוֹק ne figure qu'à neuf reprises dans le texte hébreu<sup>550</sup>. La correspondance entre les deux verbes constitue une équivalence unique. Les traditions textuelles de la Vetus latina suivent logiquement la LXX avec l'emploi du verbe *do*. La Vulgate fait appel à *effudo*. La

---

<sup>550</sup> Ps, 139(140),9 ; 143(144),13 ; Pr,3,13 ; 8,35 ; 12,2 ; 18,22 ; Is 28,7 ; 58,10 ; Jr 10,4.

correspondance פּוֹק / *effudo* constitue une équivalence unique. Le Targum retient le verbe נִפַּח. Là encore, la correspondance פּוֹק / נִפַּח constitue une équivalence unique<sup>551</sup>. A l'exception du Targum qui retient une tournure passive (3s), les autres témoins textuels comportent le verbe à la deuxième personne (2s). Le sens des verbes diffère en fonction des textes, probablement en lien avec la rareté du verbe hébreu. Le traducteur/rédacteur de la LXX fait appel à un verbe « générique »<sup>552</sup> qui correspond le plus souvent au verbe hébreu נָתַן. La Vulgate et le Targum retiennent l'idée de « répandre », avec une notion d'abondance.

Si les verbes diffèrent et révèlent un sens moins concret (à l'exception de la LXX et des traditions textuelles de la Vetus latina), la désignation de l'affamé fait appel, dans les différents témoins textuels, au même mot qu'au verset 7. Cette reprise s'inscrit dans la forte cohérence du texte.

Après l'affamé, c'est au tour de l'humilié de recevoir aide et attention. Les différents témoins textuels s'accordent sur le verbe « rassasier ». Le texte hébreu comporte le verbe שָׂבַע, que la LXX rend par ἐμπίπλημι. Il s'agit de l'équivalence habituelle. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent deux verbes différents de sens voisin avec *satio* pour la tradition E et *saturō* pour la tradition O. La Vulgate fait appel à *repleo*. Enfin, le Targum comporte le verbe סָבַע. A l'exception du Targum qui privilégie la voie passive, tous les témoins textuels s'accordent sur la deuxième personne (2s). La désignation de l'humilié fait appel au participe niph'al du verbe עָנָה dans le texte hébreu. La LXX traduit par le participe parfait du verbe ταπεινόω. Il s'agit d'une équivalence habituelle<sup>553</sup>. Les traditions textuelles de la Vetus latina comportent le participe du verbe *humilio* (équivalence habituelle de ταπεινόω). La Vulgate fait appel à *adfligo*. Le Targum retient le verbe סָגַח.

Chez les Pères de l'Église, δῶς est remplacé par δίδως (indicatif présent 2s) chez Justin<sup>554</sup>. L'article défini n'apparaît pas chez Théodoret de Cyr devant le substantif ἄρτον.

Dans le Codex Alexandrinus, le substantif ἄρτον est accompagné, comme dans les traditions E et O de la Vetus latina, du pronom possessif σου. On retrouve aussi ce pronom dans la citation de l'Épître de Barnabé :

καὶ δῶς πεινῶντι τὸν ἄρτον σου ἐκ ψυχῆς σου καὶ ψυχὴν τεταπεινωμένην ἐλεήσης<sup>555</sup>.

Dans le même texte, le verbe ἐμπλήσης est remplacé par ἐλεήσης<sup>556</sup>. Le sens du texte est alors modifié puisque le verbe ἐλεέω signifie « avoir pitié ». La traduction devient donc : « si tu as pitié d'une personne humiliée ». Le texte cité par Barnabé s'éloigne donc à la fois du

<sup>551</sup> *Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah (II)*, p.322.

<sup>552</sup> Le texte fait l'objet de corrections. Le manuscrit 86 atteste d'un accord entre les trois réviseurs sur le texte suivant : « καὶ ὑπερεκχέης πεινῶντι ψυχὴν σου ». Le verbe ὑπερεκχέω, très peu fréquent dans la LXX, avec seulement trois occurrences (Pr 5,16 ; Jl 2,24 ; 4,13), est absent du corpus isaïen. Il possède le sens de « répandre par-dessus, faire déborder ». On obtient alors la traduction suivante : « si tu répands par-dessus celui qui a faim ta vie ». Cette traduction est plus proche du texte hébreu en termes de formulation. Le sens du texte est alors différent et met l'accent sur la dimension spirituelle.

<sup>553</sup> Aquila remplace le verbe τεταπεινωμένην par le verbe κεκακουχημένην. Le verbe κακουχέω est un hapax de la LXX qui ne figure qu'en 1R 2,26. Il signifie « maltraiter, tourmenter ». Le sens global du texte est conservé.

<sup>554</sup> Forme rare dans la LXX, peut-être en référence au Ps 145(144), 15 (καὶ σὺ δίδως τὴν τροφήν αὐτῶν ἐν εὐκαιρίᾳ)

<sup>555</sup> SC n° 172, Barn 3,5, p.90.

<sup>556</sup> Dans la LXX, on retrouve cette forme uniquement en Za 1,12 (μὴ ἐλεήσης τὴν Ἱερουσαλημ καὶ τὰς πόλεις Ἰουδα).

texte de la LXX et du texte hébreu. Il s'agit peut-être d'une faute du copiste ou encore d'une « correction » théologique de l'auteur de l'Épître de Barnabé ou de sa source.

Après l'exposé de ce que le Seigneur exige de son peuple, nous en venons à ce que Lui-même fera en sa faveur, c'est-à-dire à la réponse divine objective. Les conditions sont maintenant réunies pour que se manifeste la sollicitude du Seigneur envers son peuple.

#### 2.3.3.4. La promesse divine.

La réponse divine intervient au verset 11, exprimant ce que Dieu va, concrètement, réaliser en faveur de son peuple. La promesse est objectivée par l'emploi du futur. La traduction diffère en fonction des témoins textuels.

En 11a, si le Targum suit le texte hébreu avec la notion de conduite, la LXX met l'accent sur la constance de la présence divine et la Vulgate fait intervenir la notion de repos.

Le texte hébreu retient l'idée de conduite, avec l'emploi du verbe נחה, comme en Ex 13,17 lorsque Dieu conduit son peuple hors d'Égypte pour échapper au pouvoir de Pharaon. La LXX comporte le verbe εἰμί. Il s'agit d'une équivalence unique. La traduction habituelle fait appel au verbe ὀδηγέω. Ce verbe, fréquent dans le psautier est absent du corpus isaïen de la LXX<sup>557</sup>. Peut-être s'agit-il d'une traduction libre en fonction du contexte. Enfin, si la notion de présence dans la durée est bien attestée dans la LXX (διὰ παντός), l'idée de conduire, de guider le peuple n'est pas reprise. Les traditions textuelles E et O de la Vetus latina suivent la LXX et retiennent le verbe *sum*. Le texte grec fait appel comme nous l'avons vu au substantif θεός. La présence de l'adjectif possessif (g2s) permet d'identifier sans doute possible le Dieu d'Israël, désigné par le tétragramme dans le texte hébreu.

Le verbe attendu dans la Vulgate serait *duco*<sup>558</sup>. Or la Vulgate ne suit ni le texte hébreu, ni la LXX. Le traducteur de Bethléem retient le verbe *do*. Le sens du verbe ne recouvre pas la même réalité que celle de l'hébreu נחה, puisqu'il n'intègre pas la notion de conduire ou de guider. Il n'y a pas de notion de mouvement ou de déplacement. Le texte fait intervenir un champ lexical différent. La notion d'accompagnement s'efface au profit de celle de la sérénité, de l'apaisement<sup>559</sup>. Le traducteur privilégie l'idée du don, un don définitif, sans cesse renouvelé (utilisation de l'adverbe *semper*, תמיד en hébreu). Le sens du verbe se comprend en lien avec le substantif *requiem* « donner le repos ». Le repos dont il est question ne relève pas forcément d'un état, mais peut-être plus d'un espace<sup>560</sup>. Il constitue aussi une expérience spirituelle de dé-maîtrise<sup>561</sup>. Si le traducteur a probablement lu le verbe נחה au hifil « donner

---

<sup>557</sup> Les deux autres occurrences du verbe נחה dans le corpus isaïen sont traduites par συμφωνέω (Is 7,2) et par παρακαλέω (Is 57,18).

<sup>558</sup> En Is 57,18, la Vulgate comporte le verbe *reduco*.

<sup>559</sup> Le repos est un acte, une décision, pour faire de l'arrêt un moment intense de ressourcement, de félicité, et renoncer aussi bien à l'apathie qu'à l'agitation universelle qui nous fait courir dans toutes les directions. Ainsi le repos participe des lois du rythme et du mouvement. Il consiste moins à ne rien faire qu'à vivre à un rythme qui convient, tantôt ralenti, tantôt accéléré, à l'écoute de son dynamisme vital et de sa respiration personnelle. (SARTHOU-LAJUS N., *Vivre à son rythme, Christus*, 239, 2013, p.264)

<sup>560</sup> Des fils bibliques se sont donc noués pour suggérer un repos, la perfection divine du repos, moins un état qu'un espace, un lieu originellement réservé au Seigneur, mais dont l'humanité pourra jouir en sa compagnie, selon les termes de l'Alliance conclue avec lui. (ROBERT Ph., *Travailler à se reposer ou l'heureux paradoxe, Christus*, 239, 2013, p.292)

<sup>561</sup> Sans nier la place du besoin physiologique des corps au repos pour reprendre force et vitalité, le repos qui suppose une qualité d'abandon (au sommeil, à la non-activité) est aussi une expérience spirituelle de dé-maîtrise,

du repos », comme en Is 14,3, une intention théologique de l'auteur reste toujours envisageable<sup>562</sup>. Le repos peut être en lien avec la métaphore du jardin, dont il est question dans la suite du verset<sup>563</sup> ou permet encore d'établir une relation avec le sabbat<sup>564</sup> (verset 13). Enfin, seule la Vulgate ne comporte pas la particule copulative *et* pour introduire le verset. Il s'agit peut-être pour Jérôme de créer une rupture avec ce qui précède. Les conditions sont supposées être satisfaites, c'est maintenant au Seigneur d'intervenir.

La suite du verset permet de mettre en évidence d'autres différences. Sur le plan syntaxique, la LXX fait appel au passif théologique avec la deuxième personne (2s), alors que le verbe hébreu a toujours pour sujet le Seigneur. Il y a une cohérence avec la suite du verset qui comporte aussi le passif théologique.

Si tous les témoins textuels s'accordent sur le verbe « rassasier », avec la reprise du même verbe qu'au verset précédent et sur le substantif « âme », les conditions de la satisfaction des besoins ou des désirs (LXX) du peuple ne relèvent pas des mêmes réalités. Comme nous l'avons déjà indiqué, le « rassasiement » de l'âme peut être mis en lien avec Dt 8,3, où il est mentionné que « l'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche du Seigneur ». C'est alors l'aspect spirituel qui est concerné. Le Seigneur ne se contente pas d'une assistance matérielle, mais intervient en tant qu'éducateur.

Le texte hébreu comporte le substantif מְדִבְרֵי מַדְבָּר (lieux arides), qui constitue comme nous l'avons vu un hapax vétérotestamentaire. Le traducteur/rédacteur alexandrin modifie la syntaxe et le sens du texte. Il fait appel à une subordonnée introduite par la conjonction καθάπερ, qui constitue un hapax isaien. Il choisit peut-être délibérément d'escamoter les allusions au désert<sup>565</sup>, partant peut-être du principe que l'image ne serait pas suffisamment évocatrice pour les habitants d'Alexandrie. Une autre hypothèse serait d'y voir une intention théologique de l'auteur, qui mettrait alors l'accent sur une âme rassasiée de bienfaits. Il est aussi possible d'envisager que le traducteur ait délibérément choisi d'utiliser le même verbe (ἐπιθυμέω) qu'au verset 2, pour mettre en relation les versets créant ainsi une nouvelle figure de style basée sur une sorte d'inclusion. Enfin, une dernière possibilité serait celle d'une erreur de lecture, le traducteur ayant recours à un mot qu'il a déjà employé dans le même

---

de liberté et de recueillement en soi et hors de soi. [...] Seuls des êtres libérés de l'esclavage connu en Egypte peuvent respecter ce sabbat. (GIZARD Ch., Quand le repos est spirituel, Christus, 239, 2013, p.299)

<sup>562</sup> Le repos n'est pas identifiable à l'inaction, il participe du dynamisme de la vie. Foyer actif de réparation et de renouvellement des forces, le repos est la clé de toutes les renaissances, un parachèvement de l'œuvre, une consécration de l'effort. Cette conception salutaire du repos dépasse l'opposition du mouvement et de l'immobilité. [...] Cette conception salutaire du repos comme puissance de régénération de la vie trouve son modèle dans la nature. (SARTHOU-LAJUS N., Vivre à son rythme, Christus, 239, 2013, p.266-267)

<sup>563</sup> Le repos est indissociable d'un lieu pour s'arrêter, un lieu où il n'arrive pas grand-chose et où il est possible de prendre le temps de penser, de flâner avant de se relancer dans l'action et l'exposition de soi. Si le modèle du jardin s'impose plutôt que celui de la forteresse ou de l'île, c'est qu'il offre la possibilité de se retirer momentanément de l'agitation universelle et de se soustraire aux regards, sans rompre complètement avec la réalité extérieure. (SARTHOU-LAJUS N., *ibid*, p.268)

<sup>564</sup> A propos du sabbat, il s'agit donc de se rappeler la Création. Précisément le premier récit qui nous en est donné où Dieu s'accorde le repos du sabbat. Selon ce récit, la parole créatrice fait l'homme « à l'image comme à la ressemblance de Dieu » (Gn1,26). Là, sans doute, se fonde l'imitation du Créateur par sa créature. Cette imitation apparaît comme le signe, le fruit, la traduction en acte de la ressemblance originelle qui les unit. Dans le respect du sabbat, il s'agira moins pour l'homme d'observer un commandement que d'obéir à sa nature profonde. L'aptitude à se reposer par choix est inhérente au statut de l'humanité au sein de la création, elle dit notre dignité de créature distinguée entre toutes, appelée à être l'icône du Créateur. (Robert Ph., Travailler à se reposer ou l'heureux paradoxe, Christus, 239, 2015, p.290)

<sup>565</sup> Pour évoquer des lieux arides, la LXX recourt à l'expression ἐν γῆ διψώσῃ, comme par exemple en Is 32,2.

chapitre. Les traditions textuelles de la Vetus latina suivent la LXX. Les réviseurs de la LXX s'écartent également du texte hébreu<sup>566</sup>.

Jérôme conserve la syntaxe du texte hébreu, mais remplace תְּהִלָּתוֹ par *splendoribus*. Le substantif *splendor*, présent à six reprises dans la Vulgate<sup>567</sup>, est habituellement utilisé pour rendre le sens du mot hébreu תְּהִלָּה. Cette équivalence intervient à quatre reprises dans le corpus isaïen<sup>568</sup>. Le sens du terme intègre la notion d'éclat, notion absente du texte hébreu comme de la LXX. Selon Koole, la traduction de Jérôme s'appuie sur la racine צָהַח, dont le sens est « lumière blanche », comme en Lm 4,7<sup>569</sup>. Il s'agit peut-être d'une intention théologique de l'auteur. Les lieux arides sont habituellement désignés dans la Vulgate par l'expression *terra deserta*, comme en Ps 62,3.

Le Targum fait appel à l'idée de sécheresse, mais introduit une référence temporelle. C'est alors pendant « les années de sécheresse », que le Seigneur interviendra pour rassasier son peuple. Pour une population rurale dont la vie est liée à l'agriculture, les années de sécheresse sont synonymes de famine. Le Targum privilégie ici l'assistance matérielle et non pas spirituelle. Le substantif נַפְשׁ prend alors le sens de personne. Le substantif שְׂנֵה n'a pas d'équivalent dans le texte hébreu<sup>570</sup>. Enfin, en Is 5,13, le substantif בְּצִוְרָה correspond au terme hébreu צָהַח.

Malgré leurs différences, tous les témoins textuels mettent en évidence le fait que le Seigneur ne manquera pas à son peuple.

Les thèmes que nous allons aborder maintenant entrent dans le champ lexical du salut. Ils intéressent la lumière, la guérison, la justice, la fécondité, la « construction » et constituent autant de métaphores. La lumière et la fécondité sont abordées classiquement en référence à leur opposé.

#### 2.3.4. La lumière.

Koole souligne que le substantif אֵר « lumière », sujet du verbe du premier stique du verset 8 constitue un symbole du salut donné par Dieu, comme en Is 9,1 ; 45,7 ; 60,1.19...<sup>571</sup>.

Tous les témoins textuels mettent l'accent sur l'aspect soudain, en employant des verbes qui traduisent le caractère irruptif, mais aussi inattendu de l'évènement. En revanche, l'expression diffère. La LXX retient la précocité. Le texte hébreu, comme le Targum, a recours à la comparaison avec le lever du soleil (référence cosmologique avec l'alternance nuit/jour). La Vulgate utilise l'image du matin.

---

<sup>566</sup> Aquila propose de retenir le substantif λαμπηδών avec ἐν λαμπηδόνι ψυχὴν σου. Ce substantif, qui signifie « clarté, éclat », est absent de la LXX. Symmaque et Théodotion retiennent ἐν λαμπρότητί τὴν ψυχὴν σου. Le substantif λαμπρότης figure seulement à six reprises dans la LXX, dont une fois dans le Trito-Isaïe (Is 60,3). Il a le sens de « splendeur, éclat ». Les deux réviseurs introduisent l'article défini devant le substantif ψυχὴ, article absent du texte hébreu. Le texte des trois réviseurs s'éloigne de la LXX, mais aussi du texte hébreu. Il n'est alors pas question de « lieux arides », mais de lumière (lecture probable d'une autre racine hébraïque).

<sup>567</sup> Is 4,5 ; 13,10 ; 58,11 ; 60,3.19 ; 62,1.

<sup>568</sup> Is 4,5 ; 60,3.19 ; 62,1.

<sup>569</sup> KOOLE J.L., p 149.

<sup>570</sup> La traduction habituelle du substantif correspond à la même racine hébraïque שְׂנֵה.

<sup>571</sup> KOOLE J.L., p.141.

Le texte hébreu fait appel au verbe בקע, que la LXX restitue par ῥήγνυμι. Il s'agit de la traduction la plus fréquente. Le niph'al est rendu par un futur passif. En Is 48,21, le verbe hébreu est rendu par le verbe σχίζω. C'est ce verbe que retient un des réviseurs de la LXX<sup>572</sup>. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent *erumpo*, tout comme la Vulgate. A l'exception d'Is 58,8, ce verbe est rare dans le corpus isaïen puisqu'il ne se trouve qu'en Is 59,5 pour signifier l'éclosion d'un serpent. Le Targum utilise le verbe גלי.

Le texte hébreu ne fait pas appel au substantif בקר (matin), qui figure par ailleurs à diverses reprises<sup>573</sup> dans le corpus isaïen, mais privilégie la métaphore de l'aurore en recourant à un substantif moins courant. L'adjectif πρόϊμος, utilisé pour traduire le substantif hébreu accompagné de la préposition כַּשְׁחַר, figure à huit reprises dans la LXX. Il possède le sens de « précoce » et est plutôt employé pour décrire les pluies de printemps, comme par exemple en Dt 11,14. Le substantif le plus utilisé pour traduire le mot חַרְשׁ est ὄρθρος. Ce substantif n'est pas attesté dans le corpus isaïen de la LXX. On aurait attendu l'expression ὡς ὄρθρον, comme en Os 6,3. C'est la correction que privilégie Aquila, pour conformer le texte grec au texte hébreu<sup>574</sup>. Les deux autres réviseurs retiennent la construction avec la particule ὡς, mais font appel à πρῶια<sup>575</sup>. Enfin, dans différents manuscrits<sup>576</sup>, l'adjectif πρόϊμον est remplacé par πρωινόν<sup>577</sup>. Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à l'adjectif *temporanum* (X et K) ou *temporaneum* (E), à l'exception de la tradition O qui retient *matutinum*. La Vulgate, en accord avec le texte hébreu, fait appel à *quasi mane*. Le Targum suit également le texte hébreu avec l'expression כַּשְׁפַּר פְּרָא.

Du côté des Pères de l'Eglise.

Théodoret de Cyr retient le terme πρῶια, comme Symmaque et Théodotion<sup>578</sup>. Clément d'Alexandrie fait appel au verbe φανήσεται<sup>579</sup> en lieu et place du verbe ῥαγήσεται, lorsqu'il cite Is 58,8<sup>580</sup> : τότε φανήσεται πρῶϊμον τὸ φῶς σου. Enfin, la citation figurant dans l'Epître de Barnabé comporte, quant à elle : τότε ῥαγήσεται πρῶϊμον τὸ φῶς σου<sup>581</sup>.

Si en 8a, le « surgissement » de la lumière était comparé à l'aurore, en 10b, c'est une autre approche qui est retenue. Il est maintenant question de l'opposition avec les ténèbres. On retrouve la même formulation avec la lumière qui apparaît toujours comme un attribut

<sup>572</sup> Seul Aquila fait appel au verbe σχίζω en lieu et place du verbe ῥήγνυμι. Ce verbe, dont le sens évoque l'idée de la séparation, se retrouve à onze reprises dans la LXX et trois fois dans le corpus isaïen (Is 36,22 ; 37,1 ; 48,21). On le retrouve aussi en Ex 14,21, pour évoquer la séparation des eaux.

<sup>573</sup> Is 5,11 ; 17,11.14 ; 21,12 ; 28,19bis ; 33,2 ; 37,36 ; 38,13 ; 50,4bis.

<sup>574</sup> Cependant, dans sa correction Aquila ne reprend pas l'adjectif possessif σου (g2s), bien que le texte hébreu comporte un suffixe 2ms. Symmaque et Théodotion maintiennent, quant à eux, le pronom personnel σου.

<sup>575</sup> Ce mot, qui peut être traduit par « le matin », est absent du corpus isaïen, mais se retrouve à cinq reprises dans le Psautier. En 2 S 23,4, on trouve l'expression φωτὶ πρῶιας. Il correspond au substantif hébreu בקר.

<sup>576</sup> ZIEGLER J., p.338.

<sup>577</sup> Cet adjectif, peu utilisé dans la LXX, possède le sens de « matinal ». Il est présent chez Osée à deux reprises (Os 6,14 ; 13,3), mais absent du corpus isaïen.

<sup>578</sup> *Commentaire sur Isaïe III*, SC n°315, p.216.

<sup>579</sup> Le verbe φαίνω possède de nombreux sens tels que « faire briller », « rendre visible », « faire connaître ». Il est utilisé, à deux reprises, sous la forme φανήσεται, dans le corpus isaïen de la LXX (Is 32,2 ; 60,2). En Is 47,3, il correspond à la racine ראה et en Is 60,2, il est employé pour rendre le sens du verbe זרר (équivalence unique en Is).

<sup>580</sup> *Le pédagogue III*, SC n°158, p.170.

<sup>581</sup> *Barn 3,4*, SC n°172, p.88.

humain. Ainsi s'exprime la confirmation de ce qui était annoncé en 8a. Enfin, l'opposition lumière/ténèbre peut constituer une référence au premier jour de la Création (Gn 1,3-5).

Pour objectiver la manifestation de la lumière, le texte hébreu fait appel au verbe זָרַח, que la LXX traduit par ἀνατέλλω, ce qui correspond à l'équivalence la plus fréquente. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent le verbe *orior*, tout comme la Vulgate. Le Targum fait appel au verbe דָּנָה. L'équivalence זָרַח / דָּנָה est unique dans le corpus isaïen. Seule la LXX (avec τότε), suivie par les traditions textuelles E et O de la Vetus latina (avec *tunc*), introduit un adverbe pour marquer la conséquence d'une conduite adaptée aux exigences divines.

Pour intensifier le contraste entre lumière et ténèbres, le rédacteur du texte hébreu fait appel à deux substantifs différents, tant pour traduire la réalité de la lumière que celle de l'obscurité. Si la réalité lumineuse fait l'objet d'une double désignation dans les différents témoins textuels, ce n'est pas le cas pour l'obscurité. Seul le Targum suit le texte hébreu et retient deux substantifs. La LXX et les traditions textuelles de la Vetus latina comportent le même terme. La Vulgate est en accord avec la LXX.

Le texte hébreu retient, comme en 8a, le substantif אֹרֶךְ sous forme suffixée (2ms) pour la première mention de la lumière. Le traducteur de la LXX reprend le mot φῶς, accompagné de l'adjectif possessif (g2s). Les traditions textuelles de la Vetus latina suivent la LXX, avec l'emploi du substantif *lumen*. Si le texte O reprend l'adjectif possessif *tuum*, le texte E fait appel au pronom personnel *tibi* (pour toi), modifiant ainsi la syntaxe. Seul Jérôme fait le choix d'un terme différent. Là où on attendrait, comme au verset 8a, *lumen tuum*, il privilégie le substantif *lux* (accompagné de l'adjectif possessif *tua*) pour traduire le mot hébreu אֹרֶךְ. Il peut s'agir d'une intention théologique du rédacteur, qui introduit alors un crescendo, en considérant que *lux* possède un degré d'intensité lumineuse supérieur à *lumen*, établissant ainsi un contraste plus grand entre lumière et ténèbres. Le Targum suit le texte hébreu avec le substantif suffixé נְהוּרֵךְ, comme en 8a.

Enfin, la même structure, de type aba'b', est reprise par les différents témoins textuels. Elle permet de mettre en relief le contraste entre les termes antinomiques.

a	(l') obscurité	ton obscurité	a'
b	ta lumière	(le) milieu du jour	b'

Il existe une symbolique particulière. Si l'obscurité est mentionnée la première, c'est la lumière qui a le dernier mot. Et la lumière la plus vive, celle du milieu du jour. On passe ainsi de l'obscurité la plus complète, à la luminosité la plus intense. Alter fait appel à l'expression « deuxième puissance »<sup>582</sup>.

<sup>582</sup> [...] une image peut se livrer à la « deuxième puissance », grâce à l'introduction d'une hyperbole [...] : « elle brillera dans les ténèbres, ta lumière, / ta pénombre *comme le plein midi* » (Is 58,10). [Cet exemple] est une illustration particulièrement habile de l'élévation du sens à la deuxième puissance : l'image [...] de la lumière naturelle brillant dans l'obscurité prend la forme d'un événement surnaturel (en termes rhétoriques, la figure est amplifiée par une autre figure) lorsque les ténèbres mêmes d'Israël se mettent à briller comme le plein midi ; et cette progression se trouve renforcée par l'image temporelle sous-jacente qui se déplace de l'aube à midi, car le verbe « briller » *zarah* [...] est associé au rayonnement de l'aube. (ALTER R., *L'art de la poésie biblique*, p.38-39)

Le second substantif utilisé pour décrire la réalité de la lumière fait appel à **צְהָרִים** dans le texte hébreu. Il est traduit par *μεσημβρία* dans la LXX, ce qui correspond à l'équivalence habituelle<sup>583</sup>. Le texte grec suit IQIs<sup>a</sup> et ne comporte pas l'article défini. Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à *meridies* et suivent la LXX. La Vulgate est aussi en accord avec IQIs<sup>a</sup>, de même que le Targum. Enfin, lumière et midi constituent aussi des métaphores pour désigner la justice<sup>584</sup>.

Pour désigner les ténèbres, le texte hébreu fait appel au substantif **חֹשֶׁךְ** et à un synonyme représenté par **אֲפֶלֶס**. Cette double désignation permet de mettre l'accent sur l'opacité des ténèbres. Le second terme est beaucoup moins utilisé que le premier, ainsi que nous l'avons déjà signalé. Les deux mots sont restitués par le substantif *σκοτός* dans la LXX. La tradition O de la Vetus latina retient *in tenebris* et *tenebrae tuae*, comme la Vulgate. La tradition E comporte logiquement *tenebrae tibi* (cohérence structurale). Jérôme n'a pas jugé utile de varier le vocabulaire, choisissant probablement de mettre l'accent sur la lumière. Les trois textes latins introduisent le verbe être. Le Targum est en accord avec le texte hébreu, avec l'emploi de deux substantifs différents.

La lumière permet de marcher dans la sécurité, sans courir le risque de trébucher, ce qui est impossible dans les ténèbres. Les ténèbres constituent une référence au péché, au côté sombre des agissements humains. Là encore, le texte présente une grande cohérence. Le verset 10b peut être mis en relation avec le verset 1, dans lequel il est question du péché du peuple. L'effacement de l'obscurité au profit de la lumière correspond alors aussi à l'effacement du péché du peuple.

Si les ténèbres constituent une métaphore du péché, la maladie en est une autre. Le champ lexical de la guérison, que nous allons aborder maintenant, est encore une modalité d'expression du salut.

### 2.3.5. La guérison.

La guérison intervient seulement en 8a. Comme pour la lumière, c'est la rapidité avec laquelle se produit l'évènement qui est mise en relief.

Le texte hébreu fait appel au verbe **צָמַח**, dont le sens est « bourgeonner », pour manifester le processus. Ce verbe exprime une dynamique. Le traducteur/rédacteur de la LXX restitue le sens de ce verbe par *ἀνατέλλω*. L'imparfait qal est rendu classiquement par un futur, pour mettre en évidence la promesse. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent le verbe *orior* (au pluriel). La Vulgate fait appel au même verbe mais privilégie le singulier, en accord avec le texte hébreu. Il y a perte de la métaphore sur le bourgeonnement. Le Targum comporte le verbe **סִלַּק**. La correspondance **סִלַּק / צָמַח** constitue une équivalence unique<sup>585</sup>. Le choix du verbe hébreu **צָמַח**, qui exprime l'accélération, n'est pas neutre. Il traduit une certaine hâte. L'intervention opérante de Dieu ne souffre aucun retard. Cette notion apparaît de façon moins évidente dans les autres témoins textuels.

<sup>583</sup> Le substantif figure à l'accusatif *μεσημβρίαν* dans plusieurs manuscrits. C'est également le cas dans le texte cité par Théodoret de Cyr (SC n°315, p.218)

<sup>584</sup> KOOLE J.L., p.147.

<sup>585</sup> *Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah (II)*, p.363.

Le substantif אֲרוֹכָה est employé avec le suffixe 2ms. Comme pour la lumière, il est question d'une « caractéristique » humaine, qui revêt un aspect spectaculaire de par la rapidité de sa survenue. La rareté du substantif dans le texte hébreu peut expliquer des difficultés de traduction. La LXX traduit par ἴαμα et reprend le caractère de l'appartenance avec l'adjectif possessif σου (g2s). La correspondance אֲרוֹכָה / ἴαμα constitue une équivalence unique dans le corpus isaïen. Le texte grec retient le pluriel alors que le texte hébreu comporte le singulier.

Les trois réviseurs de la LXX retiennent chacun un substantif différent. Aquila fait appel à κατούλωσις (σου). Ce substantif, dont le sens est « cicatrisation », ne figure pas dans la LXX. Le choix de ce terme, employé au singulier, est en accord avec le texte hébreu. Dans son commentaire du Livre d'Isaïe, Jérôme mentionne la correction d'Aquila, rendue dans le texte latin par *et cicatrix vulneris tui cito obducetur*<sup>586</sup>. Symmaque, quant à lui, retient le substantif ἴασις (σου), qu'il utilise également au singulier. Ce mot intervient à vingt-sept reprises dans la LXX. Essentiellement présent dans le Siracide, il a plutôt, comme ἴαμα, le sens de « guérison ». Plus fréquent que ἴαμα, il constitue cependant un hapax isaïen, avec une seule occurrence en Is 19,22. L'équivalence la plus courante est représentée par le substantif hébreu מְרַפֵּא. Théodotion opte également pour le singulier, mais privilégie συνούλωσις (σου). Ce substantif constitue un hapax de la LXX, puisqu'il n'intervient qu'en Jr 40,6 pour traduire le substantif אֲרוֹכָה. Le sens de ce mot est le même que celui du terme retenu par Aquila.

Les traditions textuelles de la Vetus latina suivent le texte grec avec le pluriel. En revanche, des différences en termes de vocabulaire interviennent entre les textes. Les traditions X et K comportent le substantif neutre *vestmentum*, au pluriel. Ce terme a le sens de vêtement. Il n'est plus question de guérison. Il peut s'agir d'une confusion, les rédacteurs ayant lu le mot grec ἱμάτια, au lieu du mot ἴαμα. Une autre possibilité, qui n'est pas à exclure compte tenu du contexte, est celle d'une variante du texte grec comportant ce substantif. Il s'agirait alors d'une intention théologique particulière du rédacteur grec, constituant un lien avec l'obligation faite au peuple de vêtir celui qui est nu (verset 7). Le vêtement dont il est alors question serait un vêtement spirituel. Cette traduction peut aussi avoir pour but de mettre en relation la deuxième partie du premier stique du verset avec la deuxième partie du second stique. D'un côté, il est question du vêtement spirituel de l'homme et de l'autre de la gloire de Dieu qui enveloppe l'homme, comme d'un vêtement. Les traditions E et O suivent le texte grec et comportent le substantif *sanitas*, au pluriel.

La Vulgate fait appel au même terme *sanitas*, qui intéresse à la fois la santé du corps et celle de l'esprit<sup>587</sup>, mais au singulier.

Le Targum se distingue en introduisant un terme absent des autres traditions textuelles, qui vise à préciser le texte. Là où les autres témoins textuels mentionnent simplement la guérison ou la santé, le Targum parle de la guérison d'une blessure. Ce n'est pas le substantif אִסָּר (guérison) qui comporte le suffixe, mais la blessure avec מַחֲרָךְ. La blessure est, bien sûr, à considérer en lien avec le péché dont il est question au verset 1.

Les Pères de l'Église citant Is 58,8 remplacent parfois le substantif au pluriel ἴαματα par le substantif ἱμάτια « vêtement, manteau ». C'est par exemple le cas chez Cyprien de Carthage, dans un texte qui traite de la bienfaisance et des aumônes. Dans ce texte, le mot employé au pluriel peut conduire à envisager une lecture erronée du texte de la LXX, comme nous l'avons

<sup>586</sup> CCSL, *In Esaiam*, 58,8, p.668.

<sup>587</sup> Le substantif *sanitas* peut parfois prendre le sens de pureté, Gaffiot F., p.1390.

mentionné à propos de la tradition K. On peut s'interroger sur l'origine du texte grec utilisé par l'auteur<sup>588</sup>. Cette « erreur » de lecture est aussi signalée par Jérôme, qui en donne une interprétation en lien avec le jour de la résurrection et la transformation des corps<sup>589</sup>.

Enfin les différentes traditions textuelles mettent toutes l'accent sur la rapidité avec laquelle intervient la guérison. Le texte hébreu retient l'adverbe מְהֵרָה. La LXX traduit par ταχὺ. Dans l'Épître de Barnabé, ταχέως remplace ταχὺ. Les traditions textuelles de la Vetus latina comportent *cito*. Seule la Vulgate fait appel à un comparatif avec *citius*. Quant au Targum, c'est l'adverbe בְּפִרְיָה qui est utilisé.

La guérison est mentionnée entre la lumière et la justice. La construction de la proposition indépendante est inversée par rapport au deux autres propositions.

Proposition 1	verbe	comparateur	sujet
Proposition 2	sujet	adverbe	verbe
Proposition 3	verbe	adverbe ou autre	sujet

Tous les témoins textuels respectent la « figure de style » introduite par le rédacteur hébreu.

La guérison est à considérer au sens figuré. Il est alors plus question de santé spirituelle que de santé physique. La maladie étant considérée comme une manifestation du péché, s'exprime, à ce niveau, un lien avec le verset 1, dans lequel il est question des fautes commises par le peuple. La guérison constitue un moyen de signifier l'effacement du péché, la réalisation du salut.

Après la métaphore médicale, intervient celle de la justice, dont nous avons déjà souligné qu'elle constituait, comme la lumière, une représentation du salut.

### 2.3.6. La justice.

La justice n'est plus abordée sous l'angle juridique, comme dans les versets 2 à 7, mais en tant que qualité divine communicable et communiquée à l'homme. Sujet du verbe הִלֵּךְ dans le texte hébreu, elle fait l'objet d'une personnification. La LXX fait appel à προπορεύομαι, ce qui correspond à la traduction la plus courante. L'indicatif futur moyen (3s) est utilisé pour rendre un parfait qal (3ms), avec un ו consécutif. Les traductions textuelles de la Vetus latina retiennent *praeo*. La Vulgate fait appel au verbe *anteo*. Le Targum retient le verbe הוֹךְ.

Dans tous les témoins textuels, exception faite du Targum, le substantif fait écho au verset 2. La désignation de la justice, dans le texte hébreu, reprend צְדָקָה, avec le suffixe 2ms. La LXX reprend δικαιοσύνη, accompagnée de l'adjectif possessif (g2s). Les traditions textuelles de la Vetus latina reprennent *iusticia*, de même que la Vulgate. Seule la tradition O comporte l'adjectif possessif (g2s). La Vulgate est en accord avec le texte hébreu et la LXX. Le Targum retient le substantif צְדָקָה avec le suffixe 2ms. Au verset 2, c'est le substantif קְשִׁיטָה qui est utilisé.

<sup>588</sup> Michel Poirier avance une explication. Il considère que le texte grec qui a servi de base à la traduction latine comportait probablement, au lieu de τὰ ἱμάτια σου, τὰ ἱμάτια σου ou plutôt τὰ εἴματα σου. On aurait donc compris « tes vêtements apparaîtront (comme une aurore), s'illumineront ». (SC n°440, *vestimenta tua cito orientur*, une erreur dans la transmission de la Septante, p.171.)

<sup>589</sup> CCSL, *In Esaiam*, p.688 (l. 22-25).

Il faut probablement voir dans cette différence de termes une intention théologique du rédacteur targumique, qui répugne toujours à utiliser le même vocabulaire pour désigner les attributs divins et humains.

Une différence intervient quant à l'expression qui met en évidence le fait que la justice précède le peuple. Le texte hébreu fait appel au substantif פְּנֵה suffixé (2ms). La LXX retient la préposition ἔμπροσθεν construite avec le pronom personnel (g2s)<sup>590</sup>. A l'exception de la tradition O, les témoins textuels de la Vetus latina comportent l'adverbe *ante*, construit avec l'accusatif *te*. Le texte O comporte *conspectu tuo*. La Vulgate fait appel à *faciem tuam*, formulation calquée sur celle du texte hébreu. Le Targum utilise l'adverbe suffixé קִרְבָּן.

La deuxième personne du singulier revêt un caractère collectif, comme c'est le cas pour la lumière.

L'homme est devenu juste sous le regard de Dieu, justifié par Dieu, à la différence de ce qui est exprimé au verset 2. En effet, alors qu'au verset 2, le peuple cherche la justice, il est maintenant identifiable, reconnaissable à sa justice qui le précède, qui l'annonce. Comme la lumière, la justice irradie. Le peuple n'a plus à réclamer des jugements de justice à Dieu, puisqu'il est juste lui-même. Il s'agit d'un véritable retournement de situation. Le « comme un peuple qui fait la justice », formulation ironique, est devenu réalité.

Après la métaphore de la justice qui opérait un retour sur le verset 2, nous allons nous intéresser à la « fécondité » du peuple.

### 2.3.7. La fécondité.

Le champ lexical de la fécondité s'exprime au verset 11. Il fait intervenir la métaphore des os « fortifiés » et celle du jardin irrigué (suggestion d'un lieu de bonheur et d'harmonie, pour reprendre une expression de Ph. Robert<sup>591</sup>).

A propos des os « fortifiés ».

Nous avons insisté sur l'importance des os dans l'anthropologie biblique. Les os constituent la charpente du corps et permettent à l'homme de se tenir debout. Des os fragilisés empêchent cette station verticale et limitent les actions humaines.

A l'exception du Targum, tous les témoins textuels restituent la métaphore présente dans le texte hébreu. La LXX est en accord avec 1QIs<sup>ab</sup> et fait appel au passif théologique. Le traducteur/rédacteur alexandrin fait appel au verbe πιαίνω pour traduire le verbe hébreu יָלַח, qui permet la mise en évidence de la dynamique qui se manifeste en l'homme<sup>592</sup>. Il s'agit là

---

<sup>590</sup> La traduction de la semi-préposition avec פְּנֵה se retrouve également en Is 43,10 ; 45,1bis.2. Le recours à ἔμπροσθεν peut être considéré comme une traduction littérale, sans pour autant être un hébraïsme. La traduction littérale intervient seulement en Is 62,11, avec πρὸ προσώπου αὐτοῦ. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.120)

<sup>591</sup> ROBERT Ph., Travailler à se reposer ou l'heureux paradoxe, Christus, 239, 2013, p.292.

<sup>592</sup> Aquila remplace le verbe πιανθήσεται par ἐξελείται. Le verbe préfixé ἐξαιρέω figure à deux reprises dans le Trito-Isaïe (Is 57,13 et 60,16). Il signifie « enlever, détruire, exclure, extraire, soustraire, mettre en réserve ». Symmaque fait appel à ῥυσεται. Le verbe ῥέω privilégie l'idée d'écoulement. Il est présent en Is 48,21, avec le substantif ὕδωρ comme sujet. Enfin Théodotion retient περικαθαριεῖ. Le verbe περικαθαρίζω ne se retrouve qu'à trois reprises dans la LXX (Lv 19,23 ; Dt 30,6 et Is 6,7). Il a le sens de purifier mais aussi d'« effacer ». Enfin, les trois réviseurs s'accordent sur le temps du verbe. Tous les verbes sont employés à l'indicatif futur (3s), en

encore d'une équivalence unique<sup>593</sup>. Les traditions textuelles de la Vetus latina E et O suivent la LXX et retiennent le verbe *pinguesco* (devenir gras). La Vulgate est en accord avec ce qui deviendra le TM, en privilégiant la voie active avec le Seigneur pour sujet. Si le texte met l'accent sur l'initiative et l'action divines, s'exprime ainsi aussi une véritable cohérence syntaxique entre les trois premières propositions indépendantes du verset. En revanche, le verbe *libero* évoque l'idée de libération. La correspondance חלץ / *libero* constitue une équivalence unique<sup>594</sup>. Jérôme rattacherait ainsi le verset 11 au verset 6 dans lequel il emploie l'adjectif *liberos*.

Le Targum ne retient pas l'image des os. La métaphore est remplacée par la notion non équivoque de personne. Le texte privilégie l'idée de vivifier (emploi du verbe חיי<sup>595</sup>), voire de revivifier l'être humain, le corps (après la mort)<sup>596</sup> et introduit une précision absente des autres témoins textuels avec la notion de « vie d'éternité ». Il s'agit clairement d'une intention théologique particulière du rédacteur, qui ne recourt pas ici à une traduction littérale, mais donne sa propre interprétation. C'est maintenant sur l'aspect spirituel que porte le texte. Le rédacteur targumique reprend l'idée de la résurrection des morts présente en Is 26,19.

Le texte hébreu fait appel au verbe être, comme la LXX (2s). Les traductions textuelles de la Vetus latina privilégient le pluriel. Le sujet du verbe est donc « tes os ». La Vulgate est en accord avec le texte hébreu et la LXX. A la différence des autres témoins textuels, le rédacteur targumique réintroduit la notion d'âme, présente en 11a. Il établit ainsi une opposition entre la personne, l'être humain au sens corporel du terme, et l'âme qui prend en compte l'aspect spirituel de l'être. La « personne » est ainsi enchassée entre les deux occurrences de l'âme, selon la succession « âme/corps humain/âme ». Le verbe être est suivi d'une précision propre au Targum, qui véhicule une image d'abondance avec l'emploi de l'adjectif נולי et du substantif חפנוקין. Là encore, le rédacteur ne privilégie pas la traduction littérale.

A propos du jardin irrigué.

L'image du jardin intervient à plusieurs reprises dans la Bible. Dans le corpus isaien, elle peut revêtir un aspect positif, comme ici, ou alors un aspect négatif en lien avec un culte idolâtrique<sup>597</sup>. Les traducteurs de la Bible d'Alexandrie mentionnent que la connotation positive correspond à un emploi du substantif au singulier, alors que la connotation négative fait appel au pluriel<sup>598</sup>.

Tous les témoins textuels comportent le jardin comme comparateur. Cette métaphore végétale évoque une idée d'exubérance, mais aussi d'une certaine organisation<sup>599</sup>. La

---

accord avec le futur TM. La traduction de Théodotion est en accord avec le futur TM : « il purifiera tes ossements ».

<sup>593</sup> La traduction habituelle fait appel au verbe ἔξαιρέω.

<sup>594</sup> Le verbe *libero* est habituellement utilisé pour traduire le verbe נצל.

<sup>595</sup> La correspondance חלץ / חיי constitue une équivalence unique. *Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah (II)*, p.28.

<sup>596</sup> Cette idée est objectivée par l'emploi du substantif גוף.

<sup>597</sup> Is 1,29; 65,3, 66,17.

<sup>598</sup> LE BOULLUEC A., LE MOIGNE Ph., *Vision que vit Isaïe*, p.334.

<sup>599</sup> [...] le jardin est un lieu de détente, de plaisir et de ressourcement. Le retour à une plus grande familiarité avec la nature, une nature certes cultivée par le travail des hommes, est indissociable de la croissance intérieure et de l'accès à la sagesse. L'art du jardin nécessite du temps, un respect de la succession des saisons, du cycle de la vie et de la mort. Il apprend ainsi à se soumettre au rythme de croissance et de décroissance, et qu'il ne sert à

croissance de la végétation nécessite un apport régulier d'eau. L'irrigation revêt une importance particulière dans les régions arides. L'eau véhicule à la fois l'image de la fluidité, de la sérénité, mais aussi celle de la vie.

Dans le texte hébreu, existe une opposition entre les lieux arides dont il est question en 11a et le jardin bien irrigué. Dans le Targum, cette opposition est reprise, mais en lien avec une période particulière, représentée par les années de sécheresse. Dans les autres témoins textuels, l'opposition n'intervient plus. Il s'agit plutôt d'un parallélisme. Ainsi dans la LXX et les traditions textuelles de la Vetus latina, le désir de l'âme correspond au jardin irrigué. Dans la Vulgate, les « splendeurs » avec lesquelles Dieu rassasie l'âme peuvent être reliées à l'irrigation.

La notion d'irrigation fait appel à l'adjectif רָוָה dans le texte hébreu. La LXX rend le terme par le participe présent μεθύων. La correspondance entre les deux termes constitue une équivalence unique. Les traditions textuelles de la Vetus latina comportent l'adjectif *ebrius*, que l'on peut traduire par « saturé », « enivré ». Ce mot contient une idée d'abondance, voire de surabondance, d'excès. C'est la vision de celui qui est totalement comblé qui s'exprime. Il y a une notion d'imprégnation. La Vulgate fait appel à *inriuguus*, qui est plus proche du sens du texte hébreu. Enfin, le Targum restitue la même idée avec le substantif שְׂקִי, mais introduit un doublon avec la proposition relative דְּמִרְוּיָא. La répétition met l'accent sur l'idée de surabondance.

Après avoir été comparé à un jardin, le peuple est comparé à une source. Cette seconde comparaison complète la première. Le texte hébreu fait appel au substantif מְנַצָּא. Le choix de ce substantif inhabituel, puisqu'il ne figure que deux fois dans le corpus isaïen, avec le sens de source, est peut être à envisager comme un jeu de mots (basé sur un caractère audiophonique) sur le terme מַצְפָּה d'Ex 17,7. Il rappellerait ainsi l'eau jaillissant du rocher dans le désert. La LXX restitue le sens par le mot πηγῆ. Il s'agit d'une équivalence unique. Le terme grec est généralement employé pour traduire le mot hébreu מַעְיָן, comme en Is 12,3. Il est alors question des « sources du salut ». Peut-être doit-on envisager une intention théologique de l'auteur qui rapprocherait les deux versets. Mais ceci ne constitue jamais qu'une hypothèse. Les traditions latines de la Vetus latina retiennent le substantif *fons*, de même que la Vulgate. Le Targum comporte le terme מְבוּעָה.

La « nature » de la source ne figure pas dans les différents témoins textuels. Le texte hébreu fait état d'une source d'eaux. La LXX s'en tient seulement à la source et enchaîne directement sur la proposition relative<sup>600</sup>. Les traditions textuelles de la Vetus latina sont en accord avec la LXX. La Vulgate suit le texte hébreu avec l'expression *fons aquarum*. Le Targum est en accord avec le texte hébreu et la Vulgate.

Pour mettre en évidence le caractère intarissable de la source, le rédacteur hébreu retient une formulation négative et fait appel au verbe כָּזַב. Le rédacteur alexandrin traduit par le verbe ἐκλείπω. La correspondance כָּזַב / ἐκλείπω constitue une équivalence unique. Le verbe ἐκλείπω dont le sens est « cesser, disparaître, faire défaut » ne recouvre pas exactement celui du verbe hébreu qui signifie « décevoir ». Il est possible de supposer que le traducteur n'était

---

rien de vouloir accélérer les premières pousses... (SARTHOU-LAJUS N., *Vivre à son rythme*, Christus, 239, 2015, p.268)

<sup>600</sup> Le substantif πηγῆ est remplacé par ἔξοδος ὕδατος (sortie d'eau) chez les trois réviseurs, qui conforment ainsi le texte grec au texte hébreu.

pas familier de ce sens du verbe כִּזַּב, qu'il traduit encore par ψεύδομαι en Is 57,11. Ce verbe intègre l'idée de tromper. Le grec emploie le singulier là où l'hébreu fait appel au pluriel. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent le verbe *deficio*. La Vulgate comporte le même verbe, mais au pluriel, en accord avec le texte hébreu. Comme nous l'avons mentionné dans l'analyse syntaxique, la Vulgate suit le texte hébreu en termes de construction. La seule différence porte sur l'absence du pronom possessif, alors que le substantif hébreu מַיִם comporte le suffixe (3ms).

L'idée de la déception contenue dans le texte hébreu peut être mise en rapport avec une intention théologique particulière de l'auteur (le Seigneur ne déçoit pas son peuple). Il existe aussi un lien avec la première partie du verset qui mentionne des lieux arides. Dans de tels lieux, il est important de disposer d'une source intarissable. Enfin, l'irrigation revêt une importance particulière dans un pays à forte vocation agricole.

Le verset 11 de la LXX comporte une leçon plus longue que les autres témoins textuels. Cette leçon, qui figure aussi dans une variante de la tradition O de la Vetus latina, reprend la métaphore relative aux os. Peut-être faut-il y voir un lien avec le chapitre 66 (Is 66,14<sup>601</sup>). Confusion du traducteur, mémoire ? On peut s'interroger sur l'origine du texte, qui ne figure pas en 1QIs<sup>a</sup>. Les traducteurs de la collection « La Bible d'Alexandrie » font le choix de ne pas prendre en compte cette leçon.

Dans cette leçon longue, les os sont comparés à une herbe (métaphore végétale), tout à fait en cohérence avec la métaphore du jardin irrigué. Il existe aussi une figure de style, une sorte d'inclusion entre διὰ παντός et l'expression γενεὰς γενεῶν. C'est alors la présence constante du Seigneur qui est mise en relief. En d'autres termes, c'est une action qui se poursuit dans la durée et se transmet de « génération en génération ». Peut-être faut-il y voir une reprise de l'idée de l'herbe qui porte sa semence de Gn 1,11.12, avec le renforcement de l'idée de la fécondité.

### 2.3.8. La construction.

Ce champ lexical n'intéresse que le verset 12. Pour cette raison, ce verset est parfois considéré comme une addition. Cependant, sa présence en 1QIs<sup>a</sup> affaiblit cette hypothèse. La métaphore de la construction se situe dans la logique de ce qui précède. Des choses qui semblaient impossibles au peuple deviennent réalisables avec l'assistance divine. Enfin, ce verset prépare le verset suivant dans lequel intervient l'aspect culturel.

Le premier stique du verset n'appelle pas beaucoup de commentaires. Les termes utilisés dans les différents témoins textuels constituent des équivalences courantes. Ainsi, le verbe בנה du texte hébreu est traduit par οἰκοδομέω dans la LXX. Les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent *aedifico*, comme la Vulgate. Le Targum fait appel à בני. En revanche, la différence intervient sur le plan syntaxique. La LXX et les traditions textuelles de la Vetus latina font appel au passif, alors que le texte hébreu et le Targum privilégient la voie active. Le substantif hébreu מְדִבָּרָה est traduit par ἔρημος dans la LXX<sup>602</sup>. Les Traditions textuelles de la Vetus latina retiennent *deserta*, tout comme la Vulgate. Jérôme reprend la syntaxe hébraïque avec *in te*, qui correspond à מְדִבָּרָה alors que le rédacteur alexandrin fait appel à l'adjectif possessif (g2s). La tradition E de la Vetus latina suit la LXX avec *tua*. La tradition O

<sup>601</sup> καὶ τὰ ὀστᾶ ὑμῶν ὡς βοτάνη ἀνατελεῖ.

<sup>602</sup> L'équivalence la plus fréquente du terme grec correspond au substantif hébreu מְדִבָּרָה.

retient le pronom personnel *tibi*. Le Targum est en accord avec le texte hébreu. L'expression de l'éternité fait appel au substantif עֲלְמָי dans le texte hébreu, que la LXX restitue par l'adjectif αἰώνιος. La tradition E ne comporte pas de référence à l'éternité dans la première proposition du verset. La tradition O retient simplement *a saeculo*. La Vulgate mentionne les « déserts des siècles » avec *saeculorum*. Le Targum suit le texte hébreu.

La seconde proposition du premier stique fait référence aux « fondations ». C'est l'idée d'une construction durable qui est mise en relief. Le texte hébreu comporte le substantif מוֹסָד, que la LXX traduit par θεμέλιον. Le traducteur/rédacteur du texte grec introduit l'adjectif possessif (g2s), comme dans la proposition précédente. Les traditions textuelles de la Vetus latina reprennent l'adjectif possessif et font appel à *fundamentum*. La Vulgate privilégie aussi le substantif *fundamentum*, mais est en accord avec le texte hébreu qui ne comporte pas de forme suffixée. Le Targum est en accord avec le texte hébreu et la Vulgate. Si le texte hébreu fait appel au verbe קָרָה (2ms), la LXX comporte le verbe εἰμί (3p). Il s'agit d'une équivalence unique dans le corpus isaïen. L'équivalence habituelle est représentée par le verbe ἀνίστημι<sup>603</sup>, comme dans la recension lucianique. Aquila et Théodotion retiennent ce verbe et conformément ainsi le texte grec au texte hébreu. Symmaque privilégie le verbe ἀνεγείρω qui constitue un hapax de la LXX<sup>604</sup>. Les traditions textuelles de la Vetus latina comportent le verbe *sum* (3p). La Vulgate retient *suscito* (2s), suivant en cela le texte hébreu. Le Targum est en accord avec le texte hébreu et la Vulgate. Seule la LXX introduit l'adjectif αἰώνιος, déjà présent dans la proposition précédente pour créer un parallélisme structural. La tradition O traduit la seconde occurrence d'αἰώνιος par l'adjectif *sempiterna*. Enfin, pour exprimer la durée, le rédacteur hébreu fait appel à דִּוְרֵי-דִּוְרֵי. La LXX traduit par γενεῶν γενεαῖς. Le texte E retient l'expression in *saecula saeculorum*, qui met l'accent sur la dimension temporelle alors que la tradition O et la Vulgate font respectivement appel à *in generationes et generationes* et *generationis et generationis*, expressions qui intègrent la notion de transmission et de filiation. La tradition O est en accord avec la LXX en employant le pluriel, alors que la Vulgate suit le texte hébreu avec le singulier.

Le second stique du verset diffère en fonction des témoins textuels.

Le texte hébreu comporte le verbe קָרָה, que la LXX rend par καλέω. Alors que le futur TM utilise la troisième personne (3ms) et 1QIs<sup>a</sup> la troisième personne (3p), le texte grec retient la voie passive (2s). Le verbe hébreu est construit avec une préposition comportant le suffixe 2ms<sup>605</sup>. La tradition O de la Vetus latina fait appel au verbe *voco*. La Vulgate est en accord avec la LXX (2s). Le Targum suit 1QIs<sup>a</sup>, avec la troisième personne (3p). La désignation du « réparateur de brèche », dont il est question dans le texte hébreu, diffère en fonction des témoins textuels. Le texte hébreu fait appel au verbe גָּרָה, employé sous une forme participiale. La LXX traduit par le substantif οἰκοδόμος. La correspondance גָּרָה / οἰκοδόμος constitue une équivalence unique. Si Théodotion conserve le substantif οἰκοδόμος, Symmaque fait appel au verbe τεχνίζω<sup>606</sup>. Jérôme signale la correction de Symmaque dans son commentaire du livre d'Isaïe<sup>607</sup>. Aquila retient le verbe περιφράσσω<sup>608</sup>. La tradition O de la Vetus latina fait appel à

<sup>603</sup> Is 2,19,21 ; 14,21 ; 21,5 ; 24,20 ; 26,14 ; 28,21 ; 32,9 ; 33,10 ; 43,17 ; 49,7 ; 51,17 ; 52,2 ; 54,17.

<sup>604</sup> Le verbe ἀνεγείρω ne se trouve qu'en Si 49,13.

<sup>605</sup> Aquila et Théodotion reprennent la formulation du texte hébreu en ajoutant le pronom personnel 2s, avec respectivement καλέσει σοι et καλέσει σε.

<sup>606</sup> Le verbe τεχνίζω, absent du corpus isaïen de la LXX, se retrouve par exemple en Os 8,14 et Ez 17,4 ; 33,27 et a le sens de fortifier (une ville).

<sup>607</sup> *murum opponeus caedenti* (CCSL, In Esaiam, p.674, l 53-54)

*aedificator*, comme la Vulgate. Le Targum suit le texte hébreu avec une formulation participiale.

Le substantif נִדָּר (mur), formé sur la même racine נָדַר, présent en Is 5,5, ne figure pas dans ce verset. Seule intervient la notion de « brèche », avec le substantif פְּרִץ. L'équivalence la plus fréquente du substantif פְּרִץ est représentée par διακοπή<sup>609</sup>. Le rédacteur/traducteur de la LXX opte pour le mot φραγμός, qui a le sens de mur. Il s'agit d'une équivalence unique dans le corpus isaïen<sup>610</sup>. La tradition O de la Vetus latina privilégie *maceria* qui désigne un « mur en pierres sèches ». La Vulgate comporte le substantif *sepes*, qui a le sens de clôture. A l'exception du Targum, qui ne reprend pas la notion d'un « réparateur » de brèche ou d'un constructeur d'enceinte, le sens global du texte reste identique dans les différents témoins textuels. Il est question de la (re)construction d'un mur ou d'une enceinte.

Enfin, si le texte hébreu comporte le singulier, le texte de la LXX retient le pluriel, suivi en cela par le texte O et la Vulgate. L'emploi du singulier est peut-être à mettre en lien avec une intention théologique du rédacteur. Une simple brèche peut affecter la solidité d'un édifice tout entier, comme un seul péché compromet la relation avec le Seigneur. De ce point de vue, le texte hébreu contient une dimension spirituelle absente de la LXX et de la Vulgate qui en restent à un aspect matériel des choses.

La suite du verset révèle encore des différences entre les témoins textuels. Le texte hébreu met l'accent sur la restauration des chemins, dans la perspective d'une installation du peuple (idée de sédentarisation). Le texte grec retient, peut-être, une perspective opposée et mentionne la disparition des chemins. Il n'est cependant pas exclu que cette suppression s'effectue au profit de voies de circulation plus larges. La tradition O privilégie la création de chemins. La Vulgate infléchit le sens du texte hébreu avec la notion de « détournement » des chemins et fait appel à la notion de tranquillité. Le Targum se singularise, avec un déplacement de sens dans une perspective spirituelle et morale.

Le texte hébreu retient le verbe שׁוּב. La LXX ne reprend pas ce verbe<sup>611</sup>. Le texte de la tradition O suit la LXX. La Vulgate est en accord avec le texte hébreu sur le plan syntaxique et comporte le participe présent *avertens* (nms) qui a le sens de « détourner ». Koole souligne l'aspect négatif de ce verbe<sup>612</sup>. A l'exception du Targum, tous les textes s'accordent sur le substantif « chemin », au sens premier du terme, c'est-à-dire une voie qui permet les déplacements. Le terme à double sens du verset 2 n'est pas repris. Enfin, la différence la plus importante porte sur le dernier verbe du verset. Le texte hébreu fait appel à יָשָׁב (habiter), que la LXX traduit par le verbe παύω (faire disparaître), employé avec un accusatif de choses (τοὺς τρίβους)<sup>613</sup>. La correspondance יָשָׁב / παύω constitue une équivalence unique<sup>614</sup>. Il n'est

---

<sup>608</sup> Le verbe περιφράσσω (entourer d'une clôture) constitue un hapax de la LXX. La seule occurrence figure en Job 1,10.

<sup>609</sup> Le substantif διακοπή est absent du corpus isaïen de la LXX. Les trois réviseurs reprennent ce terme pour conformer le texte grec au texte hébreu.

<sup>610</sup> La même équivalence se retrouve en Gn 38,39 ; 1R 11,27 ; Ps 143(144),14.

<sup>611</sup> Aquila et Symmaque corrigent le texte en introduisant respectivement les verbes ἐπιστρέφω (équivalence habituelle qui intervient à sept reprises dans le corpus isaïen Is 6,10 ; 19,22 ; 31,6 ; 44,22 ; 49,6 ; 55,7 ; 63,17) et ἀποκαθιστάνω (équivalence absente du corpus isaïen).

<sup>612</sup> KOOLE J.L., p.153.

<sup>613</sup> On attendrait le verbe κατοικέω, qui constitue l'équivalence la plus fréquente du verbe שׁוּב. Cette équivalence intervient à de nombreuses reprises dans le corpus isaïen (6,11 ; 32,16 ; 44,26 ; 51,6...). κατοικέω est utilisé pour exprimer l'idée d'installation, mais aussi celle d'habiter quelque part. Dans la LXX d'Isaïe, il existe un autre

pas exclu que le rédacteur alexandrin ait compris le verbe שבת<sup>615</sup>. En tout état de cause, le texte s'écarte du texte hébreu<sup>616</sup>. Cependant, l'emploi du verbe παύω permet d'envisager l'hypothèse selon laquelle l'initiative de l'architecte consiste à reconstruire les murs et à faire disparaître les éventuels sentiers qui persisteraient entre les ruines pour en faire des rues. Le texte O retient le verbe *facio* qui possède le sens « générique » de « faire », associé au verbe *quiesco*, à l'infinitif, qui possède le sens de « rester tranquille », mais aussi de « cesser ». La LXX et le texte O comportent une précision absente du texte hébreu et de la Vulgate avec respectivement ἀνὰ μέσον et *in medio*. La Vulgate retient *in quietem*. Le traducteur de Bethléem retient un substantif, là où le texte hébreu et la LXX font appel à un verbe. La notion de tranquillité est absente du texte hébreu qui mentionne seulement des chemins « habitables »<sup>617</sup>. Il est possible qu'intervienne, à ce niveau, une intention théologique du rédacteur. En effet, dans son commentaire, Jérôme établit un parallèle entre la colère de Dieu (par exemple en Ex 32, 11-14) et la notion d'apaisement, de restauration de la sérénité, qui se manifeste lorsqu'est rétablie la relation avec Dieu<sup>618</sup>. Cela permet aussi la création d'un lien avec le verset précédent, dans lequel le rédacteur de la Vulgate a déjà introduit la notion de repos.

S'il est question de la construction d'un mur ou d'un rempart, il est légitime de s'interroger sur sa fonction. La période de rédaction du texte hébreu oriente vers un mur de protection, édifié pour résister à une attaque ennemie. La perspective est d'actualité pour le rédacteur hébreu. Les troubles politiques et les convoitises étrangères ne sont pas de nature à faciliter une vie paisible. La sécurité fait donc partie des préoccupations quotidiennes du peuple. Les murailles confèrent une sécurité et une indépendance relative. Pour le rédacteur alexandrin, les préoccupations sont autres. La suppression des sentiers dont il est question dans la LXX peut être mise en relation avec la nécessaire urbanisation d'une ville dans laquelle la population est nombreuse. Enfin, pour Jérôme, la menace étrangère ne semble pas être un facteur de risque immédiat. C'est la sérénité et la tranquillité qui revêtent de l'importance et favorisent une vie communautaire harmonieuse et paisible, génératrice de confiance mutuelle.

Le Targum supprime la mention du « réparateur de brèche », au profit de « celui qui reconstruit le chemin droit ». Là encore, le texte présente une perspective théologique qui lui est propre. Le substantif אורח ne constitue pas un simple chemin permettant les déplacements, il a aussi le sens de « chemin de vie », de « règle de vie ». Le chemin que doit suivre le peuple est celui de la rectitude. Il y a reprise du même substantif qu'au verset 2, alors que les autres témoins textuels font appel, comme nous l'avons mentionné, à un substantif différent. La suite du verset confirme cette interprétation et introduit une référence à la loi, absente des autres témoins textuels. Le rédacteur targumique ne retient pas une traduction littérale, mais introduit des éléments qui contraignent fortement le sens du texte source... C'est alors sur le

---

verbe ἐνοικέω pour signifier la résidence à demeure dans des villes ou des maisons. (KOOIJ A., To settle and to dwell, p.197)

<sup>614</sup> Le verbe παύω est habituellement utilisé pour traduire le verbe hébreu כלה.

<sup>615</sup> Cf Is 16,10 ; 24,8(bis) ; 33,8.

<sup>616</sup> Aquila privilégie le verbe κάθημαι. Cette équivalence se retrouve en Is 6,1 ; 36,12 ; 37,16 ; 42,7 ; 47,8. Symmaque et Théodotion retiennent le verbe οἰκέω. Cette seconde équivalence se retrouve en Is 5,8 ; 6,5 ; 30,19 ; 37,37 ; 47,8. Les trois réviseurs conforment le texte grec au texte hébreu avec une proposition infinitive (construction article défini au génitif + infinitif pour Aquila et Théodotion et forme εἰς τὸ + infinitif pour Symmaque).

<sup>617</sup> Le verbe ישב est traduit habituellement par *habito* ou *sedeo*, verbes par ailleurs présents dans le corpus isaien.

<sup>618</sup> CCSL, *In Esaiam*, p.674, l 59-62.

caractère moral que porte le climax du texte. Le peuple, restauré dans sa relation avec le Seigneur, doit maintenant s'attacher au respect de la loi.

Le verset 12b est à mettre en relation avec le verset 1. Les fautes, les péchés, constituent autant de « brèches », qui perturbent la communication, la relation, entre Dieu et son peuple. Cette idée figure également en Is 30,13. L'effacement des fautes correspond ainsi à la réparation des brèches.

Enfin, le verset 12b reprend le vocabulaire d'Is 5,5. Mais en Is 5,5, c'est Dieu lui-même qui crée une brèche, une ouverture dans la clôture qui entoure la vigne (toujours la métaphore végétale), pour permettre l'envahissement par les ronces. En 58,12b, c'est la restauration qui intervient, avec la réparation des brèches. Il va de nouveau être possible de vivre en sécurité, dans un périmètre bien délimité. Il est question d'une organisation spatiale<sup>619</sup>.

Des questions se posent quant à la nature de ce qui va être reconstruit. Le vocabulaire évoque la reconstruction d'une ville<sup>620,621</sup>. Or le substantif עיר n'est pas plus employé en 1QIs<sup>a</sup> que dans le texte qui est devenu le TM. Il est simplement question de la réparation d'une brèche. Un auteur comme Vermeylen considère qu'il est bien question de la reconstruction d'une ville et tient, en Is 58,12, pour la reconstruction des murailles de Jérusalem<sup>622</sup>. Nous avons mentionné plus haut que Bonnard se prononce simplement en faveur d'une construction urbaine.

Enfin, l'identité de « celui qui répare une brèche » n'est pas mentionnée. Dans la mesure où le reste du texte s'adresse au peuple, il semble légitime de considérer que le « tu » revêt un aspect collectif et que c'est bien l'ensemble de la communauté qui est concernée et non pas un individu particulier. Des propositions d'identification ont cependant été faites. Nous avons

---

<sup>619</sup> [...] L'ordre dépend de la présence divine et de ses faveurs. Là où Dieu et sa volonté sont honorés, la vie peut s'établir. L'ordre règne dans toutes les relations humaines, celles-ci tirant partie de l'approbation divine. L'absence de Dieu résulte du désordre et produit le chaos. Les échecs pour vivre conformément à ses desseins donnent naissance à des projets excentriques, à la disharmonie, et à la corruption. (COULANGE P., *Quand Dieu ne répond pas*, p.53)

<sup>620</sup> Ville et campagne s'opposent souvent dans la Bible comme deux pôles et les tensions entre les deux pôles portent le reflet de la dialectique de l'histoire par laquelle Dieu fait passer son peuple. Ces tensions, les voici présentes dès le début de l'histoire biblique. Adam n'a pas connu de ville. Mais voilà que la première cité apparaît avec Caïn (Gn 4,17). Or, il suffit d'évoquer le nom de Caïn pour voir que la Bible ne rapporte pas l'existence ou le nom des villes avec l'indifférence ou la froideur objective de l'historien ou du chroniqueur. Au contraire, les Ecritures en parlent avec passion, avec haine ou avec amour. (COMBLIN J., *Théologie de la ville*, p.115)

<sup>621</sup> [...] à maint endroit de la Bible, édifier une ville est un péché de méfiance envers Dieu et de confiance en soi. Il y a quelque chose dans la ville qui ferme l'homme sur lui-même et le rend insensible à Dieu. Dans ces conditions, on ne s'étonne plus qu'une autre tradition biblique attribue la fondation de la première ville à Caïn, l'inventeur du meurtre. Comme si l'idée de construire une ville ne pouvait émaner que d'un homme qui fuit la présence de Dieu, et qui fuit le ressentiment des hommes : pour s'abriter derrière des remparts, il fallait avoir besoin de fuir en même temps Dieu et les hommes. On ne s'étonne pas non plus que dans l'histoire des patriarches, ce soit les villes de Sodome et de Gomorrhe qui incarnent la corruption, tandis que les nomades Abraham et Lot sont les seuls qui demeurent fidèles à la moralité [...]. Le mal des villes n'est donc pas seulement dans l'idolâtrie que l'on y pratique [...] il semble y avoir dans la ville elle-même quelque chose qui est incompatible avec le Dieu d'Israël [...]. Il semble que le péché soit l'autosuffisance, le repli sur soi, l'affirmation orgueilleuse de soi, ce qui est l'essence du péché, et puis le mépris de l'homme qui donne la confiance en soi, l'exploitation des autres qui se fonde sur le repli sur soi. C'est pourquoi la Bible dénonce justement ce dont les villes se glorifient : leur force, leur richesse, leur domination. (COMBLIN J., *ibid*, p.119.)

<sup>622</sup> VERMEYLEN J., *Le livre d'Isaïe, une cathédrale littéraire*, p.151.

déjà mentionné que Vermeylen pense que le seul personnage à qui peut s'appliquer cette « fonction » est le prophète Néhémie.

Cependant, la métaphore de la réparation d'une brèche peut laisser envisager une perspective différente, celle de la « reconstruction », de l'unification de la communauté. En effet, la communauté dans son ensemble, a besoin pour vivre d'un environnement sécurisé et optimisé (architecture, voies de communication, ...), mais aussi d'une forte cohésion sociale et spirituelle. En effet, une brèche sociétale intervient sur la cohésion d'une communauté, peut entraîner des divisions qui mettent en péril le fonctionnement des institutions, qu'elles soient civiles ou culturelles. Cette hypothèse permet de faire le lien avec les versets suivants. Le verset 12 prépare alors la fin du chapitre, dans laquelle il est aussi question de « reconstruction », mais avec la réintroduction de l'aspect culturel objectivée par le respect du sabbat.

Après cette analyse comparative, nous récapitulons les différents points mis en évidence en termes d'équivalences rares, d'ajouts et d'omissions, de figures de style et d'intentions théologiques.

#### 2.4. Equivalences rares.

Comme dans les versets 1 à 7, le vocabulaire des versets 8 à 12 fait appel à des termes rares dans chacune des traditions textuelles. Pour le texte hébreu, il est possible de citer les substantifs אֲרוֹכָה (verset 8), מוֹטָה (verset 9), צִהָצְחוֹת (hapax vétérotestamentaire) et מוֹצֵא (verset 11) et les verbes פּוֹק (verset 10), כּוֹב (verset 11), גָּדַר (verset 12). Pour la LXX, interviennent l'adjectif πρόϊμος (verset 8), les substantifs σύνδεσμος, χειροτονία (hapax de la LXX) et γογγυσμός (verset 9), οἰκοδόμος (verset 12) et les verbes προπορεύομαι (verset 8) et πιαίνω (verset 11). Pour la Vulgate, on peut mentionner le verbe *anteo* (verset 8), les substantifs *catena* (verset 9) et *aedificator* (verset 11), l'adverbe *citius* (verset 8). Pour le Targum, les substantifs אַסִּי (verset 8), רַמְזֵי (verset 9), גִּוְף (verset 11), ou encore le verbe דִּנָּה (verset 10) constituent des hapax isäiens.

Les équivalences uniques ou rares relevées entre la LXX et le texte hébreu sont répertoriées dans le tableau suivant, ainsi que leur équivalent dans la Vulgate.

	Texte hébreu		LXX		Vulgate	
v8a	כְּשַׁחַר	comme l'aurore	πρόϊμος	de façon précoce	quasi mane	comme au matin
	אֲרוֹכָה	guérison	ἴαμα	guérison	<i>sanis</i>	santé
v8b	אַסָּף	former l'arrière-garde	περιστέλλω	envelopper	<i>colligo</i>	rassembler
v9a	שׁוֹעַ	appeler au secours	λαλέω	appeler	<i>clamo</i>	crier
v9b	מוֹטָה	joug	σύνδεσμος	lien	<i>catena</i>	chaîne
	שִׁלַּח אֶצְבָּע	envoyer le doigt	χειροτονία	acte de tendre la main	<i>digitum extendere</i>	étendre le doigt
	אֹנֶן	mensonge	γογγυσμός	murmure	<i>quod non protest</i>	ce qui n'est pas utile
v10a	פּוֹק	accorder	δίδωμι	donner	<i>effudo</i>	répandre
v11a	נָחָה	conduire, guider	εἰμί	être	<i>do</i>	donner

	צְחָחוּת	lieux arides	-	-	<i>requies</i>	repos
v11b	חִלֵּץ	fortifier	παίλω	féconder	<i>libero</i>	délivrer
	רוּחַ	irrigué	μεθύω	inondé	<i>inriuguus</i>	irrigué
v11c	מוֹצֵא	source	πηγή	source	<i>fons</i>	source
	כֹּזֵב	décevoir	ἐκλείπω	cesser	<i>deficio</i>	manquer
v12a	קוּם	relever	εἶμί	être	<i>suscito</i>	élever
v12b	גִּדְרָה	celui qui répare	οἰκοδόμος	architecte	<i>aedificator</i>	constructeur
	יִשַׁב	habiter	παύω	faire disparaître	<i>averto</i>	détourner

Ce sont ainsi pas moins de dix-sept équivalences rares entre la LXX et le texte hébreu qui ont été relevées sur seulement six versets. Au niveau de la Vulgate, la correspondance פּוֹק / *effudo* constitue une équivalence unique, tout comme la correspondance חִלֵּץ / *libero*. En ce qui concerne le Targum, on répertorie cinq équivalences uniques dans le corpus isaïen, représentées par צִמָּח / סִלַּק et אִסְףָּ / כִּנַּשׁ (verset 8), שׁוּעַ / בְּעִי (verset 9), פּוֹק / נִפַח et זֶרַח / דִּנַּח (verset 10). Cette « concentration » s'explique comme dans les versets 2 à 7 par la présence de hapax dans le texte hébreu. Un hapax vétérotestamentaire et trois hapax isaïens figurent dans le texte hébreu. Enfin, les équivalences rares trouvent aussi leur origine dans une recherche d'intertextualité (par exemple avec le substantif γογγυσμός qui appartient au vocabulaire de la geste exodale) ou encore dans les intentions théologiques du traducteur/rédacteur.

Pour mettre en évidence ce qui différencie les témoins textuels, nous proposons, comme dans les chapitres précédents, une répartition des éléments divergents en deux catégories principales représentées par les ajouts et les omissions, auxquelles s'ajoutent les figures de style et les éventuels jeux de mots.

Les différences peuvent être mineures, comme par exemple l'ajout ou l'omission d'une conjonction de coordination, mais aussi majeures, comme l'introduction d'une leçon longue, telle qu'on la trouve au niveau du verset 11 de la LXX.

## 2.5. Ajouts et omissions.

A propos des ajouts.

En ce qui concerne le verset 8, le Targum ajoute une précision qui ne figure dans aucun des autres témoins textuels avec la mention de « ta blessure ».

En ce qui concerne le verset 9, le rédacteur targumique introduit le substantif « prière ». Il ne s'agit pas d'un ajout à proprement parler, mais d'une intention théologique. Nous y reviendrons. En 9a, la LXX comporte le pronom personnel σου (2gs)<sup>623</sup>, repris dans les traditions textuelles de la Vetus latina (*te*). En 9b, le rédacteur alexandrin introduit le verbe πάρεμι, alors que le traducteur de Bethléem introduit le verbe *adsum*. L'addition des verbes πάρεμι et *adsum* objective la notion de la présence divine, indication superflue dans le texte hébreu. En effet, comme nous l'avons mentionné, la présence est contenue dans le tétragramme. En 9c, le rédacteur de la LXX recourt à une traduction « personnelle » du terme

<sup>623</sup> Les verbes είσακούω et έπακούω semblent construits régulièrement avec un objet (cf Is 1,15.19.20 ; 55,3 ; 58,9 ; 65,24). (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.52)

מתוך, avec ἀπὸ σοῦ.<sup>624</sup> Enfin, l'ajout du verbe *desino* constitue une particularité propre à la seule Vulgate.

Pour ce qui est du verset 10, seule la LXX introduit le substantif ἄρτος. Cet ajout s'explique par le sens du substantif ψυχή, qui ne recouvre pas les différents sens du mot hébreu נֶפֶשׁ<sup>625</sup>.

En ce qui concerne le verset 11, le Targum introduit le substantif « année », qui appartient au champ lexical temporel. D'autres ajouts interviennent et sont représentés par l'expression « vie d'éternité », le substantif « âme » et une proposition relative (11b). Le rédacteur alexandrin introduit l'adjectif possessif σου (g2s) à propos du titre divin<sup>626</sup>. Seule la LXX comporte une leçon longue, non reprise par les autres témoins textuels, à l'exception d'une variante de la tradition O de la Vetus latina. Koenig retient une « approche analogique », pour expliquer ce qu'il désigne comme un « important surplus final »<sup>627</sup>.

Pour le verset 12, le rédacteur alexandrin reprend l'adjectif αἰώνιος. Il introduit aussi le mot μέσον. Le rédacteur targumique introduit l'expression לְאַרְיִתָּא.

A propos des omissions.

Au verset 9a, le Targum ne comporte pas l'expression « me voici ».

Au verset 10b, la LXX ne comporte pas l'article défini devant le substantif μεσημβρία, à la différence du futur TM. Au verset 11, le substantif hébreu מִיָּמִי, employé à deux reprises, n'est traduit qu'une seule fois par le substantif ὕδωρ<sup>628</sup>. On peut considérer que la traduction correspond à la seconde occurrence du terme. En ce cas, le pronom possessif est omis.

---

<sup>624</sup> La traduction littérale par μέσου αὐτῆς intervient une fois, en Is 52,11. La traduction de la semi-préposition entretient l'ambiguïté qui caractérise la technique de traduction de la LXX. La traduction littérale intervient parfois, constituant alors un reflet du texte original. Dans d'autres cas, il s'agit d'une traduction relativement libre. En Is<sup>LXX</sup>, la traduction « libre » intervient dans quarante-quatre pour cent des cas et représente un taux plus élevé que dans les autres livres. Le rédacteur alexandrin semble intégrer les règles propres à la langue grecque. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.129)

<sup>625</sup> Vorm-Croughs retient l'harmonisation contextuelle, avec la reprise d'une expression figurant dans le contexte proche (le contexte proche étant représenté par l'ensemble du chapitre auquel appartient le verset). Le substantif ἄρτος fait alors référence au verset 7. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.321.331)

<sup>626</sup> Vorm-Croughs indique que l'addition de l'adjectif possessif à propos du titre divin n'intervient qu'à cinq reprises en Is<sup>LXX</sup> (Is 26,12 ; 30, 18 ; 36,18 ; 58,11.13). En revanche, elle souligne l'absence de l'adjectif possessif à seize reprises, alors que le suffixe est associé au titre divin dans le TM. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.114)

<sup>627</sup> La répétition de πλανθήσεται pourrait être l'indice d'une formulation constituée à partir des trois passages 66,14 + 34,17 + 58,11(ce verbe), en vue de quelque usage liturgique ou catéchétique. Une telle formule a pu être portée en marge de 58,11 ou directement insérée. Dans ce cas, πλανθήσεται, issu primitivement de 58,11, aurait secondairement fait office de jonction avec son texte d'origine. Quoiqu'il en soit de ce détail, nous sommes de toute façon en présence de matériaux scripturaires, et ils ont été incorporés d'après le principe analogique. La formulation de 66,14 a été prélevée à partir de l'idée commune de prospérité végétale, en vertu du terme de jonction « os ». L'emprunt à 34,17 s'explique par l'analogie contextuelle de 58,12 (idée de nouvel habitat et de pérennité, avec jonction verbale sur ce dernier point) et selon une relation générale antithétique : il est question de promesse de prospérité à Israël, en 58,11s, de malédiction éternelle du pays édomite, en 34,17. (KOENIG J., L'herméneutique analogique du Judaïsme antique, p.79)

<sup>628</sup> Des mots identiques, proches dans le texte hébreu, mais non liés par une conjonction de coordination font parfois l'objet d'une omission délibérée. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.197) La suppression des redondances du texte hébreu peut être motivée par des considérations stylistiques (ibid, p.215).

Au verset 11a, la Vulgate ne comporte pas la conjonction de coordination *et* en début de verset.

Au verset 12, le Targum ne mentionne pas le « réparateur de brèche ».

A propos des figures de styles.

Les figures de style qui interviennent sont essentiellement le fait du rédacteur alexandrin et du rédacteur targumique. Ces différences intentionnelles ne sont pas le reflet d'intentions théologiques particulières du traducteur, qui fait ici pleinement office de rédacteur.

Les figures de style de la LXX.

Elles sont représentées par des inclusions, constituant autant de liens avec les versets 2 à 7, et par un parallélisme structural.

Ainsi le verset 10 reprend le substantif ἄρτος, présent au verset 7 et le verset 11 reprend le verbe ἐπιθυμέω présent au verset 2. Enfin, est introduit en 12a un parallélisme structural avec la reprise de l'adjectif αἰώνιος.

Les figures de style du Targum.

Le Targum introduit une figure de style de type aba'b' en 9a.

Une autre figure peut être relevée au verset 11 avec l'insertion du substantif גורֵה entre deux occurrences du substantif נפש (structure de type aba).

a	וְיִסְבַּע בְּשָׁנֵי בּוֹצְרֵתָא נִפְשָׁךְ
b	וְגוֹפֵךְ יִיחִי בְּחַיֵּי עֲלְמָא
a	וְתַהֵי נִפְשָׁךְ מְלֵיא תַפְנוּקִין

Enfin, il existe une inclusion entre les versets 2 et 12, avec la reprise du substantif אורח.

Le traducteur/rédacteur de la Vulgate introduit un crescendo entre les versets 8 et 10, avec la désignation de la lumière sous trois termes différents représentés par *lumen* (8a), *lux* (10b) et *meridies* (10b).

Les jeux de mots figurant dans le texte hébreu et liés aux multiples sens des mots ne sont naturellement pas retrouvés dans les autres témoins textuels.

## 2.6. Expression de l'intratextualité.

Le rédacteur alexandrin crée des liens entre les différentes parties du texte qui lui permettent à la fois d'unifier son texte, mais aussi de l'interpréter plus facilement. C'est le cas, par exemple, entre les versets 58,9 et 65,24. S'exerce ainsi une influence réciproque entre les deux versets.<sup>629</sup>

<sup>629</sup> VAN DER VORM-CROUGHS M., p.354-355.

58,9	ἔτι λαλοῦντός σου ἔρεϊ ἰδοῦ πάρεμι
65,24	ἔτι λαλοῦντων αὐτῶν ἔρω τί ἐστιν

## 2.7. Expression de l'intertextualité.

L'emploi du substantif γογγυσμός par le rédacteur alexandrin évoque la geste exodale. En effet, ce substantif figure à quatre reprises en Ex 16, 7-12. Il est alors question du murmure contre le Seigneur.

Il est encore possible d'envisager un rapport d'intertextualité avec la geste exodale en ce qui concerne la Vulgate. Ce rapport concerne la notion de repos introduite par Jérôme, en 58,11. Le texte constitue alors une reprise d'Ex 33,14. Dans les deux cas, c'est le Seigneur qui donnera le repos.

Is 58,11	<i>requiem tibi dabit dominus semper</i>
Ex 33,14	<i>et requiem dabo tibi (dixit dominus)</i>

Après avoir présenté les différences qui interviennent entre les témoins textuels, nous poursuivons notre démarche analytique par la dimension théologique.

## 2.8. Perspectives théologiques.

Le Targum fait appel à un vocabulaire différent selon qu'il est question de l'homme ou de Dieu. C'est par exemple le cas au verset 9a. Il est significatif que les termes choisis pour évoquer la relation à Dieu n'appartiennent pas au vocabulaire de la vie matérielle, mais à celui de la vie spirituelle. Lorsque l'on s'adresse à Dieu, on le « prie » (emploi de la racine צָלַי). Il ne s'agit pas d'une demande ordinaire. Le verbe générique אָקַר est ainsi traduit par un verbe plus précis. Les mots qui sont utilisés dans les rapports des hommes entre eux (dimension horizontale) ne sont pas adaptés. Ils ne permettent pas de rendre compte de la transcendance divine (dimension verticale). Dans le même ordre d'idées, Dieu ne dit pas « me voici ». Il n'en a pas besoin. Il s'agit d'une évidence.

Au niveau du verset 10, Jérôme privilégie la dimension spirituelle, en ne prenant pas en compte le sens de nourriture du substantif נֶפֶשׁ.

Au niveau du verset 11, la notion de vie éternelle se révèle être une spécificité du Targum. Il est alors question, comme nous l'avons déjà mentionné, de la résurrection.

En ce qui concerne le verset 12, le Targum fait appel au même substantif qu'au verset 2, mettant ainsi l'accent sur le chemin de vie, le chemin qui est celui de la rectitude. Le rédacteur targumique renforce cette idée par une référence à la loi.

## 2.9. Synthèse.

Les versets 8 à 12 se caractérisent par une approche métaphorique, avec le recours à des réalités abstraites pour évoquer le salut, qui constituent autant de signes forts. Il existe une correspondance avec les versets 1 à 7, en termes de vocabulaire. Les champs lexicaux de la nourriture, de la justice (même substantif, mais considéré sous un angle différent) sont repris. Si l'aspect cultuel est absent de ces versets, l'accent est mis sur la dimension spirituelle. Le peuple constitue un « reste » qui sera à l'origine d'une nouvelle « création », bien que ce

substantif ne puisse être employé de façon adéquate qu'à propos de Dieu. Le Seigneur est maintenant le Dieu d'Israël qui répond à son peuple et l'accompagne.

Du point de vue syntaxique, il existe des figures de styles propres à chaque témoin textuel.

Du point de vue du vocabulaire, les différents témoins textuels comportent des hapax qui entraînent des équivalences uniques.

Le texte hébreu se caractérise toujours par l'emploi de mots différents pour traduire une même réalité. Cette « stratégie » est plus ou moins reprise par la LXX et la Vulgate. C'est par exemple le cas au niveau du verset 9 avec la désignation de l'obscurité. Si le texte hébreu retient  $\text{הַשְׁכֵּת}$  et  $\text{אֲפֵלֶס}$ , en revanche, la LXX, tout comme la Vulgate uniformise le vocabulaire au profit d'un seul et unique substantif. La LXX emploie  $\sigma\kappa\acute{o}\tau\omicron\varsigma$  et la Vulgate *tenebra*. En revanche, les différents témoins textuels retiennent deux termes différents pour signifier la lumière. La Vulgate introduit même une différence supplémentaire en faisant appel au substantif *lux* (10b), au lieu de reprendre le substantif *lumen* (8a).

Les cinq témoins textuels font appel à un vocabulaire médical au verset 8.

L'idée de « brèche » n'apparaît pas dans la Vulgate, il est seulement question de réparer une clôture.

Dans ces versets, le Targum opte pour une traduction moins littérale que dans les versets précédents, notamment au niveau du verset 12. Il mentionne la loi avec un déplacement de sens sur le plan moral. Même lorsqu'il s'agit de traduire un verbe par un autre, l'équivalence reflète le souci de la précision (par exemple au verset 9, avec le choix du verbe prier). Le rédacteur targumique adapte ainsi sa traduction à un objectif théologique particulier.

### 3. Interprétation élémentaire.

Dans cette troisième partie, c'est le Seigneur qui s'exprime. La tonalité positive du passage est en accord avec la restauration de l'harmonie dans la relation avec le Seigneur. A la différence de la partie précédente qui se caractérisait par un fort caractère concret, le texte fait maintenant appel à des réalités abstraites. Cette approche se traduit par le recours à des métaphores.

Au verset 8, la justice fait l'objet d'une personnification, au même titre que la lumière. D'attribut divin dans les premiers versets du texte, elle devient un attribut humain. Le caractère purement juridique est maintenant occulté au profit d'une dimension « théo-anthropologique ». Le binôme droit/justice du verset 2 cède la place au binôme lumière/justice. La lumière manifeste le salut. Mais à côté du caractère spirituel, existe aussi un aspect plus concret et plus immédiat. La lumière permet de se repérer, de suivre un chemin, de se déplacer en toute sécurité. Enfin, si la lumière traduit une composante visuelle, elle évoque aussi la connaissance. L'homme devient lumineux, transparent. Comme dans le cas de la justice, il est possible d'évoquer le transfert d'un attribut divin à l'homme. En revanche, ce qui est possible pour la justice et la lumière ne s'applique pas à la gloire qui reste un attribut divin, qui peut éclairer, protéger, envelopper l'homme, mais conserve son caractère non transmissible. La justice est un substantif qui intéresse la dimension morale. Il est rare que ce substantif devienne sujet d'un verbe de mouvement. Le peuple marche, mais ici, il n'est pas question d'un simple déplacement de l'homme, il est précédé par « sa » justice. Il se

reconnaît alors à sa justice, à son comportement juste, ajusté à ce que le Seigneur (emploi du tétragramme) attend de lui.

La gloire revêt donc un aspect différent, plus mystérieux. Elle n'appartient pas à l'homme, mais à Dieu seul. La gloire auréole l'homme de lumière, mais ne peut lui être communiquée. Là encore, un substantif qui intéresse une réalité singulière, particulière, devient sujet d'un verbe de mouvement. Il y a, en quelque sorte, personnification de deux réalités qui deviennent ainsi agissantes. S'exprime ainsi un parallèle entre la justice de l'homme et la gloire de Dieu. La gloire de Dieu peut aussi être considérée comme un « vêtement magnifique » destiné à vêtir l'homme<sup>630</sup>. Il est alors possible d'établir un parallèle avec le verset 7, dans lequel l'homme se doit de vêtir celui qui est nu. En revanche, le vêtement de gloire est un vêtement spirituel. Le verset 8 peut encore faire intervenir un autre aspect de la restauration de la relation avec Dieu. Certains commentateurs identifient dans la manifestation de la gloire de Dieu le signe de l'accueil divin. Comme l'homme est amené à accueillir le pauvre, celui qui est démuné, dans sa maison, ainsi Dieu accueille-t-il l'homme sur sa sainte montagne<sup>631</sup>.

Un portrait différent de l'homme se déploie. Il est objectivé par la dimension verticale, avec l'homme debout, l'homme caractérisé par sa lumière, sa justice. La vision était différente dans les versets 2 à 7, avec plutôt une idée d'horizontalité, l'homme qui s'humilie, s'abaisse, courbe la tête, étend sac et cendres, qui en reste désespérément au niveau de la terre (l'adam du texte hébreu, celui qui est tiré de la terre,). Maintenant, l'homme, devenu lumineux, peut enfin rejoindre le Seigneur. Dans le même ordre d'idées, la guérison correspond à la « résolution » du péché. La maladie est considérée comme une conséquence du péché ; ce péché qui altère, fausse, coupe la relation à Dieu. La « guérison » implique donc une conduite morale, ajustée au projet de Dieu. Le rétablissement s'opère en lien avec la restauration de la relation avec Dieu.

Pour Koole, le verset 8 met l'accent sur la rapidité, la hâte avec laquelle Dieu souhaite réaliser son plan de salut.<sup>632</sup> Cet aspect des choses est attesté par la présence de verbes qui mettent en relief le caractère soudain, irruptif des événements qui se produisent (à travers des exemples empruntés à des phénomènes de nature cosmologique tels que l'alternance jour/nuit).

Au verset 9, le peuple n'a plus besoin de crier pour faire entendre sa voix. La médiation par la parole n'est plus nécessaire. Le Seigneur (emploi du tétragramme) perçoit les attentes de son peuple, les identifie et les satisfait avant même qu'il ne les exprime. Le verset 9a répond au verset 3. Dans le texte hébreu, le même verbe ענה est employé au niveau des deux versets, mais avec deux sens différents. Cette particularité de la langue hébraïque, ce jeu de mots, ne s'exprime bien sûr pas dans les témoins textuels grec et latins.

L'expression הִנְנִי « me voici » intervient en Is 52,6 et en Is 65,1. Le texte comporte le verbe « connaître ». En Is 52,6, le peuple connaîtra le nom du Seigneur. En Is 58,2, le peuple cherche à connaître les voies du Seigneur. En Is 1,3, Israël ne connaît pas, le peuple « mon peuple », ne comprend pas. Enfin, en Is 65,1, le Seigneur se laisse trouver, mais par ceux qui ne le connaissent pas. Le Seigneur se désigne lui-même par son nom et utilise la troisième personne (3s) pour parler de lui-même, ce qui constitue un signal fort.

---

<sup>630</sup> KOOLE J.L., citant Jérôme, p.143.

<sup>631</sup> KOOLE J.L., citant BEUKEN, p.143.

<sup>632</sup> KOOLE J.L., p.142.

Is 65,24 reprend la même idée avec la correspondance appel de l'homme / réponse divine (aba'b'). Koole signale l'opposition qui existe avec Is 65,12. Le Seigneur a parlé, le peuple n'a pas écouté ; Il a appelé, le peuple n'a pas répondu. Ces différents éléments illustrent bien la relation particulière, privilégiée que le Seigneur entretient avec son peuple<sup>633</sup>.

Le verset 9b contient une nouvelle demande, introduite de manière conditionnelle par « si ». C'est vraiment une condition qu'impose le Seigneur. Koole souligne la valeur emphatique de cette particule qui met fortement l'accent sur le fait que la venue du salut est liée à la satisfaction de cette exigence.<sup>634</sup> Dans le texte hébreu, ce verset répond au verset 6, avec la reprise du substantif מוֹטָה. A l'exception du Targum qui suit le texte hébreu, dans les autres témoins textuels, seule est reprise l'idée, avec le recours à un substantif différent. Cependant, nous avons vu que le Targum met l'accent sur un aspect particulier de l'oppression, représenté par l'expression אִסְטָוּת דִּין « jugement perverti ». Koole souligne que le « joug » ne doit pas être simplement brisé comme au verset 6, mais bien totalement supprimé, éliminé. Autre argument en faveur de la récapitulation du verset 6 par le verset 9, la succession מוֹטָה / שֶׁלַח dans le texte hébreu.

Avec le choix d'un substantif différent de ceux employés au verset 6, la LXX et la Vulgate donnent au texte une cohérence moins forte, qui en atténue quelque peu la portée. Les traditions textuelles de la Vetus latina font également appel à des termes différents pour traduire l'oppression.

Le verbe hébreu סוּר, utilisé au hifil, intervient déjà au niveau du premier chapitre du corpus isaïen (Is 1,16) pour exprimer l'idée d'éradication du mal. L'emploi de la deuxième personne du singulier (2ms) doit être entendu dans un sens collectif<sup>635</sup>. C'est le peuple dans son ensemble qui est concerné.

Koole mentionne l'interprétation de différents exégètes à propos des versets 6 et 9, qui doit, selon eux, être comprise à la lumière du code d'Hammurabi, avec la référence à une accusation devant un tribunal. Il retient, pour sa part, une interprétation plus simple qui consiste à voir dans le texte l'expression de la violence ou de ses signes avant-coureurs.<sup>636</sup>

Le second stique du verset 9 répond au verset 4 (reprise des termes). Le préjudice entraîné par l'acte est souvent perçu comme plus important que celui causé par la parole. Cependant, ce sont bien les deux attitudes qui sont à proscrire pour répondre à la demande du Seigneur. Koole met en rapport Is 58,9b et Is 59,6-7, où il est question des actes de violence qui sont « dans les mains du peuple » et des pensées mauvaises qui sont responsables de destruction.

Le verset 10a, difficile à interpréter, peut être considéré comme une version abrégée du verset 7. Il met l'accent sur la nécessité du partage. Cette attitude d'assistance envers celui qui est dans la détresse doit faire l'objet d'un comportement naturel et ne souffre aucun délai dans sa mise en œuvre. Koole emploie à ce sujet le terme « readiness »<sup>637</sup>. En fonction de la traduction retenue pour le substantif נָפֶשׁ, l'interprétation est différente. Soit l'accent est mis sur l'aspect matériel, soit il est mis sur un plan plus existentiel, plus spirituel. En effet,

---

<sup>633</sup> KOOLE J.L., p.144.

<sup>634</sup> KOOLE J.L., p.144.

<sup>635</sup> Ibid, p.145.

<sup>636</sup> Ibid, p.145.

<sup>637</sup> Ibid, p.146.

« donner son âme » revient à se livrer tout entier, à se donner à connaître, à se laisser trouver par l'autre. C'est l'idée qui s'exprime dans le Targum. Il est alors possible de faire le rapprochement avec le verset 7b, dans lequel est demandé de « ne pas se dérober à sa propre chair ». En ce qui nous concerne, nous proposons de retenir le sens de « nourriture » pour le premier emploi de נִפְּשׁ, en lien avec le verset 7a, qui privilégie l'assistance matérielle.

Le verset 10b présente la promesse en reprenant la métaphore de la lumière du verset 8a. Mais en 10b, le contraste lumière/ténèbres revêt une importance particulière. Si la lumière est l'expression du salut, les ténèbres manifestent le péché. La lumière intègre un aspect en relation avec la vérité. Elle révèle au grand jour les actions des hommes. Elle ne permet pas la dissimulation. La lumière revêt un aspect sécurisant, alors que l'obscurité présente un caractère angoissant. C'est explicitement le cas en Is en Is 8,22, où l'obscurité est associée à des substantifs tels que צָרָה (angoisse), מְעוּרָה (détresse). Koole mentionne Is 5,20 où sont opposés le bien et le mal, la lumière et les ténèbres et le doux et l'amer<sup>638</sup>. On retrouve l'idée inverse en 59,9b où l'obscurité (désignée par les mêmes synonymes) remplace la lumière.

Le verset 11 comporte un nouvel emploi du tétragramme. Le Seigneur conduit son peuple. Il ne s'agit pas d'un évènement ponctuel, mais d'une présence attentive, constante, d'une protection. Comme en Ex, Dieu nourrit son peuple. Même dans des conditions difficiles, dans un environnement hostile, le peuple peut survivre, en raison de la présence divine. Le Seigneur prend soin de son peuple et le conduit sur un chemin de vie.

Le verset 11a présente un lien avec le verset précédent. Koole met l'accent sur la difficulté de se déplacer dans l'obscurité, alors qu'au contraire, la lumière constitue un facteur facilitant les déplacements<sup>639</sup>. Il existe également un lien avec le verset 8b dans lequel la justice précède le peuple, mais ici c'est le Seigneur lui-même qui conduit. On retrouve la même idée en Is 57,18 où le Seigneur guidera son peuple, en dépit de sa conduite en opposition avec les commandements divins. Dieu parle de lui-même à la troisième personne, comme dans les versets précédents. L'emploi de l'adverbe תָּמִיד (texte hébreu), de l'expression διὰ παντός (LXX), de l'adverbe *semper* (Vulgate) traduit la restauration de la relation entre Dieu et son peuple. Le peuple peut en appeler à Dieu. L'idée de conduire le peuple à la manière du Seigneur figure explicitement en Ex 15,13, où il est question de la force du Seigneur qui guide le peuple vers la demeure de Dieu אֶל־נְוֵה קְדֹשׁוֹ (vers ta sainte demeure). Seul Jérôme introduit une idée différente avec celle de repos. « Donner le repos » peut être compris au sens où les efforts du peuple ont, cette fois-ci, porté leur fruit. Les conditions sont réunies pour qu'il goûte (enfin) le repos.

Si on retient la traduction « il te rassasiera », le rapprochement avec le verset 10a, dans lequel est reprise l'obligation qui s'impose au peuple (nourrir celui qui est démuné), est effectif. Ici, c'est le Seigneur lui-même qui rassasie son peuple, comme en Ex 16,13-14 lorsqu'il fit le don de la manne dans le désert. Dieu accomplit la même chose pour son peuple (emploi du même verbe שָׂבַע au hifil). Koole souligne que demande et promesse sont « inextricablement » liées<sup>640</sup>. Il mentionne l'interprétation de Beuken, qui voit ici la même idée qu'en Dt 6,11 ou encore Dt 8,10 où il est question de la conquête de la Terre Promise<sup>641</sup>. L'idée du désert est fortement suggérée, dans le texte hébreu, par l'expression בְּצִדְהוֹת (lieux

<sup>638</sup> Ibid, p.147.

<sup>639</sup> Ibid, KOOLE J.L., citant DALMAN p.148.

<sup>640</sup> Ibid, p.148-149.

<sup>641</sup> Ibid, p.147.

arides). La même idée du soin que prend Dieu de son peuple se retrouve en Is 41,18, avec la transformation de la terre aride (emploi de l'adjectif צִיָּה) en source d'eau, ou encore en Is 43,19 avec la création d'un chemin dans le désert (אֲשִׁים בַּמִּדְבָּר יִרְדֶּה).

Le second stique, avec la métaphore des os, est à rapprocher du second stique de 8a. En revanche, l'idée va au-delà de celle de la cicatrisation. En anthropologie biblique, les os évoquent la solidité du corps, la résistance. Ils permettent à l'homme de se tenir debout. En Is 66,14, les os sont mis au même niveau que le cœur.

La métaphore du déplacement dans les lieux arides sous la conduite du Seigneur (11a) se poursuit en 11c avec une nouvelle métaphore, végétale, qui fait appel au jardin et à l'irrigation. Ce verset est à rapprocher d'Is 51,3, où il est question d'un « jardin du Seigneur », כְּגַן־יְהוָה. Figure également dans ce même verset (51,3) la notion d'Eden עֵדֶן qui s'oppose à celle de désert. Le jardin irrigué, luxuriant, est un lieu dans lequel il fait bon vivre. La végétation y prospère. C'est toujours l'idée d'abondance, voire de surabondance qui s'exprime. Dieu donne sans mesure. Les verbes sont au passif (passif théologique). C'est Dieu qui rassasie, qui comble les besoins des hommes, besoins matériels (alimentation), mais aussi spirituels. Contrairement à d'autres passages du corpus isaïen, le jardin évoque ici la sérénité, la joie. La tonalité est résolument positive. C'est maintenant le peuple lui-même qui devient une source d'eau jaillissante (autre métaphore du salut). L'image de l'eau est une métaphore fréquente du corpus isaïen<sup>642</sup>, probablement en lien avec le climat de la région dans laquelle il le rédacteur. L'eau s'impose comme nécessaire aux cultures et à la vie de l'homme, notamment dans les zones arides.

Is 51,3 reprend les thèmes d'Is 58,11-12, avec la notion de ruines, de désert et de « jardin du Seigneur ».

Au verset 12 intervient un champ lexical nouveau, mais cependant en étroite relation avec le reste du chapitre. Ce champ lexical intéresse le thème de la reconstruction. Si le contexte et d'autres passages du corpus isaïen permettent d'évoquer la reconstruction d'une ville, bien que le mot ne figure pas dans le texte, aucun élément précis ne permet de l'identifier formellement. Si la reconstruction revêt un aspect positif, il faut cependant rappeler que la naissance de la première ville (Gn 4,17) est liée à un contexte particulier<sup>643</sup>.

S'il est souvent question de Jérusalem dans le corpus isaïen<sup>644</sup>, peut-être faut-il prendre en considération au niveau d'58,12, comme le souligne Ph. Lefebvre, que les lieux nous échappent<sup>645</sup>. Alors ambivalence de la ville ?

<sup>642</sup> Is 30,25 ; 35,6 ; 41,18 ; 43,20 ; 44,4 ; 48,21 ; 49,10 ; 55,1.

<sup>643</sup> [...] On ne peut pas dire que la ville soit née sous des auspices très favorables ou pour des raisons qui soient jugées très légitimes, du moins pour les traditions juives et chrétiennes. L'idée vient de Caïn, le banni qui, en cherchant à échapper à sa condition, imagine un remède qui, au premier abord, semble au moins aussi nocif que la violence et la peur à combattre : la civilisation (la « culture ») au lieu de la vie simple (l'état de « nature ») ; la méfiance en place de l'innocence, les systèmes de sécurité (les murailles) qui isolent en protégeant ; l'autoglorification (le nom) et la puissance pour exaucer un désir d'éternité ; l'endurcissement au lieu du repentir ; le marquage, l'organisation du territoire et le rassemblement contraint plutôt que la libre circulation, l'installation plutôt que le chemin, bref une solution matérielle et technique pour un problème d'ordre spirituel. (LUCIANI D., Gn 4,17 (la première ville) et ses commentaires, NRT 2015 137/1, p.21-31)

<sup>644</sup> Is 28,16 ; 44,26 ; 52,9...

<sup>645</sup> Les lieux nous échappent – fussent-ils des villes bien connues. Le cadrage géographique, les relevés stratigraphiques que l'on peut rassembler sur un endroit donné ne disent pas tout de cet endroit ; l'essentiel est parfois ailleurs : comment nommer cet ailleurs enraciné en fait à proximité ? Peut-être en montrant qu'il y a

Quelle réalité recouvrent donc les « lieux arides » du texte hébreu ? Une ville détruite ? Un désert ? La seule certitude est qu'il s'agit d'une zone inhospitalière, dans laquelle la vie n'est possible qu'avec l'assistance de Dieu. Cette assistance se traduit par la « conversion » de « lieux arides » en « jardin bien irrigué », dont il est question au verset précédent. L'opposition entre les termes est particulièrement marquée. Là encore, il est question d'une promesse pour l'avenir, un avenir radieux, fécond, évocateur de prospérité.

Quant au substantif **מוֹסָד** (fondation), il intervient lorsque c'est le Seigneur lui-même qui bâtit (Is 28,16). Il est aussi utilisé lorsqu'il est question des fondements de la terre ou des montagnes<sup>646</sup>. Il est également repris pour la construction du Temple par Salomon<sup>647</sup>.

En Is 28,16, le Seigneur lui-même pose la pierre de fondation de Jérusalem. Ici, il y a « transfert de fonction » au peuple ou à un individu particulier, voire singulier désigné sous le nom de « réparateur de brèche ». Le texte autorise certes des hypothèses, mais pas l'identification formelle d'une personne particulière. Si un auteur comme Vermeylen croit pouvoir identifier le prophète Néhémie, il est préférable de considérer que la deuxième personne (2ms) revêt un sens collectif (cohérence par rapport au reste du texte). C'est le peuple qui est concerné par les reproches de Yahweh (Is 58,3-7), c'est le peuple qui est devenu lumière (58,8), c'est encore le peuple qui est comparé à un jardin bien irrigué (58,11). Il est donc plus simple de voir dans le verset 12 une continuité de ce qui précède. Le peuple converti, en constante relation avec son Dieu, devient capable de rebâtir un « espace » détruit. Les fondations seront rebâties à partir du peuple. La restauration fait maintenant intervenir le peuple.

Des éléments convergents orientent cependant vers la ville de Jérusalem.

Is 44,26 présente avec Is 58,12 une parenté de vocabulaire avec l'emploi de verbes tels que « habiter », « rebâtir », qui permet d'orienter vers la reconstruction d'une ville ou plus largement de villes. De plus, la ville de Jérusalem est explicitement mentionnée. En Is 52,9, il est clairement fait état des dévastations, des ruines de Jérusalem, **הַרְבֹּת יְרוּשָׁלַם**. Ces versets sont utilisés par les auteurs qui pensent identifier la ville comme étant bien Jérusalem.

Une autre argumentation, signalée par Koole, est aussi envisagée pour identifier la ville avec Jérusalem<sup>648</sup>. Elle fait intervenir les versets 45,13 et 60,10. Cependant, elle possède l'inconvénient d'être en rupture avec le contexte immédiat. En effet, dans ces deux versets, ce sont des étrangers qui relèveront les remparts de Jérusalem. Or ici, c'est le peuple d'Israël qui est concerné.

Enfin, il est aussi possible de prendre en compte Is 61,4 qui évoque la restauration des ruines antiques **וּבְנֵי הַרְבֹּת עוֹלָם**. Le substantif **עִיר** (villes) intervient au pluriel dans les différentes traditions textuelles. Nous nous appuyons sur ce verset pour considérer que la reconstruction dont il est question en Is 58,12, s'il s'agit bien de celle d'un espace urbain,

---

plusieurs lieux dans un seul lieu, que l'ici qu'on foule du pied cache un là-bas qui nous attend sous nos pas. [...] Et puis dans la Bible, si les lieux vagabondent, se dédoublent, s'ils se mettent à larguer les amarres, c'est qu'ils tentent de nous rejoindre. D'un côté, ils échappent aux clichés, aux connaissances qu'on se targue d'avoir sur eux, mais de l'autre ils voudraient nous atteindre pour que nous puissions vivre ce dont ils sont porteurs. (LEFEBVRE Ph., Jérusalem et ses doubles, p.43.)

<sup>646</sup> Dt 32,22 ; Ps 18,8 ; 82,5 ; Prov 8,29 ; Is 24,18 ; Jr 31,37 ; Mi 6,2.

<sup>647</sup> 2Ch 8,16.

<sup>648</sup> KOOLE J.L., p.152.

intéresse un cadre plus vaste que la seule ville de Jérusalem. Peut-être s'agit-il alors de l'ensemble des villes d'Israël, voire même du territoire. Le vocabulaire retenu par le rédacteur alexandrin ne correspond pas à celui employé dans d'autres passages pour envisager l'installation définitive dans une ville, particulière ou non. Jérôme n'est pas plus explicite dans ce domaine. La notion de tranquillité pourrait éventuellement faire évoquer la « ville de la paix »... Rien ne permet de l'affirmer.

La même idée de reconstruction intéresse Am 9,14 (וּבְנוֹ עָרִים נְשֹׁמוֹת וַיֵּשְׁבוּ) et Mi 7,11 (יּוֹם לְבָנוֹת בְּרִירָה). En Am, il est explicitement question de la reconstruction de villes (substantif עִיר employé au pluriel), en lien avec un changement dans le comportement du peuple. En Mi 7,11, la reconstruction concerne simplement les remparts.

Si pour certains auteurs, Is 58,12 constitue un ajout<sup>649</sup>, il existe de nombreux liens avec le contexte immédiat. Le verset 12a est en relation avec la seconde partie du verset 8a. La guérison (corporelle et/ou spirituelle) peut être mise en parallèle avec la reconstruction des ruines.

Koole identifie un lien avec le verset 11 en considérant que la terre irriguée, voire détrempée peut être employée pour la fabrication de briques qui seront utilisées pour construire une ville<sup>650</sup>. Le « peuple renouvelé » trouve alors sa vocation finale, son plein « épanouissement », dans un « espace » reconstruit.

Au verset 12b, l'expression נִזְשָׁבּ נְתִיבוֹת (littéralement faire revenir les chemins) mérite une attention particulière. Les corrections envisagées pour remplacer le substantif נְתִיבָה par un substantif ayant le sens de « ruines » permettent de mettre en évidence une structure chiasmique. Nous préférons envisager un rapprochement avec le verset 2a, où le substantif דְּרָךְ désigne les voies de Dieu. Ici, il est simplement question de voies permettant les déplacements (aspect concret). L'emploi du verbe παύω (faire disparaître) dans la LXX autorise une interprétation différente. Il est alors possible d'envisager que les chemins qui disparaîtraient étaient ceux-là même utilisés par les ennemis d'Israël pour assujettir le peuple. Ces chemins ne sont alors plus accessibles et Israël est en sécurité. L'aspect de tranquillité qui apparaît dans la Vulgate permet aussi cette interprétation.

Enfin, un dernier élément intervient en faveur d'une appartenance initiale du verset 12 au texte. Il s'agit du lien entre les stiques 12b et 13a, avec l'emploi du même verbe שׁוּב.

Koole souligne qu'à la différence de ce qui s'exprime dans les versets 6-9a, on ne retrouve pas, en 9b-12, le contraste avec un jeûne purement rituel. L'opposition intéresse seulement l'attitude qui consiste à « humilier son âme »<sup>651</sup>.

Enfin, l'interprétation de Lack, qui fait fortement appel à l'aspect symbolique, est intéressante pour ce passage. Il emploie l'expression « exode sur place »<sup>652</sup>, pour signifier la transformation, l'évolution spirituelle du peuple.

<sup>649</sup> KOSMALA H., Form and structure of Isaiah 58, p.245.

<sup>650</sup> KOOLE J.L., p.151.

<sup>651</sup> KOOLE J.L., p.147.

<sup>652</sup> L'exode sur place implique la coïncidence du point de départ et du point d'arrivée. Ce qui change, c'est la relation aux choses, la manière d'être et de posséder. Sans bouger d'un pouce, le peuple doit changer son attitude et son comportement pour être conduit, par le renouvellement de son être, dans la pleine maîtrise et pleine possession de son avoir. L'exode sur place est sortie de soi-même et entrée dans le vouloir de Dieu, dans une

#### 4. Synthèse globale.

Entre les versets 2-7 et les versets 8-12, s'exprime une opposition avec le passage d'un « mode mineur » à « un mode majeur », pour reprendre une expression propre au langage musical. En effet, dans cette partie du texte, tout oriente vers le salut. La tonalité est résolument positive. La restauration de la relation avec le Seigneur revêt un caractère visuel, éclatant. La dimension audiophonique, omniprésente dans les versets précédents s'estompe. Une luminosité extraordinaire s'empare du peuple. A l'humiliation, non voulue par Dieu, succède la glorification. Le recours à des métaphores permet de mettre l'accent sur des réalités abstraites qui constituent autant de signes forts. Les oppositions terme à terme, présentes notamment dans le texte hébreu, telles que lumière/obscurité, lieux arides/jardin bien irrigué, illustrent bien le contraste entre la situation passée et la réalisation des promesses divines. Les thèmes qui interviennent sont représentés par la lumière, la justice, la guérison et la construction et entrent dans le champ lexical du salut.

L'emploi de la deuxième personne du singulier correspond à une désignation collective du peuple dans son ensemble. Il est, en effet, difficile de considérer un dialogue entre le Seigneur et un individu particulier et identifié du peuple<sup>653</sup>. Le peuple retrouve son unité et sa dinité de peuple élu, de peuple de Dieu. Toute oppression a disparu. L'individualisme, qui conduit à l'ignorance volontaire de la situation dans laquelle se trouve le prochain, s'est dissipé<sup>654</sup>. L'avenir peut enfin être envisagé sereinement. La distance infranchissable qui existait entre le Seigneur et le peuple est abolie. Le Seigneur est présent à son peuple.

---

existence désecombrée d'elle-même et ouverte au prochain. [...] L'exode est une structure d'existence, quoiqu'il en soit de sa réalisation dans une économie de salut historique. Il n'y a pas de véritable maîtrise des choses sans liens interpersonnels et, donc, sans sortie de soi et migration vers l'autre. Précisément, le III Is reprend [...] les catégories de l'exode historique pour en faire un usage et une application qu'on est en droit d'appeler anthropologiques et spirituels. [...] Ce n'est plus d'un voyage réel qu'il s'agit, mais de la plénitude qui comble l'existence de quiconque accepte de briser son égocentrisme. La lumière du v. 8 entre-par-la-brèche (yibbaqa<sup>6</sup>)-ouverte-du-don (le choix de bq<sup>6</sup> est déterminé par les verbes signifiant le partage et la brisure au v. 6s). Comme en Is 60,1, la lumière fait mouvement de l'extérieur à l'intérieur. D'abord aurore (v. 8), puis plein midi (sohoraim, v. 10), elle éclaire tout autour par transparence. « Ta justice » (v. 8b) est en fait le reflet de la présence de Yahvé (cf 62,2). arûkat<sup>6</sup>ka (la cicatrice), également motivée par les verbes de brisure du v. 8 fait allusion au côté pénible du don. Formant cortège avec Yahvé, le juste traverse les déserts, il est comme un jardin bien irrigué et une source d'eau vive. Il devient capable de relever les ruines du pays. On reconnaît, transposés dans leur séquence même, les thèmes du II Is : la marche de l'exode – le désert fleuri – les ruines rebâties. Ce parcours, de géographique qu'il était, devient spirituel. (LACK R., *La symbolique du Livre d'Isaïe*, p.134-135)

<sup>653</sup> Aini on ne peut décider si c'est le principe de la communauté ou celui de la personnalité qui est premier et fondamental. On ne peut dire ni une chose ni l'autre : ni que la communauté ne soit qu'un collectif de personnes individuelles ; car elle est au contraire comme tel un authentique sujet réel d'élection et de conduite salutaire de la part de Dieu ; ni que l'élu individuel : patriarche, ou guide du peuple, ou juge, ou roi, ou prophète, soit le véritable partenaire de l'alliance avec Dieu, tandis que le peuple ne serait toléré par Dieu que comme un appendice des personnes représentatives. Ces individus mis en vedette ne possèdent leur rôle et leur position personnels que dans la mesure où ils renvoient au peuple, le représentent, sont à son service. (BALTHASAR H.U., *L'engagement de Dieu*, p.28)

<sup>654</sup> [...] le domaine de l'action humaine, même et tout particulièrement dans l'alliance, est une action et un comportement au sein de la communauté. C'est pourquoi, sur les deux tables de la loi, les commandements qui concernent le rapport avec Dieu – c'est-à-dire, à côté de l'adoration de Dieu, les prescriptions et les obligations culturelles – passent immédiatement dans ceux qui concernent le rapport avec le prochain. Le fondement s'en trouve déjà en ce que Dieu conclut son alliance aussi immédiatement avec l'ensemble du peuple qu'avec les individus, l'individu existant donc dans le rapport d'alliance aussi immédiatement lorsqu'il est en relation avec Dieu que lorsqu'il est en relation avec son semblable. Mais le rapport est encore plus étroit, et il apparaît encore plus nettement quand l'Israélite a des relations avec un homme malheureux ou victime d'une injustice. A cet instant, il doit se rappeler sa propre origine : « tu es un libéré, donc agis comme un être libre et un libérateur ». Il a des devoirs envers Dieu : c'est la première table. La seconde concrétise le sentiment du devoir dans le domaine social, politique, juridique. (BALTHASAR H.U., *ibid*, p.31)

Il existe des liens avec les versets précédents, avec la reprise d'éléments de vocabulaire (verbes ou substantifs), illustrant ainsi la remarquable unité et la forte cohérence du chapitre. Le champ lexical de la construction propre au verset 12 n'introduit pas de rupture dans la suite du chapitre. Pour ce qui est du texte hébreu, le lien est assuré par un « verbe crochet » figurant en 12b et repris en 13a, le verbe שׁוּב. Enfin, le Targum relie les versets 2 et 12 sur la base d'une inclusion représentée par le substantif אֲוִרָה.

Comme pour les versets 1 à 7, après l'établissement de la traduction des cinq témoins textuels, l'analyse comparative a permis de mettre en évidence des différences en termes syntaxiques, linguistiques et théologiques.

Sur le plan syntaxique, les rédacteurs alexandrin et targumique introduisent des figures de style. Le verset 11 de la LXX contient une leçon longue, absente des autres témoins textuels. La Vulgate se révèle toujours plus proche du texte hébreu que la LXX. Au niveau du verset 12, les textes sémitiques montrent la même formulation avec l'alternance des personnes (3p/2s/3p). Ils entretiennent ainsi l'ambiguïté avec « ils ». Ainsi, ils rebâtiront de toi/tu relèveras les fondations/ils t'appelleront. La Vulgate est en accord avec le texte hébreu sur le premier stique du verset (3p/2s) et s'en écarte pour rejoindre la LXX sur le second (2s).

Sur le plan linguistique, on relève des différences en termes de vocabulaire. Les différents témoins textuels font appel à des termes rares dans le corpus isaïen, voire même à des hapax vétérotestamentaires. La dénomination divine fait appel au tétragramme dans le texte hébreu et le Targum. La Vulgate privilégie *dominus* et la LXX retient θεός. La présence effective du Seigneur est manifestée de façon concrète avec le recours aux verbes πάρεμι (LXX) et *adsum* (Vulgate).

La désignation d'une même réalité par deux termes différents est toujours présente dans le texte hébreu. Elle intéresse la lumière et l'obscurité (verset 10). Le Targum suit le texte hébreu. La LXX et la Vulgate sont en accord avec le texte hébreu à propos de la lumière, mais ne retiennent qu'un seul substantif pour désigner l'obscurité (simplification du vocabulaire).

Comme au verset 6, la traduction du substantif hébreu מוֹטָה pose problème. Le rédacteur alexandrin, tout comme le traducteur de Bethléem, fait appel à un nouveau terme. Au verset 11, aucun traducteur ne reprend la notion des « lieux arides » figurant dans le texte hébreu. La Vulgate introduit la notion de repos. Les jeux de mots basés sur les sens multiples que peuvent posséder les termes hébreux (par exemple נִפְשׁ) disparaissent logiquement des autres témoins textuels. Le Targum ne s'en tient pas à une traduction littérale du texte hébreu, mais introduit des éléments supplémentaires à visée pédagogique et didactique.

Sur le plan théologique, le rédacteur du texte hébreu entretient l'ambiguïté entre les dimensions matérielles et spirituelles en 10a. Jérôme privilégie la dimension spirituelle en faisant appel au seul substantif féminin *anima*, pour traduire l'hébreu נִפְשׁ. La LXX retient la dimension matérielle avec l'introduction du mot ἄρτος.

Le Targum possède toujours un sens explicatif marqué, objectivé par l'introduction d'éléments propres à renforcer la compréhension du texte et à favoriser une perspective théologique particulière. Ainsi, il fait appel au verbe « prier » pour mettre en évidence qu'une demande adressée au Seigneur prend un caractère distinctif et requiert un vocabulaire spécifique et adapté. Dans le même ordre d'idées, le Seigneur ne s'exprime pas. L'expression

« me voici » ne figure pas dans le texte. Le rédacteur targumique introduit une référence à la loi dans la finale du verset 12.

Enfin, sur le plan de l'intertextualité, on peut souligner la spiritualisation de la geste exodale.

## Chapitre IV : Le respect du sabbat (Is 58,13-14).

Après la pédagogie divine déployée pour expliquer l'inefficacité des pratiques rituelles du jeûne et de l'humiliation déconnectées de l'assistance envers le prochain et la promesse de salut conditionnée par une conduite ajustée aux exigences divines, il nous reste maintenant à effectuer un retour sur les pratiques cultuelles qui interviennent aux versets 13 et 14 et qui constituent le dernier chapitre de ce travail.

Si les deux derniers versets concluent le chapitre (comme nous l'avons vu avec la double inclusion<sup>655</sup>), ils introduisent cependant une rupture dans le texte. Parfois considérés comme un ajout plus tardif que le reste du chapitre, ils témoignent d'une forte influence sacerdotale<sup>656</sup>. S'y exprime, en effet, un retour sur l'aspect cultuel, mais avec une tonalité différente. Si les mêmes recommandations apparaissent, elles ne sont pas assorties d'actions d'assistance et de solidarité en direction de l'opprimé, mais d'injonctions formelles sur l'importance du respect du sabbat. Il n'est plus question d'activité humaine, il s'agit de consacrer ce jour particulier, ce jour saint à Dieu seul. Enfin, outre l'aspect cultuel, le sabbat comporte, comme nous l'avons déjà mentionné, une dimension identitaire<sup>657</sup>.

### 1. Traduction et analyse du texte.

Si le verset 13 fait appel à des exemples concrets, le verset 14 se caractérise par une approche métaphorique.

#### 1.1. Le texte hébreu.

13 TM	<p>אִם-תָּשִׁיב מִשְׁבַּת הַגִּלְגָל עֲשׂוֹת חֲפָצֶיךָ בַּיּוֹם קָדְשִׁי          וְקָרָאתָ לְשַׁבַּת עֲנֵנִי לְקֹדֶשׁ יְהוָה מְכַבֵּד          וְכִבְדָתוֹ מַעֲשׂוֹת דְרָכָיִךָ מִמְצֹא חֲפָצֶךָ וְדַבַּר דְבָר</p>	<p><i>Si tu fais revenir du sabbat<sup>658</sup> ton pied          pour ne pas faire tes affaires (TM +1QIs<sup>a</sup>)          ton affaire (1QIs<sup>b</sup>)          en mon jour saint (littéralement : au jour de          ma sainteté)</i></p>
----------	--	---

<sup>655</sup> La mention du « patrimoine de Jacob » constitue un lien dynastique avec la « maison de Jacob ». L'oracle qui tombe de la « bouche du Seigneur » rappelle l'injonction faite au prophète d'annoncer et de dénoncer les péchés du peuple de Dieu.

<sup>656</sup> L'alliance royale passée par le dieu du trône avec la dynastie davidique est maintenant relayée par l'alliance sacerdotale qu'ont annoncée les prophètes avant la déportation, surtout Jérémie. [...] Le culte reflète la nouvelle organisation de la Judée, afin de perpétuer l'alliance qui lie le peuple à sa divinité. En complément du culte sacrificiel qui remonte à l'époque royale, on met en place des liturgies collectives qui sont d'ordre festif ou pénitentiel : des récits relatifs à la mémoire ethnique, émaillés de la prédication des « coutumes ancestrales » sont composés – des récits qui sont mis par écrit pour être proclamés devant toute la communauté des « Fils d'Israël ». (MIMOUNI S., p.267-268)

<sup>657</sup> L'appartenance à la communauté doit s'afficher dans la vie quotidienne, ce qui se traduit par l'institution de l'observance du sabbat dont le sens change progressivement, sous l'influence de l'adoption du calendrier babylonien, à partir de l'époque de la domination babylonienne, non sans une certaine résistance du milieu prophétique, rebelle à l'innovation, qui reste attaché à la conception traditionnelle d'avant la destruction du royaume de Juda (Ez 45,17) : de mensuelle, elle devient hebdomadaire ; de célébration joyeuse accompagnée de sacrifices et d'offrandes, elle devient un jour de repos – contribuant ainsi à souder la nouvelle communauté d'Israël, en la distinguant des autres « nations » au milieu desquelles elle vit. (MIMOUNI S., p.273)

<sup>658</sup> Koole mentionne l'interprétation de Kessler qui traduit la préposition מִן par « à cause de ». (KOOLE J.L., p.155)

13 1Q	אם תשיב משבת רגלכה מעשות חפציכה ביום קודשי וקראתה לשבת עונג ולקד(ו)ש יהוה מכבד וכבדתו מעשות דרכיכה וממצוא חפצכה ודבר דבר	<i>Et si tu appelles le sabbat « plaisir » Le [jour] saint du Seigneur « honoré » Et si tu l'honores afin de ne pas faire tes chemins, afin de ne pas trouver ton affaire, [sans] parler une parole<sup>659</sup></i>
14 TM	אז תתענג על יהוה והרפכתיד על במותי <sup>660</sup> ארץ והאכלתיד נחלת יעקב אביך כי פי יהוה דבר	<i>Alors tu prendras plaisir près du Seigneur Et je te ferai (TM) / il te fera (1QIs<sup>a</sup>, 1QIs<sup>b</sup> et 4QIs<sup>n</sup>) chevaucher sur les hauteurs de la terre</i>
14 1Q	אז תתענג על יהוה והרכיבכה על בומתי ארץ והאכליכה נחלת יעקב אביכה כי פי יהוה דבר	<i>Et je te donnerai (TM et 1QIs<sup>b</sup>) / il te donnera (1QIs<sup>a</sup>) à manger du patrimoine de Jacob, ton père Oui, la bouche du Seigneur a parlé.</i>

Approche statistique.

Le texte comporte trente-sept mots dont douze verbes, dix-huit substantifs (y compris deux fois le tétragramme) et un adjectif. Les autres mots correspondent à des particules. Figure, comme au verset 1, un nom propre.

Analyse syntaxique.

Sur le plan syntaxique, on peut noter la construction protase/apodose avec אם « si », particule introductive du verset 13 et אז « alors », particule introductive du verset 14.

La formulation négative de 13a et 13c contraste avec la formulation positive de 13b. Il existe un parallélisme structural en 13b avec la répétition de la préposition על.

לשבת עונג
לקדוש יהוה מכבד

La reprise du substantif חפץ en 13a et 13c correspond à une figure de style (inclusion).

Enfin, la formule conclusive כי פי יהוה דבר (vs 14) est caractéristique des oracles isaïens (vs 14). Elle introduit une rupture par rapport à ce qui précède avec le recours à une particule différente כי, qui tranche avec la simple conjonction de coordination ו.

Analyse morphologique et lexicale.

Verset 13.

Analyse des verbes.

Ce verset comporte huit verbes. Les verbes conjugués sont au nombre de trois : תשיב (imparfait hifil 2 ms), וקראתה (parfait qal 2 ms + 1 consécutif), וכבדתו (imparfait piel 2ms,

<sup>659</sup> L'influence de la préposition s'étend à la proposition correspondante du second membre, GESENIUS W., §119hh.

<sup>660</sup> Ktib, (Qere במותי)

suffixe 3ms + ך consécutif). Les infinitifs construits sont au nombre de quatre : עֲשׂוֹת (qal), מְעַשְׂוֹת (qal), מְמַצְוֹא (qal), רַגְרַר (piel). Enfin, on retrouve un participe מְכַבֵּד (poual ms).

Les verbes appartiennent au vocabulaire courant et n'appellent pas de commentaires particuliers.

#### Analyse des substantifs.

Blenkinsopp signale que le substantif חֶפְצִי, employé au pluriel, est inusité<sup>661</sup>. Il intervient cependant ainsi, en 13a, dans le TM comme en 1QIs<sup>a</sup>. 1QIs<sup>b</sup> comporte, quant à lui, le singulier. Il peut alors avoir été écrit sous la forme défective<sup>662</sup>. Blenkinsopp souligne l'emploi de ce même mot au singulier en 13c, tout comme c'était déjà le cas en Is 58,3. Il est traduit ici par « affaire ». Ce terme peut être considéré comme un terme générique, qui peut ainsi s'appliquer à différentes activités<sup>663</sup>. Comme avec le substantif נַפְשׁ rencontré dans les versets précédent, le rédacteur du texte hébreu joue sur les différents sens du mot.

Le substantif עֲנַנִּי est un terme rare, employé seulement à deux reprises dans le corpus isaïen (Is 13,22 et 58,13)<sup>664</sup>. Il a le sens de « délicatesse », « plaisir exquis ».

Enfin, l'expression « faire revenir son pied » est une expression typiquement hébraïque. Bonnard y voit le sens de « surveiller son pied », comme lorsque l'on s'approche d'un domaine sacré<sup>665</sup>. La même expression se retrouve dans le psautier (Ps 119 (118), 59 : רָגְלִי וְאֲשִׁיבָה « et je ferai revenir mes pieds »). Il s'agit alors de revenir vers Dieu (renoncer aux habitudes humaines pour se conformer, s'ajuster aux exigences du Seigneur).

L'apparat critique de la BHS signale deux propositions de corrections. Ainsi, est-il possible de lire בַּשְּׁבֵת au lieu de מִשְׁבֵּת, avec la préposition בַּ en lieu et place de la préposition מִן<sup>666</sup>. De la même façon, est-il encore proposé de lire קָדוֹשׁ לַיהוָה au lieu de לְקָדוֹשׁ יְהוָה en modifiant la place de la préposition לְ qui a le sens de « pour », ce qui est supposé rendre la traduction du texte plus facile<sup>667</sup>. En revanche, cette modification conduit à supprimer le parallélisme structural entre לְשֵׁבֶת et לְקָדוֹשׁ. Les corrections reviennent alors à modifier le texte hébreu en fonction de la Vetus latina. On peut s'interroger sur la légitimité d'une telle approche, qui fait appel à des textes issus de traditions indépendantes. Le verbe עָשָׂה peut être précédé, comme en 1QIs<sup>a</sup>, de la préposition מִן. Enfin, plusieurs manuscrits comportent le substantif חֶפְצִי au singulier en 13b (1QIs<sup>b</sup>, Syh, S, C, D).

Le rédacteur fait appel au substantif דְרָר au pluriel, comme en Is 58,2. En revanche, il existe une opposition. Si au verset 2, le terme comporte le suffixe 1s, en 58,13, c'est le suffixe 2ms qui est retenu. Dans les deux cas, c'est le Seigneur qui s'exprime et mentionne « mes

<sup>661</sup> La seule autre occurrence où ce substantif figure au pluriel intéresse Pr 3,15. (BLENKINSOPP J., p 176, n. t)

<sup>662</sup> KOOLE J.L., citant KOOL, p.156.

<sup>663</sup> En Ex 20,10 est employé un autre substantif « générique » מְלָאכָה. Il existe aussi un terme, très employé dans le corpus isaïen, pour désigner un travail, une activité. Il est représenté par le substantif מְעַשְׂה (comme par exemple en Is 59,3).

<sup>664</sup> La racine עננ intervient à quatorze reprises dans le texte hébreu, dont sept fois dans le corpus isaïen (Is 13,22 ; 47,1 ; 55,2 ; 57,4 ; 58,13.14 ; 66,11).

<sup>665</sup> BONNARD P.E., p.378.

<sup>666</sup> cf *in sabbatis* (tradition O de la Vetus latina).

<sup>667</sup> cf *sancta domino* (tradition O de la Vetus latina).

chemins » (verset 2), « tes chemins » (verset 13). Les chemins de Dieu דְרָכָי ne sont pas les chemins des hommes דְרָכָיךָ. L'expression « faire tes chemins » peut être traduite par « voyager ». C'est donc le sens du déplacement qu'il convient de privilégier, en lien avec le contexte immédiat (faire revenir ton pied).

La désignation du Seigneur fait intervenir le tétragramme.

Koole signale un jeu de mots avec le verset précédent entre מְשַׁבֵּת et לְשַׁבֵּת<sup>668</sup>.

En ce qui concerne les différences entre le TM et 1QIs<sup>a</sup>, la première modification rencontrée porte sur la finale du substantif féminin singulier הַגֵּל qui comporte la terminaison כה. La deuxième différence se traduit par l'addition de la préposition מִן devant l'infinitif construit du verbe עָשָׂה, tout comme au verset 13c, la préposition ayant le sens de « pour ne pas (faire) ». Cette préposition se retrouve aussi en 4QIs<sup>n669</sup>. La troisième différence porte, comme la première, sur la finale כה. On peut aussi noter, dans le substantif (ms) קָדְשֵׁי, l'écriture pleine de la voyelle qames hatuf par la lettre ו. Une autre modification intéresse le verbe קָרָא, avec une finale en תה (suffixe pronominal 2ms) pour 1QIs<sup>a</sup>. Au niveau de ce verbe, on peut encore souligner la quiescence du א en 4QIs<sup>n</sup>. Une différence intervient encore au niveau du substantif (ms) עֲנִיָּה avec l'écriture pleine de la voyelle holem par la lettre ו. On note aussi la présence du ו devant le verbe à l'infinitif construit קָדַשׁ, tout comme en 1QIs<sup>b</sup> et 4QIs<sup>n</sup>. Enfin, les dernières modifications portent sur la finale en כה (suffixe 2ms) de deux substantifs : l'un au pluriel הַדְּרָךְ et l'autre au singulier הַפֶּיַךְ et sur la présence de la conjonction ו devant le verbe à l'infinitif construit מִצָּא. La conjonction est absente en 1QIs<sup>b</sup>. Il y a donc accord entre le TM et 1 QIs<sup>b</sup>.

On peut encore mentionner les différences observées dans le texte du fragment retrouvé dans la grotte 4 (4QIs<sup>n</sup>)<sup>670</sup>, représentées par la présence de l'article ה devant le substantif dans le mot מַחֲשַׁבֵּת et l'assimilation du ד par le ת, au niveau du verbe כָּבַד, ainsi que l'apparente différence orthographique constituée par la terminaison 3fs (וּכְבַּתָּה) au lieu de 3ms (וּכְבַּרְתָּו).

Verset 14.

#### Analyse des verbes.

Le verbe עָנַה (imparfait hitpaël 2ms) est peu fréquent dans l'Ancien Testament, avec seulement dix occurrences. A l'exception d'un emploi au poual en Jr 6,2, ce verbe est toujours à l'hitpaël. Il figure seulement dans les derniers chapitres du corpus isaïen<sup>671</sup>. Il a ici le sens de « prendre plaisir ».

Le verbe רָכַב (parfait hiphil 1cs + suffixe 2ms), avec le sens de « chevaucher », intervient à seulement quatre reprises dans le corpus isaïen<sup>672</sup>. On retrouve la même formulation en Dt 32,13 avec : אָרַץ : אֶל- (בְּמוֹתָי) <sup>673</sup> וְהִרְכַּבְתִּיךָ עַל- « il le fera chevaucher sur les hauteurs de la terre ».

<sup>668</sup> KOOLE J.L., p.155.

<sup>669</sup> DJD, XV, p.134.

<sup>670</sup> DJD, XV, p.133-134.

<sup>671</sup> Is 55,2 ; 57,4 ; 58,14 ; 66,11.

<sup>672</sup> Is 19,1 ; 30,16 ; 36,8 ; 58,14.

<sup>673</sup> Ktib (Qere : בְּמֹתָי)

Le verbe אכל (parfait hiphil 1cs + suffixe 2ms) possède le sens de « donner à manger », « nourrir » (appel à la métaphore de la nourriture). Dans le corpus isaïen, le verbe est habituellement utilisé au qal. On trouve un second emploi du verbe au hiphil en Is 49,26<sup>674</sup>. Dans les deux cas, le sujet du verbe est alors le Seigneur. Enfin, si la tonalité d'Is 49,26 est négative, elle est ici résolument positive.

Le dernier verbe דבר (parfait piel 3ms) possède le sens courant de « parler » et intervient dans la formule conclusive de l'oracle, comme en Is 1,20 ; 40,5.

#### Analyse des substantifs.

L'expression על-במותי<sup>675</sup> ארץ « sur les hauteurs de la terre » intervient à plusieurs reprises dans les écrits véterotestamentaires<sup>676</sup>. En Is 14,14, la « hauteur » désigne le lieu où se tient le Seigneur. L'idée de hauteur fait appel au substantif במה, différent du terme מרום employé au verset 4. Le mot est employé au pluriel, alors qu'il est au singulier au verset 4. Le singulier entretient le mystère, l'indétermination, mais intègre aussi une part d'absolu. Les « hauteurs de la terre » comportent ici une dimension topographique, absente lorsqu'il est question de désigner le « lieu de résidence » du Seigneur (Is 58,4). Si les hauteurs de la terre sont « mesurables », le lieu où se tient le Seigneur fait intervenir une notion de distance, mais sans que celle-ci puisse être calculée ou même simplement estimée. La hauteur où se tient le Seigneur n'est pas limitée à la dimension verticale. Elle intègre aussi une dimension spatiale. Enfin, le substantif במה est moins fréquent que מרום dans le corpus isaïen<sup>677</sup>.

L'expression נחלת יעקב, traduite par « patrimoine de Jacob », est à rapprocher de Dt 32,9, où figure חלק יהוה עמו יעקב חבל נחלתו, que l'on peut rendre par « oui, le lot du Seigneur [c'est] son peuple, Jacob [est] sa part d'héritage ». A l'exception d'Is 58, le substantif נחלה intervient à cinq reprises dans le corpus isaïen<sup>678</sup>.

Koole mentionne la figure de style constituée par l'inclusion entre le « péché de la maison de Jacob » au verset 1 et le « patrimoine de Jacob » au verset 14.<sup>679</sup> Dans le même ordre d'idées, il est intéressant de souligner que l'on retrouve en Is 59,20 « ceux qui se détournent de leur crime en Jacob ». Si on prend en compte l'inclusion à ce niveau, on rejoint la position de Smith qui identifie une structure concentrique en Is 58,1b-59,20.<sup>680</sup>

Comme au verset précédent, la désignation du Seigneur fait intervenir le tétragramme.

Après Is 1,20 et Is 40,5, la formule finale כִּי פִי יְהוָה דְּבַר כִּי intervient pour la troisième fois dans le corpus isaïen. A ce propos, Koole souligne, comme nous l'avons déjà mentionné, la nouvelle inclusion représentée par l'ordre donné au prophète d'élever la voix au verset 1 et la bouche du Seigneur qui a parlé en finale de ce chapitre<sup>681</sup>. En effet, le prophète est la voix du

<sup>674</sup> Les autres emplois du verbe au hiphil intéressent Nb 11, 4.18 ; Dt 8,3.16 ; Ps 80,6 ; 81,17 ; Jr 9,14 ; 23,15 ; Ez 3,2 ; 16,19.

<sup>675</sup> Ktib (Qere : במתי)

<sup>676</sup> En Am 4,13, c'est le Seigneur qui marche sur les hauteurs de la terre : ודרך על-במותי ארץ. La même formulation intervient en Mi 1,3 : [במותי] ארץ.

<sup>677</sup> Respectivement cinq et seize occurrences.

<sup>678</sup> Is 19,25 ; 47,6 ; 49,8 ; 54,17 ; 63,17.

<sup>679</sup> KOOLE J.L., p.160.

<sup>680</sup> SMITH P.A., p.101.

<sup>681</sup> KOOLE J.L., p.161.

Seigneur. L'inversion de l'ordre traditionnel verbe + sujet permet de mettre l'accent sur le sujet « la bouche du Seigneur »<sup>682</sup>.

Les différences rencontrées entre le TM et 1QIs<sup>a</sup> sont au nombre de six. La première porte sur le verbe רכב qui présente une finale différente כה en 1QIs<sup>a</sup> (suffixe 2ms). Le verbe au parfait hifil est à la première personne (1cs) dans le TM, alors qu'il s'agit d'une troisième personne (3ms) dans les différents manuscrits de Qumrân (1QIs<sup>a</sup>, 1QIs<sup>b</sup> et 4QIs<sup>n</sup>). On observe la même différence pour le verbe אכל entre le TM et 1QIs<sup>a</sup>. En revanche, le TM est en accord avec 1QIs<sup>b</sup> et 4QIs<sup>n</sup>. 1QIs<sup>a</sup> ne comporte pas de discours direct placé sur les lèvres de YHWH, mais la troisième personne s'enchaîne sans difficulté au verset 14a : « alors tu prendras plaisir à YHWH, et il te fera chevaucher... ». En revanche, 1QIs<sup>b</sup> hésite entre la première et la troisième personne.

Pour le substantif féminin בְּמָה, l'écriture pleine de la voyelle qames est objectivée par la lettre ם. La même observation peut être formulée pour l'écriture pleine de la voyelle holem par la lettre ן en 1QIs<sup>a</sup> dans le nom propre יַעֲקֹב. On retrouve également la finale 2ms en כה pour le substantif masculin אב et enfin la présence d'un א en finale de la particule כִּי. Pour Kutscher, la vocalisation du substantif במה dans le TM constitue une énigme. Il rappelle que les formes de ce mot sont בְּמָה et בְּמוֹת (sur le modèle de קְמָה) mais que l'on trouve aussi בְּמוֹתִי (Ketib) et בְּמִית (Quere)<sup>683</sup>.

Synthèse.

Le texte hébreu fait appel à un vocabulaire courant, à l'exception de la racine עננ. Le substantif הֶרֶף constitue une reprise d'Is 58,2. Le terme retenu pour désigner la hauteur fait appel à un substantif différent de celui qui intervient en Is 58,4. La désignation du Seigneur fait appel au tétragramme.

Sur le plan syntaxique, il existe des parallélismes structuraux, basés sur le double emploi des particules לְ et עַל. Enfin, une rupture intervient au niveau du dernier stique du verset 14, avec l'emploi de la particule כִּי.

Une opposition s'exprime entre l'homme qui ne doit pas parler (verset 13) et l'autorité naturelle de la parole (bien que le terme ne soit pas repris au verset 14) qui sort de la bouche du Seigneur. La représentation de Dieu fait appel à des caractéristiques anthropomorphiques. Lorsque le Seigneur s'exprime, il le fait, comme l'homme, par la bouche.

Suivant le plan retenu pour les chapitres précédents, nous nous intéressons au texte de la LXX.

<sup>682</sup> TDOT, vol III, article דבר, p.101.

<sup>683</sup> KUTSCHER E.Y., p.368-369.

## 1.2. La Septante.

13	<p>ἐὰν ἀποστρέψῃς τὸν πόδα σου ἀπὸ τῶν σαββάτων τοῦ μὴ ποιεῖν τὰ θελήματά σου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἀγίᾳ καὶ καλέσεις τὰ σάββατα τρυφερά ἅγια τῷ θεῷ σου οὐκ ἀρείς τὸν πόδα σου ἐπ' ἔργῳ οὐδὲ λαλήσεις λόγον ἐν ὀργῇ ἐκ τοῦ στόματός σου</p>	<p><i>Si tu détournes ton pied des sabbats pour ne pas faire tes volontés au jour saint</i></p> <p><i>Et tu appelleras les sabbats « délices », saints pour ton Dieu</i></p> <p><i>tu ne lèveras pas ton pied pour une action tu ne diras pas une parole de colère de ta bouche.</i></p>
14	<p>καὶ ἔσῃ πεποιθὼς ἐπὶ κύριον</p> <p>καὶ ἀναβιβάσει σε ἐπὶ τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς καὶ ψωμιεῖ σε τὴν κληρονομίαν Ἰακωβ τοῦ πατρός σου</p> <p>τὸ γὰρ στόμα κυρίου ἐλάλησεν ταῦτα</p>	<p><i>Et tu seras [alors] quelqu'un qui a confiance dans le Seigneur</i></p> <p><i>Et il te fera atteindre les biens de la terre</i></p> <p><i>Et il te mettra dans la bouche l'héritage de Jacob, ton père</i></p> <p><i>Car la bouche du Seigneur a dit ces choses.</i></p>

### Approche statistique.

Le texte compte soixante-douze mots, dont dix verbes, dix-neuf substantifs et un nom propre. Les autres mots correspondent à des particules (prépositions, articles définis, adjectifs possessifs, ...).

### Analyse syntaxique.

Le verset 13 commence par une proposition conditionnelle introduite par ἐὰν (+ subjonctif), suivie par une proposition infinitive indiquant le but. On note encore, en 13a, la formulation négative avec la présence de la particule μή. L'apodose débute en 13a (καί). La première proposition constitue une injonction. Les deux propositions suivantes (13b) font l'objet d'un commandement négatif (présence des particules οὐκ et οὐδέ). Tous les verbes du verset 13 sont employés à la deuxième personne (2s). Le verset 14 comporte une suite de propositions indépendantes, coordonnées par la conjonction καί. A l'exception de la dernière proposition, tous les verbes sont employés au futur, traduisant la promesse. On peut considérer, en 14a, qu'il s'agit de la prolongation de l'apodose du verset précédent. En effet, le verbe (2s) a pour sujet le peuple comme en 13b. En 14b, le sujet change (3s). C'est le Seigneur qui est acteur. On peut aussi souligner la présence d'une tournure périphrastique en 14a, formulation qui apparaît à plusieurs reprises dans le corpus isaïen<sup>684</sup>. Enfin, la proposition indépendante finale du verset (14c), introduite par γάρ, constitue la formule conclusive de l'oracle, avec un verbe à l'aoriste. La conjonction γάρ traduit le changement qui s'opère par rapport au reste du texte, dans lequel la conjonction de coordination καί intervient à cinq reprises.

On peut mettre en évidence une structure parallèle, de type aba'b', avec le double emploi du substantif « pied » et l'opposition entre les sabbats délices et saints et la parole de colère qui ne doit pas sortir de la bouche de l'homme.

<sup>684</sup> Is 8,12 ; 12,2 (πεποιθὼς ἔσομαι), ...

a	ἐὰν ἀποστρέψῃς τὸν πόδα σου ἀπὸ τῶν σαββάτων τοῦ μὴ ποιεῖν τὰ θελήματα σου ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀγίας	οὐκ ἄρεις τὸν πόδα σου ἐπ' ἔργῳ	a'
b	καὶ καλέσεις τὰ σάββατα τρυφερά ἅγια τῷ θεῷ σου	οὐδὲ λαλήσεις λόγον ἐν ὀργῇ ἐκ τοῦ στόματός σου	b'

Dans le même ordre d'idées, il y a création d'un parallélisme entre les versets 13b et 14b, avec une opposition entre les paroles de colère qui ne doivent pas sortir de la bouche de l'homme et les paroles définitives qui proviennent de la bouche du Seigneur, attestant ainsi de son indiscutable autorité.

οὐδὲ λαλήσεις λόγον ἐν ὀργῇ ἐκ τοῦ στόματός σου	τὸ γὰρ στόμα κυρίου ἐλάλησεν ταῦτα
---	------------------------------------

#### Analyse morphologique et lexicale.

Verset 13.

#### Analyse des verbes.

Le texte comporte cinq verbes, qui appartiennent tous au vocabulaire courant.

Le verbe préfixé ἀποστρέψῃς (subjonctif aoriste actif 2s) possède le sens de « détourner », « faire revenir »<sup>685</sup>. Le préverbe ἀπό traduit l'idée d'éloignement<sup>686</sup>.

Le verbe ποιεῖν (infinitif présent actif) prend la fonction d'un substantif. L'article τοῦ (gs) fait partie de l'infinitif substantivé accompagné de la négation μὴ qui a le sens « afin de ne pas faire ».

Les verbes καλέσεις, ἄρεις, et λαλήσεις (indicatif futur actif 2s) n'appellent pas de commentaires particuliers.

#### Analyse des substantifs.

Tout comme les verbes, les substantifs appartiennent au vocabulaire courant.

Le substantif πόδα (ams) accompagné de l'article défini τὸν (ams) et de l'adjectif possessif σου (g2s) figure à dix-huit reprises dans le corpus isaien. Employé comme complément du verbe ἀποστρέφω, il correspond à la reprise d'une expression hébraïque.

La référence au sabbat est peu fréquente dans le corpus isaien<sup>687</sup>. Le substantif est employé à deux reprises au pluriel (τῶν σαββάτων / τὰ σάββατα).

Le substantif θελήματα (anp), accompagné de l'article défini τὰ (anp) et de l'adjectif possessif σου (g2s), constitue une reprise du verset 3.

L'expression τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἀγίας est classique en grec.

<sup>685</sup> BAILLY M.A., p.245.

<sup>686</sup> CHANTRAINE P., p.97.

<sup>687</sup> A l'exception d'un emploi en Is 1,13, il n'intervient que dans le trito-Is (Is 56,2.4.6 ; 58,13bis ; 66,23bis).

L'expression τῷ θεῷ σου avec le pronom possessif (g2s) désigne le Dieu personnel, le Dieu d'Israël.

Le substantif ἔργον (dns) est très fréquent dans la LXX. Il correspond à un terme générique et peut être traduit par « action » ou « affaire ».

Si le substantif ὀργή (dfs) figure à vingt reprises dans le corpus isaïen, il est peu fréquent dans le trito-Isaïe avec seulement quatre occurrences<sup>688</sup>. Il possède le sens de « colère ». La notion qui s'exprime est alors nettement péjorative. La parole qui sort de la bouche de l'homme est violente et mauvaise.

Seul l'adjectif τρυφερός est rare dans la LXX, avec huit occurrences, dont trois dans le seul corpus isaïen<sup>689</sup>.

La désignation de la « parole » fait appel au substantif λόγος, alors que c'est le substantif ῥῆμα qui est employé en 9b. Il s'agit peut-être d'une volonté du rédacteur de faire appel à deux termes différents pour décrire une même réalité.

Verset 14.

#### Analyse des verbes.

Le texte compte cinq verbes.

On note la forme périphrastique ἔση πεποιθώς associant le verbe εἰμί (à l'indicatif futur moyen 2s) avec le verbe πέθω (au participe parfait actif nms). Au lieu de la simple forme « tu auras confiance », le rédacteur alexandrin opte pour « tu seras quelqu'un qui a confiance ». Il s'agit probablement de mettre en relief une attitude permanente (périphrase expressive)<sup>690</sup>.

Le verbe préfixé ἀναβιβάσει (indicatif futur actif 3s) intervient à seulement trois fois reprises dans l'ensemble du corpus isaïen (Is 57,7 ; 58,14 ; 63,11). Il possède le sens de « faire monter » (factitif avec le suffixe ζω)<sup>691</sup>. Il est employé avec, comme complément, l'adjectif substantivé ἀγαθά (anp). La traduction de ce verset est à rapprocher de celle de Dt 32,13 ἀνεβίβασεν αὐτοὺς ἐπὶ τὴν ἰσχύον τῆς γῆς, classiquement rendue par « il les fera monter sur la hauteur de la terre »<sup>692</sup>. Les traducteurs de la Bible d'Alexandrie proposent, quant à eux, de traduire « il les a fait monter sur la vigueur de la terre ». Cette traduction revêt une grande pertinence dans la mesure où le sens du substantif ἰσχύς correspond à force<sup>693</sup> et est aussi attesté en grec pour indiquer la fertilité<sup>694</sup>.

Présent à vingt-trois reprises dans la LXX, le verbe ψωμιεῖ (indicatif futur actif 3s) constitue un hapax du livre d'Isaïe. Il signifie littéralement « mettre en morceaux dans la

<sup>688</sup> Is 58,13 ; 59,19 ; 60,10 ; 63,6.

<sup>689</sup> Is 47,1.8 ; 58,13.

<sup>690</sup> Pour des informations complémentaires sur la tournure périphrastique, cf HAUSPIE K., in *Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint*, p.127-151.

<sup>691</sup> CHANTRAINE P., βάλνω 3), p.156.

<sup>692</sup> Il est possible de voir dans cette traduction l'influence de l'exégèse alexandrine, en lien avec Gn 4,12. SEEELIGMANN I.L., p.48.

<sup>693</sup> CHANTRAINE P., p.472.

<sup>694</sup> La Bible d'Alexandrie LXX, Le Deutéronome, p.328.

bouche ». Ce verbe, employé notamment en Dt 8,3.16 ; 32,13, traduit la façon dont Dieu nourrit son peuple<sup>695</sup>.

Le verbe ἐλάλησεν (indicatif aoriste actif 3s) appartient au vocabulaire courant et n'appelle pas de commentaires particuliers. Après, Is 58,9.13, il s'agit de la troisième occurrence du verbe au niveau de ce chapitre.

#### Analyse des substantifs.

L'adjectif substantivé ἀγαθός constitue un terme générique. Le rédacteur alexandrin fait appel, à dessein, à un terme vague autorisant diverses interprétations et s'inscrit dans la même perspective de rétribution que le substantif suivant. Très fréquent dans la LXX, le mot κληρονομίαν (afs) est peu employé dans le corpus isaïen, avec seulement sept occurrences<sup>696</sup>. Il possède le sens d'héritage.

On retrouve pour la seconde fois le substantif στόμα (nns). Il s'agit ici d'une représentation anthropomorphique de Dieu, qui, tout comme l'homme, possède une bouche. Nous avons déjà mentionné l'opposition qui intervient entre la bouche de l'homme, de laquelle peuvent s'échapper des paroles de colère et la bouche du Seigneur qui prononce des paroles définitives.

Enfin, à la différence du verset précédent, c'est le substantif κύριος qui est employé à deux reprises, pour désigner le Dieu d'Israël.

#### Synthèse.

Au verset 13, le texte distingue entre « volonté » et « action », avec l'emploi de deux termes différents θέλημα et ἔργον. La désignation divine fait appel à deux substantifs différents, avec θεός au verset 13 et κύριος au verset 14. Il n'y a cependant aucune ambiguïté entre les termes, le substantif θεός étant employé avec l'adjectif possessif (g2s).

Sur le plan syntaxique, il existe deux inclusions basées sur les substantifs πούς et στόμα. Le dernier stique du verset 14 fait appel à la particule γὰρ, ce qui introduit une rupture avec ce qui précède où figure simplement la conjonction καί. Sur le plan lexical, le texte contient un hapax isaïen représenté par le verbe ψωμίζω.

Une opposition s'exprime entre les versets 13 et 14 entre la bouche du peuple et la bouche du Seigneur. La représentation de Dieu fait appel à des caractéristiques anthropomorphiques (le Seigneur possède une bouche).

Nous poursuivons maintenant notre étude du texte avec les traditions textuelles de la Vetus latina.

---

<sup>695</sup> Le verbe [...] apparaît une quinzaine de fois dans la LXX, le plus souvent pour évoquer la manière dont le Seigneur « nourrit » son peuple dans le désert, avec la manne, ou avec l'huile et le miel (par ex. Ps 80,17 ; Ez 16,19 ; Sg 16,20 et Is 58,14). C'est un verbe classique, attesté chez Hippocrate, que l'on trouve chez Aristote (Histoire des animaux, VIII, 2) à propos des oiseaux auxquels on met du grain dans le bec. (La Bible d'Alexandrie LXX, le Deutéronome, p.328)

<sup>696</sup> Is 14,17 ; 19,25 ; 47,6 ; 49,8 ; 54,17 ; 58,14 ; 63,17.

### 1.3. La Vetus latina.

Seule la tradition textuelle O comporte les versets 13 et 14. Le verset 13 est absent des traditions K, X et E. Pour le verset 14, la tradition E ne comporte que l'oracle conclusif. A l'inverse, la tradition X ne contient pas cet oracle.

Verset 13.

O	Si averteris in sabbatis pedem tuum ut non facias voluntates tuas in die sancta et vocabis sabbata delicata sancta domino non tolles pedem tuum ad opus neque loqueris verbum in ira de ore tuo
---	---

Verset 14

X	Et eris fidens in domino et faciet te ingredi supra omnem terram et cibabit te hereditate Iacob patris tui
E	Os enim domini locutum est ista
O	Et eris confidens super dominum et elevabit te super bona terrae et cibabit te hereditate Iacob patris tui os enim domini locutum est

Approche statistique.

Le texte de la tradition O comporte cinquante-six mots, dont neuf verbes, dix-sept substantifs et quatre adjectifs. Les autres mots correspondent à des particules, des adjectifs possessifs, des pronoms personnels... La tradition E ne compte que six mots et la tradition X dix-neuf.

Analyse syntaxique.

Le verset 13a comporte la particule introductive conditionnelle *si* (+ subjonctif). La proposition conditionnelle est précisée par une proposition de but introduite par *ut* suivie de la particule véttive *non* (+ subjonctif). L'apodose intervient avec une injonction du Seigneur (formulation positive), suivie par deux commandements négatifs (13b). Les verbes sont employés à la deuxième personne (2s).

Le verset 14 comporte quatre propositions indépendantes. Les trois premières propositions sont reliées par la conjonction de coordination *et*. La dernière proposition est juxtaposée, introduisant de fait une rupture dans la syntaxe, destinée à mettre en relief l'intervention divine. En effet, le dernier verbe est employé à la troisième personne (3s), avec la bouche du Seigneur pour sujet, alors que les autres verbes correspondent à des promesses divines. Si les premiers verbes sont logiquement au futur pour traduire la promesse, le dernier verbe est au passé. La parole du Seigneur est définitive.

Analyse morphologique et lexicale.

Verset 13.

Analyse des verbes.

Les verbes de ce verset appartiennent au vocabulaire courant et n'appellent pas de commentaires particuliers.

### Analyse des substantifs.

Le substantif *dies* figure au féminin. On note le double emploi de l'adjectif *sancta*, une fois au nominatif (fs) pour qualifier le mot *dies*, et une fois à l'accusatif (np) pour qualifier le substantif *sabbata*. Peut-être s'agit-il d'une figure de style, ou plus simplement de reprendre la formulation de la LXX. Le substantif *pes* est également employé à deux reprises, alors que le texte fait appel à deux termes différents *voluntas* et *opus*, pour décrire ce qui ne doit pas être effectué par le peuple lors des sabbats. Le substantif *opus* est un terme générique désignant indifféremment une œuvre ou un travail quelconque. Le terme *voluntas*, accompagné de l'adjectif possessif (2s), ne recouvre pas la même réalité et constitue une reprise du verset 3. La désignation du Seigneur fait appel au substantif *dominus*. Le mot *verbum* constitue une reprise du verset 9b.

### Verset 14.

Les trois traditions textuelles X, E et O comportent ce verset. Nous avons précisé plus haut que le texte E mentionne seulement la formule conclusive de l'oracle. La conclusion est absente du texte X.

### Analyse des verbes.

Les textes X et O comportent le verbe être. Il existe une différence entre les deux traditions textuelles qui porte sur le participe présent. Le texte X comporte *fidens* (qui traduit la confiance), alors que le texte O fait appel à un verbe préfixé *confidens* (qui intègre la notion d'audace). Le sens du verbe préfixé est plus expressif.

Si le texte X comporte le verbe générique *faciet* (indicatif futur actif 3s), avec une proposition infinitive *te ingredi*, le texte O retient simplement le verbe *elevabit* (indicatif futur actif 3s). Le verbe *ingredo* peut avoir le sens de « marcher ». Les deux traditions textuelles font appel au verbe *cibabit* (indicatif futur actif 3s).

La formule conclusive de l'oracle comporte la forme verbale *locutus est*, dans les textes E et O.

### Analyse des substantifs.

Le texte O comporte *super bona terrae*, au-dessus des biens de la terre, alors que la tradition textuelle X retient *supra omnem terram* (au-dessus de toute la terre). Le traducteur a pu avoir accès à un texte source différent, qui met l'accent sur la globalité. La formule conclusive de l'oracle contient le substantif *os*. Le texte E comporte le pronom démonstratif *ista* (anp), qui peut être traduit par « ces choses-là », décalque du texte grec.

Comme au verset précédent, la désignation divine fait appel à *dominus*.

### Synthèse.

Les termes utilisés appartiennent au vocabulaire courant, à l'exception du verbe *cibo*. La tradition textuelle O oppose la bouche de l'homme, de laquelle peut sortir des paroles de colère (verset 13), à la bouche de Dieu dont la parole est efficace (oracle conclusif). Dans les deux versets, la désignation divine fait appel à *dominus*.

Après les traditions textuelles de la Vetus latina, nous poursuivons notre étude par le texte de la Vulgate.

#### 1.4. La Vulgate.

13	Si averteris a sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo ; et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum, et glorificaveris eum dum non facis vias tuas, et non invenitur voluntas tua, ut loquaris sermonem.	<i>Si tu détournes du sabbat ton pied [sans] faire ta volonté en mon jour saint et si tu appelles le sabbat « délice » et le saint du Seigneur « glorieux » et si tu le glorifies pendant que tu ne suis pas tes voies et que ta volonté n'est pas trouvée, pour que tu prononces un discours.</i>
14	Tunc delectaberis super Domino  et sustollam te super altitudines terrae  et cibabo te hereditate Iacob patris tui.  Os enim Domini locutum est.	<i>Alors, tu trouveras du plaisir au-dessus [de tout] auprès du Seigneur et je t'élèverai au-dessus des hauteurs de la terre et je te donnerai à manger de l'héritage de Jacob ton père Car la bouche du Seigneur a parlé.</i>

#### Approche statistique.

Le texte comporte cinquante-neuf mots, représentés par onze verbes, seize substantifs et un nom propre. Les autres mots correspondent à des particules (conjonctions, ...), des adjectifs possessifs, des pronoms personnels.

#### Analyse syntaxique.

La conjonction de coordination *et* intervient à six reprises. Le verset 13 débute par une proposition conditionnelle introduite par *si*. La protase se poursuit sur l'ensemble du verset. En 13c, la particule *dum* ajoute à la condition l'idée de restriction. L'apodose commence en 14a. En 14b, on note le changement de sujet des verbes (1s). C'est alors le Seigneur qui s'exprime. Le texte de la Vulgate privilégie le discours direct. Les deux propositions indépendantes sont construites sur le même modèle avec l'emploi du pronom personnel a2s. Enfin, en 14c, intervient la formule conclusive de l'oracle. La rupture avec ce qui précède est objectivée par le recours à la particule *enim*.

#### Analyse morphologique et lexicale.

##### Verset 13.

#### Analyse des verbes.

Trois verbes sont employés au subjonctif parfait (2s) (*avertaris, vocaveris, glorificaveris*). Un verbe est employé à l'infinitif (*facere*). Ces verbes appartiennent au vocabulaire courant et n'appellent pas de commentaires particuliers. Le verbe *glorifico* intervient à quinze reprises dans l'ensemble du corpus isaïen de la Vulgate.

## Analyse des substantifs.

On peut souligner le double emploi des substantifs *sabbatum*, *voluntas* et de l'adjectif *sanctus*. L'adjectif *gloriosus* est repris sur le plan lexical par le verbe *glorifico*.

Le substantif *sermonem* (ams), rare dans le corpus isaïen avec seulement six occurrences<sup>697</sup>, contient une nuance péjorative, avec la notion d'une certaine inutilité. A la différence du substantif *verbum* plus neutre, il s'inscrit dans un contexte négatif. En Is 32,7, il est question de paroles mensongères, en Is 33,19, de paroles incompréhensibles, en Is 37,4, de paroles insultantes à l'encontre du Seigneur. On pourrait traduire par « vaine parole ». En Is 55,2, le substantif *verbum* est utilisé pour désigner la parole qui sort de la bouche du Seigneur.

Le substantif *via* constitue une reprise du verset 2. On retrouve le terme à double sens qui peut désigner aussi bien une voie spirituelle, un chemin de vie ou une simple voie de circulation, à la différence du substantif *semita* du verset précédent, qui désigne simplement les chemins destinés aux déplacements. Le substantif est employé au pluriel, accompagné de l'adjectif possessif (2s). Compte tenu du contexte, c'est le sens figuré du terme qui est adapté.

La désignation du Seigneur fait appel au substantif *Dominus*.

Verset 14.

## Analyse des verbes.

Le texte de la Vulgate comporte quatre verbes.

Employé à quatre reprises dans le corpus isaïen<sup>698</sup>, le verbe *delectaberis* (indicatif futur passif 2s), construit avec l'ablatif, peut être traduit par « se réjouir dans », « trouver du plaisir dans ».

Les deux verbes suivants *sustollam* et *cibabo* font l'objet d'un emploi au futur actif (1s). Le verbe *sustollo* constitue un hapax de la Vulgate. Il possède le sens de « lever », « soulever ». Pour traduire la même idée, en Dt 32,13, Jérôme retient le verbe *constituo*.

Dt 2,13	<i>constituit eum super excelsam terram</i>
Is 58,14	<i>et sustollam te super altitudines terrae</i>

Le verbe *cibo* est rare dans le corpus isaïen avec seulement deux occurrences (Is 49,26 ; Is 58,14).

## Analyse des substantifs.

Employé à neuf reprises dans le corpus isaïen<sup>699</sup>, le substantif *altitudines* (afp) possède le sens de « hauteur ». A la différence du sens figuré (fierté) que l'on trouve en Is 2,11.17 ou encore en Is 10,12, il fait ici l'objet d'un emploi au sens propre. On note le recours à un terme différent de celui utilisé en Is 58,4 (*in excelso*) pour désigner une même réalité. A la

<sup>697</sup> Is 32,7 ; 33,19 ; 37,4 ; 41,26 ; 58,13 ; 66,2.

<sup>698</sup> Is 11,8 ; 55,2 ; 58,14 ; 66,3.

<sup>699</sup> Is 2,11.17 ; 10,12 ; 14,14 ; 24,4 ; 37,23.24bis ; 58,14.

différence de ce qui est décrit ici, le lieu où se tient le Seigneur (Is 58,4) ne fait pas intervenir la dimension topographique.

Le substantif *hereditate* (afs) figure à sept reprises dans le corpus isaïen<sup>700</sup>.

Employé à vingt-sept reprises dans le corpus isaïen<sup>701</sup>, le substantif *os* (nns) appartient au vocabulaire courant et intervient, comme en Is 1,20 et Is 40,5, dans la formule conclusive de l'oracle.

Comme au verset précédent, la désignation du Seigneur fait appel au substantif *Dominus*.

Synthèse.

A l'exception des verbes *cibo* et *sustollo*, les termes utilisés appartiennent au vocabulaire courant. Seul le verbe *sustollo* constitue un hapax de la Vulgate. Le texte insiste sur la glorification du jour du sabbat. Jérôme ne reprend pas le même substantif qu'au verset 4 pour désigner la hauteur. Dans ces deux versets conclusifs, la désignation du Seigneur fait logiquement appel au substantif *Dominus*.

Sur le plan syntaxique, la rupture introduite par la particule *enim*, au niveau du dernier stique du verset 14, met en relief le caractère définitif des paroles prononcées par le Seigneur.

Après l'étude de la Vulgate, nous terminons par l'étude du Targum.

### 1.5. Le Targum.

13	<p>אם תתיב משבתא רגלך למעבר צרכך ביומא דקודשי ותערעה לשבתא בתפנוקין לקדושה דיוי תיקר ותיקר קדמוהי מלמעבר אורחך ומלסופקא צורךך ומלמלא מלין דאונים</p>	<p><i>Si tu fais revenir du sabbat ton pied pour ne pas faire ton activité au jour de ma sainteté et (si) tu arrives pour le sabbat dans les plaisirs pour le saint du Seigneur, tu seras élevé devant lui pour ne pas faire ton chemin et pour ne pas être capable de ta propre activité et pour ne pas parler des paroles d'oppression.</i></p>
14	<p>בכין תתפנק קדם יוי וישרינך על תקפי ארעא ויזכילנך פירי אהסנת ועקב אבוך ארי במימרא דיוי גזיר כין</p>	<p><i>Alors tu prendras plaisir devant le Seigneur et il te conduira au-dessus des hauteurs de la terre et il te fera manger des fruits de l'héritage de Jacob ton père, car par la Parole du Seigneur, il est décrété ainsi.</i></p>

Approche statistique.

Le texte comporte quarante mots, dont onze verbes, dix-huit substantifs, un nom propre et, à trois reprises, le tétragramme. Les autres termes correspondent à des particules (adverbes, prépositions).

<sup>700</sup> Is 17,11 ; 19,25 ; 47,6 ; 49,8 ; 54,17 ; 58,14 ; 63,17.

<sup>701</sup> Is 1,20 ; 5,14 ; 6,7 ; 9,11.16 ; 10,14 ; 11,4 ; 29,13 ; 30,2 ; 34,16 ; 40,5 ; 45,23 ; 48,3 ; 49,2 ; 51,16 ; 52,15 ; 53,7bis.9 ; 55,11 ; 57,4 ; 58,14 ; 59,21(4) ; 62,2.

### Analyse syntaxique.

Le verset 13a commence par une protase, comportant deux propositions coordonnées par la conjonction ו. La première proposition conditionnelle comprend également une subordonnée infinitive introduite par la préposition ל. L'apodose intervient en 13b et compte trois propositions infinitives de but introduites par les prépositions מן (formulation négative) et ל, coordonnées par la conjonction ו. S'exprime ainsi un parallélisme structural.

מִלְמַעְבַּד
וּמִלְסוּפְקָא
וּמִלְמַלְלָא

Le substantif קדש est employé sous forme suffixée (1cs), laissant entendre que le Seigneur s'exprime directement, alors qu'il parle de lui-même à la troisième personne (3s) avec l'emploi de la particule קדם (suffixe 3ms).

Introduit par la particule בכין, le verset 14 poursuit la logique de l'apodose du verset précédent. Il comporte quatre propositions indépendantes. Les trois premières, coordonnées par la conjonction ו, font intervenir des verbes à l'imparfait. En 14a, le premier verbe est employé à la deuxième personne du singulier (2ms). Dans les deux propositions suivantes, le sujet change avec des verbes employés à la troisième personne (3ms). De sujet, le peuple devient objet. Enfin, la dernière proposition du verset, introduite par la particule ארי, constitue la formule conclusive de l'oracle. Le caractère définitif est marqué par l'emploi de la particule כן en fin de verset.

### Analyse morphologique et lexicale.

#### Verset 13.

##### Analyse des verbes.

Le verbe חוב (imparfait haphel 2ms) a ici le sens de « faire revenir » (factitif). Il intervient au haphel à trente-neuf reprises dans le Targum d'Isaïe. Il s'agit de la seconde occurrence de ce verbe au niveau du chapitre 58. Le verbe עבד (infinitif peal) appartient également au vocabulaire courant. Il figure à deux reprises au niveau de ce verset. Nous l'avons déjà rencontré en Is 58,2.9 (au peal). Le verbe ערע (imparfait pael 2ms) est aussi un verbe couramment employé, tout comme le verbe יקר (imparfait pael 2ms). Seul le verbe ספק (infinitif pael) fait l'objet d'un emploi rare, avec seulement cinq occurrences<sup>702</sup>. Le verbe מלל (infinitif pael) fait écho au verset 9. Nous avons souligné dans l'analyse syntaxique le parallélisme de construction des trois derniers verbes du verset.

##### Analyse des substantifs.

A l'exception du substantif תפניקין (pluriel emphatique), les substantifs de ce verset appartiennent au vocabulaire courant et n'appellent pas de commentaires particuliers. Le substantif שבה intervient à deux reprises (forme emphatique). Le substantif רגל (pied) est employé sous forme suffixée (2ms). Le substantif צרוך (activité) fait l'objet de deux emplois,

<sup>702</sup> Is 23,3.17 ; 36,16 ; 40,16 ; 58,13.

également sous forme suffixée (2ms). Le même mot figure au verset 3. Le substantif קדש employé sous la forme suffixée (1cs), ainsi que nous l'avons mentionné dans l'analyse syntaxique, indique que c'est bien le Seigneur en personne qui s'exprime. La même racine intervient au niveau de l'adjectif substantivé (le saint du Seigneur). Le substantif אורח (chemin), dont c'est la troisième occurrence dans ce chapitre, est employé sous forme suffixée (2ms). Enfin, l'expression finale du verset « paroles d'oppression » est calquée sur la finale du verset 9. La désignation divine fait appel au tétragramme.

Verset 14.

#### Analyse des verbes.

Le verbe פנק (imparfait hitpaal 2ms) revient à dix reprises dans le Targum d'Isaïe<sup>703</sup> (sept fois au hitpaal). Il a ici le sens de « prendre plaisir ». Le verbe שרי, intervient sous une forme suffixée (imparfait haphel 3ms + suffixe 2ms), tout comme le verbe אכל. Ces deux verbes d'action ont pour le sujet le Seigneur. Enfin, le verbe גזר se présente sous la forme d'un participe peal passif (3ms). Ces trois derniers verbes font l'objet d'un emploi fréquent.

#### Analyse des substantifs.

Comme dans le verset précédent, la désignation divine fait appel, à deux reprises, au tétragramme (au début et à la fin du verset). A l'exception des substantifs פרי (fruit)<sup>704</sup> et ארסנה (héritage)<sup>705</sup>, les mots de ce verset appartiennent au vocabulaire courant du Targum isaïen. Le substantif תקוה (pluriel construit) a le sens de « hauteur ». Le mot מרום, employé au verset 4, n'est pas repris. Le rédacteur retient un terme différent pour désigner une même réalité. La volonté de distinction peut cependant être dictée par un motif théologique. Le premier substantif revêt une « valeur » absolue, mise en relief par l'utilisation du singulier et l'absence de complément. En revanche, les hauteurs (de la terre) relèvent de la topographie des lieux. Le substantif אב se présente sous une forme suffixée (2ms). Enfin, dans la formule conclusive de l'oracle, c'est le substantif מימר qui est utilisé pour désigner la parole du Seigneur, alors qu'en 13b, la parole de l'homme fait appel au substantif מילה, employé au pluriel.

#### Synthèse.

Le vocabulaire fait appel à des termes courants. Il existe des liens avec les versets précédents, objectivés par la reprise du vocabulaire où l'emploi de termes différents appartenant aux mêmes champs lexicaux. La désignation divine fait appel au tétragramme. La formule conclusive de l'oracle est encadrée par la conjonction ארי et l'adverbe כן. La même logique que dans les versets précédents s'observe. Les paroles du peuple et la parole de Dieu sont désignées par des substantifs différents, pour accentuer la dissemblance entre l'homme et la divinité (respect de la transcendance divine).

<sup>703</sup> Is 16,6 ; 23,4 ; 44,4 ; 55,2 ; 58,14 ; 60,16 ; 61,6 ; 66,11.12.

<sup>704</sup> Is 3,10 ; 36,16 ; 53,2 ; 58,14.

<sup>705</sup> Is 5,1 ; 19,25 ; 28,12 ; 47,6 ; 54,17 ; 58,14 ; 63,17.

Synthèse globale.

A la différence de ce qui a été mis en évidence dans les autres chapitres, le vocabulaire des deux derniers versets appartient au vocabulaire courant, quelles que soient les traditions textuelles.

Le sens global du texte, qui privilégie maintenant l'aspect cultuel, est conservé dans les différents témoins textuels. Le texte de la Vulgate se révèle toujours plus proche du texte hébreu que la LXX.

Le Targum comporte une formule finale différente de celle des témoins textuels précédents. En effet, il n'est pas fait mention de la « bouche du Seigneur ». Comme nous l'avons vu dans les versets précédents, le traducteur/rédacteur targumique répugne à employer un anthropomorphisme. L'expression retenue, **בְּמִימְרָא**, désigne la Parole du Seigneur, formule plus conforme à sa visée théologique, mais qui constitue déjà une interprétation du texte source.

Comme nous l'avons vu lors de l'étude des versets précédents, l'étude de chaque témoin textuel met en évidence des spécificités qui illustrent d'une part la difficulté de traduction, mais aussi la volonté propre du rédacteur (introduction de figures de style, reprise ou non de termes présents dans les versets précédents, intentions théologiques...). Ce sont ces éléments que nous allons reprendre dans l'analyse comparative.

## 2. Analyse comparative.

Comme dans les chapitres précédents, l'analyse comparative intéresse les aspects syntaxique, lexical et théologique.

### 2.1. Approche statistique.

Alors que le texte hébreu compte trente-sept mots dont douze verbes et dix-neuf substantifs, le Targum en compte quarante, dont onze verbes et dix-huit substantifs, supposant un fort degré de littéralité. Cependant, nous verrons que ce point devra être nuancé en termes de vocabulaire. La LXX compte soixante-douze mots, dont dix verbes et dix-neuf substantifs. Pour sa part, la Vulgate compte cinquante-neuf mots, dont onze verbes et seize substantifs.

### 2.2. Analyse syntaxique.

Au verset 13, le texte grec comporte cinq verbes alors que le texte hébreu en comporte sept, de même que la Vulgate et le Targum.

Une première remarque porte sur l'ordre des mots. La Vulgate et le Targum suivent l'ordre des mots du texte hébreu. En revanche, la LXX comporte une inversion dans l'ordre des substantifs « pied » et « sabbats ». La tradition textuelle O de la Vetus latina ne suit pas l'ordre des mots du texte grec et est en accord avec les autres témoins textuels. Le rédacteur alexandrin cherche peut-être à créer une figure de style avec le dernier stique du verset qui reprend l'expression « ton pied » (reprise de la séquence : verbe + article défini + substantif (ams) + préposition).

13a	ἐὰν ἀποστρέψῃς τὸν πόδα σου ἀπὸ τῶν σαββάτων
13c	οὐκ ἀρεῖς τὸν πόδα σου ἐπ' ἔργῳ

Tous les témoins textuels s'accordent sur la particule introductive du verset. Le texte hébreu comporte la particule **אם**, qui introduit une proposition conditionnelle. La LXX traduit par *ἐάν*. L'apodose commence en 13b dans le cas de la LXX, alors que la protase se poursuit sur l'ensemble du verset en ce qui concerne le texte hébreu<sup>706</sup>. La Vulgate et le Targum sont en accord avec le texte hébreu. Il existe cependant une différence, en 13a, entre la Vulgate et 1QIs<sup>a</sup>, qui porte sur la particule négative **לֹא**. En effet, la Vulgate est en accord avec le futur TM et ne comporte pas la particule vétitive *non*. En revanche, la LXX (avec la particule *μή*), la tradition O de la Vetus latina (avec *non*) et le Targum (avec **לֹא**) sont en accord avec 1QIs<sup>a</sup>.

Il existe un parallélisme structural basé sur la préposition **לְ** dans le texte hébreu, comme dans le Targum. Ce parallélisme est absent de la LXX et plus discret dans la Vulgate qui fait appel à la conjonction de coordination *et*.

Texte hébreu	לְשַׁבַּת עֲנֵנִי לְקָדוֹשׁ יְהוָה
LXX	τὰ σάββατα τρυφερά ἄγια τῷ θεῷ σου
Vetus latina	<i>sabbata delicata sancta domino</i>
Vulgate	<i>sabbatum delicatum et sanctum domini</i>
Targum	לְשַׁבְּתָא בְּתַפְנוּקִין לְקָדִישָׁא דִּיּוּ

La partie du texte portant sur la glorification du sabbat est absente de la LXX et de la tradition O, alors qu'elle figure, par exemple, chez Théodoret de Cyr.

La révision de Théodotion permet de retrouver un parallélisme structural avec le début du verset en retenant la construction : article au génitif + verbe à l'infinitif. Le réviseur conforme le texte grec au texte hébreu.

	Texte hébreu	LXX (θ)	Vulgate	Targum
13a	(TM) עֲשׂוֹת חַפְצֶיךָ (1QIs <sup>a</sup> ) מַעֲשׂוֹת חַפְצִיכָה	τοῦ μή ποιεῖν τὰ θελήματά σου	<i>facere voluntatem tuam</i>	לְמַעַבְדֵי צִרְכְּךָ
13c	מַעֲשׂוֹת דְּרָכֶיךָ	τοῦ μή ποιεῖν τὰς ὁδοὺς σου	<i>non facis vias tuas</i>	מִלְמַעַבְדֵי אֹרְחֶךָ
13c	מִמְצוֹא חַפְצֶיךָ	μηδὲ εὐρίσκειν τὸ θελήμά σου	<i>non invenitur voluntas tua</i>	וּמִלְסוּפְקָא צִרְכְּךָ

Au verset 14, le texte hébreu comporte quatre verbes tout comme la Vulgate et le Targum. En revanche, la LXX en compte cinq.

Seule la LXX ne comporte pas la particule « alors », pour introduire le verset 14. Alors qu'on attendrait, comme au verset 8, la particule *τότε*, le rédacteur alexandrin fait appel à la simple conjonction de coordination *καί*. Les autres témoins textuels suivent le texte hébreu. La Vulgate comporte *tunc* et le Targum **בְּכִין**. Nous reviendrons sur cette différence dans l'analyse lexicale.

<sup>706</sup> Le texte de Théodoret de Cyr suit le texte hébreu avec la poursuite de la protase jusqu'en 13b et avec l'emploi du subjonctif.

En 14a, le parallélisme de construction présent dans le texte hébreu avec la particule על se retrouve dans la LXX avec le double emploi de la préposition ἐπί, ainsi que dans la tradition O de la Vetus latina avec *super*. La tradition X ne reprend pas le parallélisme et comporte deux mots différents, respectivement *in* et *supra*. La Vulgate fait appel à *in* et *super*. Quant au Targum, il retient קרם et על.

Texte hébreu	תַּחֲעֲנַן עַל־יְהוָה וְהִרְפַּבְתִּידָּ עַל־ (בְּמוֹתַי) [בְּמֹתַי] אֲרֶץ
LXX	ἔση πεποιθὼς ἐπὶ κύριον καὶ ἀναβιβάσει σε ἐπὶ τὰ ἀγαθὰ τῆς γῆς
Vetus latina (O)	<i>eris confidens super dominum et elevabit te super bona terrae</i>
Vetus latina (X)	<i>eris confidens in domino et faciet te ingredi supra omnem terram</i>
Vulgate	<i>delectaberis in domino et sustollam te super altitudones terram</i>
Targum	תַּחֲפִנֵּךְ קְרָם יְיָ וְיִשְׂרִינְךָ עַל תְּקֵפֵי אֲרֶעָא

Si, en ce qui concerne le premier verbe du verset, les différents témoins textuels s'accordent sur l'emploi de la deuxième personne (2s), il existe des différences pour les verbes suivants.

En 14a, la Vulgate, en accord avec le futur TM, privilégie le discours direct, en recourant à la première personne (1s), lorsque s'exprime le Seigneur. En revanche, le rédacteur alexandrin, ne fait pas appel au discours direct. Il suit en cela 1QIs<sup>ab</sup> et 4QIs<sup>n</sup> et retient la troisième personne (3s), tout comme le Targum.

En 14b, la Vulgate conserve le discours direct, en accord avec 1QIs<sup>b</sup> et le futur TM. Seul 1QIs<sup>b</sup> hésite entre discours direct et indirect. La LXX, 1QIs<sup>a</sup> et le Targum comportent la troisième personne (3s).

La fin du verset constitue la formule conclusive de l'oracle. Chacun des témoins textuels fait appel à une particule qui introduit une rupture avec le reste du texte. Alors que les autres propositions du verset sont reliées par la simple conjonction de coordination « et », la particule introductive de l'oracle diffère. Le texte hébreu comporte כִּי, la LXX retient γὰρ, les traditions textuelles de la Vetus latina et la Vulgate font appel à *enim* et le Targum à אַרְי.

## 2.3. Analyse lexicale.

### 2.3.1. Le nom divin.

A l'exception de la LXX qui fait appel à deux termes différents (θεός et κύριος), les autres traditions textuelles retiennent le même substantif pour la désignation divine. Le texte hébreu et le Targum comportent le tétragramme, la Vulgate comporte *dominus*, de même que la tradition O de la Vetus latina. Le substantif θεός est utilisé avec l'adjectif possessif (g2s). Il est alors bien question du Dieu d'Israël, Celui qui a institué le sabbat.

### 2.3.2. Les exigences du sabbat.

L'insistance sur le sabbat met en relief le renforcement de la pratique culturelle<sup>707</sup>. Il est possible de voir dans cette introduction une rédaction tardive. Le sabbat<sup>708</sup> est présenté comme le jour saint du Seigneur. L'adjectif « saint » est une constante des différents témoins textuels. En revanche, si le texte hébreu, la Vulgate et le Targum retiennent « mon jour saint », la LXX omet l'adjectif possessif et mentionne simplement le jour saint. En effet, les témoins textuels sémitiques font appel à la forme suffixée (1cs) et la Vulgate comporte l'adjectif possessif (g1s).

Une opposition s'exprime entre le jeûne, d'institution humaine, et le sabbat, d'institution divine<sup>709</sup>. Si le verset 3 détaille, comme nous l'avons vu, le comportement inadapté du peuple lors d'un jour de jeûne, le verset 13 énumère ce qu'il est interdit de faire pendant le sabbat. Il y a opposition terme à terme. La LXX retient le pluriel<sup>710</sup>, les sabbats<sup>711</sup>, comme au verset 3 lorsqu'il est question du jeûne. Alors que le texte hébreu, suivi par la Vulgate et le Targum, comporte le singulier avec « le jour de votre jeûne », la LXX mentionne « les jours de vos jeûnes ». Au verset 13, on retrouve la même différence avec « si tu fais revenir du sabbat ton pied » (texte hébreu, Vulgate et Targum), et « si tu détournes ton pied des sabbats » (LXX et tradition O de la Vetus latina)<sup>712</sup>.

Le singulier met davantage l'accent sur le sens profond du sabbat, alors que l'emploi du pluriel met en relief la multiplicité. Le sabbat, d'institution divine, doit être respecté par l'homme, qui se faisant imite le Seigneur. Il introduit une rupture dans les activités quotidiennes. Le sabbat constitue ainsi un espace de liberté<sup>713</sup>, mais aussi un espace d'égalité<sup>714</sup>. L'aspect « numérique » intègre la répétition et permet de « faire mémoire »<sup>715</sup>. La présence du pluriel révèle peut-être une intention théologique du rédacteur alexandrin qui

---

<sup>707</sup> Ce verset s'oppose à Is 1,13, où le Seigneur rejette le sabbat en raison d'une profonde distorsion entre la pratique culturelle et la conversion profonde du cœur.

<sup>708</sup> [Il existe] une connivence entre l'évocation du sabbat comme expérience divine et la suggestion d'un lieu de bonheur et d'harmonie où pourront vivre ensemble Dieu et l'homme. A la faveur de ce rapprochement [...] le mot « sabbat » cesse alors d'être lié à la « rupture [de l'activité] », il n'énonce plus la seule réalité d'une journée particulière, il en vient à signifier – pour Dieu puis, de la part de Dieu, pour l'homme – repos bienfaisant, temps suspendu, béatitude... (ROBERT Ph., Travailler à se reposer ou l'heureux paradoxe, Christus, 239, 2013, p.292)

<sup>709</sup> La dimension verticale du sabbat contraste aussi avec la dimension horizontale (justice sociale) contenue dans le jeûne.

<sup>710</sup> Pour des éléments complémentaires relatifs à la traduction de l'hébreu שַׁבָּתִים par σάββατα, cf PELLETIER A., VT, 1972, 22(4), p.436-447.

<sup>711</sup> Le Sinaïticus comporte τὸ σάββατον au lieu τὰ σάββατα, en accord avec le texte hébreu dans lequel le mot est employé au singulier.

<sup>712</sup> La même différence intervient en Ex 20,8, où le substantif figure au pluriel dans la LXX, alors qu'il est au singulier dans le texte hébreu et la Vulgate.

<sup>713</sup> [...] liberté par rapport à soi-même, à sa force d'action, à sa volonté de puissance qui passe notamment par le travail, la faculté d'organiser, de transformer, de créer, de produire. Mais si le travail, et la volonté de puissance qu'il cache tout en la déployant, peuvent asservir l'être humain, c'est qu'il y a quelque chose de potentiellement idolâtrique dans le travail. (WENIN A., Le Décalogue, in *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, p.34)

<sup>714</sup> Le jour du sabbat, non seulement l'Israélite se repose, mais en plus il accorde le même repos à ceux qui dépendent de lui et travaillent pour lui. Ainsi, faire le sabbat, ce n'est plus seulement accepter une limite à sa maîtrise ; c'est mettre cette maîtrise au service de la liberté de ceux qui en dépendent. De nouveau, il s'agit bien d'honorer le Dieu qui fait sortir d'Egypte en imitant son agir libérateur, en refusant de faire de la maison qu'on habite une « maison d'esclaves » et en ouvrant un espace d'égalité à ceux qu'on a ainsi libérés. (WENIN A., ibid, p.36)

<sup>715</sup> La transcription sous la forme d'un pluriel permet de nommer le sabbat comme pratique religieuse. (*La Bible d'Alexandrie, La Genèse*, Cerf, Paris, 1986, p.99.)

relie le texte à Ex 31,13, où il est question de « garder les sabbats d'âge en âge », en signe d'alliance.

L'emploi du substantif שַׁבָּת suggère l'idée du sabbat comme « espace saint ». Il existe alors un lien entre le verset 13 et le verset 12b. La promesse d'une vie en toute sécurité, sans agression extérieure, est suivie de la demande de respect du sabbat<sup>716</sup>. Enfin, le non-respect de cette exigence, c'est-à-dire, la violation du sabbat, est passible de mort, ainsi que le rappellent les traducteurs de la Bible d'Alexandrie<sup>717</sup>.

En ce qui concerne la Vulgate, il existe un lien avec le verset 11, dans lequel Jérôme introduit le substantif *requies* (repos). Le Seigneur donnera le repos à son peuple, Lui qui a institué le sabbat.

La désignation du sabbat fait intervenir différents substantifs ou adjectifs, qui mettent en relief l'aspect désirable de ce « jour saint », si différent des autres jours.

Le substantif hébreu שַׁבָּת, employé au singulier, est traduit dans la LXX par l'adjectif τρυφερά au pluriel<sup>718</sup>. L'adjectif τρυφερός est rare dans le corpus isaïen de la LXX. La correspondance שַׁבָּת / τρυφερός constitue l'équivalence la plus fréquente, mais survient seulement à quatre reprises<sup>719</sup>. L'adjectif ἅγια est aussi au neutre pluriel. Les deux adjectifs se rapportent à τὰ σάββατα. La tradition O de la Vetus latina fait appel à *delicata*. La Vulgate retient *delicatum*. Le Targum comporte le substantif תַּפְּנוּקִין au pluriel.

L'aspect glorieux et agréable du sabbat s'oppose aux pratiques pénitentielles que s'inflige le peuple au verset 5.

La notion de glorification est absente de la LXX. Aquila, Symmaque et Théodotion s'accordent pour ajouter le participe parfait passif (anp) δεδοξασμένα après θεῶ σου. Cette addition est en accord avec le texte hébreu et correspond au participe poual (ms) מְכַבֵּד. Les trois réviseurs retiennent le pluriel, là où l'hébreu emploie le singulier.

Du côté des Pères de l'Eglise, le texte cité par Théodoret de Cyr est particulièrement intéressant au niveau du verset 13. A côté de modifications mineures comme le remplacement de τῶ θεῶ par τοῦ θεοῦ, ou l'addition du pronom personnel σου au substantif ἕργω, on retrouve la version retenue par les trois réviseurs, avec l'addition du participe parfait passif δεδοξασμένα, complétée par καὶ δοξάσης (subjonctif présent 2s) αὐτά. Cette rédaction, calquée sur le texte hébreu, conduit à la traduction suivante : « glorifiés et si tu les glorifies ». Le démonstratif αὐτά se réfère à ἅγια (τοῦ θεοῦ).

En 14a, le verbe hébreu נָנַח est traduit par le verbe πείθω. Il s'agit d'une équivalence unique dans le corpus isaïen, mais aussi dans la littérature vétérotestamentaire. On attendrait le verbe τρυφάω<sup>720</sup>. Il existe une différence de sens entre le verbe grec et le verbe hébreu. En

<sup>716</sup> KOOLE J.L., p.157.

<sup>717</sup> LE BOULLUEC A., LE MOIGNE Ph, *Vision que vit Isaïe*, p.351.

<sup>718</sup> Théodotion propose la traduction : καὶ καλέσεις τὸ σάββατον τρυφήν ἁγίαν ». La traduction devient : « et tu appelleras le sabbat une délicatesse sainte ». Le réviseur conforme ainsi le texte au texte hébreu.

<sup>719</sup> Dt 28,54.56 ; Is 47,1 ; 58,13.

<sup>720</sup> Les équivalences les plus fréquentes correspondent au verbe τρυφάω (Is 66,11) et à ses dérivés ἐντρυφάω (Is 55,2 ; 57,4), κατατρυφάω (Ps 37,4.11).

effet, le verbe hébreu sous-entend le plaisir que trouvera le Juif en Dieu en respectant le sabbat, alors que le verbe grec met en avant la notion de foi, de confiance dans le seigneur<sup>721</sup>. Enfin, nous avons mentionné que le rédacteur alexandrin fait appel à une forme périphrastique, avec pour objectif de mettre en relief une attitude permanente<sup>722</sup>. Si les traditions textuelles de la *Vetus latina* reprennent logiquement la forme périphrastique avec le verbe être, suivi d'un participe présent, il existe cependant une légère différence entre les traditions X et O de la *Vetus latina*. Si la tradition X retient le verbe *fideo*, la tradition O privilégie le verbe préfixé *confideo*. La Vulgate comporte *delecto*, qui reflète le sens du verbe hébreu. Le sens est identique dans le Targum.

Les exigences du sabbat font appel à des commandements positifs et négatifs. L'injonction positive est insérée entre deux commandements négatifs.

#### 2.3.2.1. A propos des commandements positifs : l'obligation faite au peuple.

Le sabbat ne constitue pas une contrainte. Il doit être considéré comme un plaisir (עֲנִינִי). Ce jour, consacré à Dieu seul, impose l'interruption de toutes les activités profanes, qui détournent l'homme de son Dieu. Mais la cessation d'activité ne signifie pas pour autant le désœuvrement. Bien au contraire, elle permet de consacrer ce temps de repos à l'usage exclusif du Seigneur.

« Fais revenir du sabbat ton pied ».

Si le texte hébreu reprend le verbe du verset 12, la LXX fait appel à un verbe différent. La Vulgate est en accord avec le texte hébreu et reprend le verbe *averto*. Le Targum reprend le verbe הוּב.

La glorification du sabbat.

Reconnaître le sabbat comme « honorable », « glorieux » est une condition nécessaire, mais insuffisante. Encore faut-il l'honorer, le glorifier<sup>723</sup>.

Le texte de la LXX s'écarte beaucoup du texte hébreu. Le verbe hébreu כָּבַד « glorifier » n'a pas d'équivalent dans le texte grec. On attendrait δοξάζω. Ce verbe figurant par ailleurs, dans le Trito-Isaïe (Is 60,7.13 ; 66,5), permet d'envisager l'hypothèse d'une autre main rédactionnelle que celle des chapitres 60 à 66.

#### 2.3.2.2. A propos des commandements négatifs.

Les commandements négatifs sont représentés par une mise à distance des activités de la vie quotidienne, reflétant les préoccupations humaines. Il s'agit de « ne pas faire son affaire », de « ne pas faire ses chemins », de « ne pas parler une parole » au sens négatif du terme (parole de médisance, de calomnie, de mépris, ...).

<sup>721</sup> HARL M. et al., *La Bible grecque des Septante*, p.217.

<sup>722</sup> Selon le manuscrit 86, Aquila, Symmaque et Théodotion s'accordent sur le remplacement de ἔση ποιηθῶς par τότε ἐντροφήσεις. Le verbe ἐντροφάω est très peu utilisé dans la LXX, puisqu'il ne se trouve qu'à cinq reprises, dont deux fois dans le corpus isaïen (2M 8,8 ; Ha 1,10, Is 55,2 ; 57,4 ; Jr 38,20). La correction permet de conformer le texte grec au texte hébreu. La traduction devient alors : « tu feras tes délices ».

<sup>723</sup> KOOLE J.L., p.157.

« Ne pas faire tes affaires » / « ne pas trouver ton affaire ».

Le substantif חפץ (terme générique) apparaît deux fois dans le texte hébreu, une fois au singulier (13a) et une fois au pluriel (13c).

L'expression « trouver l'affaire » constitue une reprise du verset 3 (reprise du verbe מצא). La formulation du verset 3 fait appel à la forme affirmative תמצאוֹ חפץ (vous trouvez l'affaire), alors qu'en 13c, intervient la forme négative ממצואֹ חפצך (ne pas trouver ton affaire).

Au verset 3, il est reproché au peuple de « trouver l'affaire », lors du jour de jeûne. En 13a, la présence du pluriel « tes affaires », permet de considérer, même en l'absence du verbe דרש, que les « affaires » dont il est question sont délibérément recherchées, voulues. En revanche, en Is 58,13c, le peuple ne doit pas « trouver son affaire », le jour du sabbat. S'il y a toujours emploi de la forme suffixée (2ms), la formulation au singulier oriente vers une injonction qui s'applique quelques soient les circonstances, c'est-à-dire même si l'« affaire » survient de façon intempestive, se manifeste de manière purement fortuite et involontaire. Le peuple se doit d'être tout entier « au jour de Dieu », aux seules « affaires » du Seigneur. Il ne doit se laisser distraire ou entraîner par aucune « perturbation » ou tentation externe.

	Texte hébreu	LXX	Vetus latina	Vulgate	Targum
58,3	תמצאוֹ חפץ	εὐρίσκετε τὰ θελήματα ὑμῶν	<i>inveniuntur voluntates vestrae</i>	<i>invenitur voluntas vestra</i>	תבעין צורכיכון
58,13a	עשות חפצך	ποιεῖν τὰ θελήματά σου	<i>facias voluntates tuas</i>	<i>facere voluntatem tuam</i>	למעבד צרךך
58,13c	ממצואֹ חפצך	ἐπ' ἔργῳ	<i>ad opus</i>	<i>non invenitur voluntas tua</i>	ומלסופקא צורכך

La LXX, suivie par la tradition O de la Vetus latina, s'écarte des autres témoins textuels en ne reprenant pas l'inclusion sur le substantif « affaire » entre 13a et 13b<sup>724</sup>. C'est le substantif générique ἔργον<sup>725</sup> qui est retenu à la place de θέλημα. Si la Vulgate suit le texte hébreu en ce qui concerne l'inclusion (reprise du substantif *voluntas*), elle s'en écarte sur le nombre avec l'emploi du singulier, aussi bien en 13a qu'en 13c. Enfin, comme au verset 3, le substantif revêt un sens plus spécifique que le terme générique du texte hébreu. En cela, la Vulgate se rapproche de la LXX. L'intention théologique du rédacteur hébreu n'est pas reprise. Même s'il fait seulement appel au singulier, le rédacteur targumique introduit une nuance qui rappelle le texte hébreu. Il est alors possible de traduire la première occurrence par « ton activité » et la seconde par « ta propre activité »<sup>726</sup>.

« Ne pas faire tes chemins ».

Le substantif דרך constitue une reprise du verset 2. En Is 58,2, le terme est employé au pluriel. Il est question des voies, des chemins du Seigneur (suffixe 1cs). En Is 58,13c, le terme est également au pluriel, mais il est maintenant question des chemins du peuple (suffixe 2s).

<sup>724</sup> Théodotion adapte le texte grec au texte hébreu et retient la traduction « μηδὲ εὐρίσκειν τὸ θέλημά σου » (ni trouver ta volonté). Le substantif חפץ est traduit par le même substantif grec θέλημα qu'en 13a, employé au singulier.

<sup>725</sup> L'équivalence la plus fréquente de ἔργον est représentée par le substantif hébreu מעשה, comme par exemple en Is 59,6.

<sup>726</sup> CHILTON B.D., *The Isaiah Targum*, p.113.

Dans les deux cas, c'est le Seigneur qui s'exprime. Il y a opposition entre les chemins du Seigneur (mes chemins) et les chemins du peuple (tes chemins).

	Texte hébreu	LXX	Vetus latina	Vulgate	Targum
58,2	וְדַעַת דְּרָכַי	καὶ γινώσκαι μου τὰς ὁδοὺς	<i>cognoscere vias meas</i>	<i>scire vias meas</i>	לְמִידַע אֹרְחָן
58,13c	לִמְעֻשׂוֹת דְּרָכַי	-	-	<i>non facis vias tuas</i>	מִלְמַעְבַּד אֹרְחָךְ

Après le pluriel du substantif דְּרָךְ, Koole voit dans le singulier du mot חָפֵץ, une relation avec une activité accidentelle, inattendue<sup>727</sup>.

La LXX se distingue encore des autres témoins textuels et ne reprend pas le substantif ὁδός<sup>728</sup>. Il a perdu la relation avec le verset 2. En revanche, le rédacteur alexandrin crée une inclusion avec le premier stique du verset par la reprise du substantif ποὺς.

L'expression לַעֲשׂוֹת דְּרָכָו (Ju 17,8) peut être traduite par « faire un voyage ». Certes le substantif דְּרָךְ est au singulier, mais il est possible d'envisager une relation avec le premier stique du verset où il est question de « faire revenir son pied ». Peut-être est-ce l'analyse qu'en a faite le traducteur/rédacteur alexandrin.

La Vulgate et le Targum suivent le texte hébreu.

« Ne pas parler une parole ».

Le rédacteur alexandrin éprouve le besoin de préciser la nature des paroles que ne doit pas prononcer le peuple. Il s'agit de « paroles de colère ». L'équivalence habituelle du substantif ὀργή est représentée par le mot hébreu אַף<sup>729</sup>. Si cette indication permet de mettre en évidence le caractère négatif de telles paroles, une erreur de lecture n'est cependant pas à exclure. Le traducteur a pu lire la particule introductive וְ du verset 14 comme le substantif אַף. Cette hypothèse est envisageable, dans la mesure où il fait ensuite commencer le verset 14 par la simple conjonction de coordination καὶ et supprime la syntaxe basée sur « si / alors ». On attendrait τότε, comme en 8a. Le traducteur/rédacteur grec introduit aussi le substantif στόμα, avec l'adjectif possessif (g2s). Cette addition lui permet également de créer une figure de style entre les versets 13 et 14, en jouant sur l'opposition entre les paroles de colère qui sortent de la bouche de l'homme et ce qu'exprime la bouche du Seigneur.

Au sujet de la parole, l'emploi du substantif דְּבָרָךְ peut constituer une reprise du verset 9. Cette reprise n'intéresse vraiment lexicalement que le texte hébreu et le Targum. En effet, la LXX, aussi bien que la Vulgate, font appel à un terme différent pour signifier la parole. Si en 58,9, c'est le substantif ῥῆμα qui est retenu, en 58,13, le rédacteur alexandrin fait appel à λόγος. L'aspect négatif de γογγυσμός est conservé avec l'addition de ὀργή. La tradition O reprend *verbum*. La Vulgate s'écarte du verset 9 en termes de vocabulaire, mais le sens du texte est conservé. La périphrase qui reproduisait la syntaxe du texte hébreu est abandonnée au profit du substantif *sermo*, qui revêt une nuance négative.

<sup>727</sup> KOOLE J.L., p.158.

<sup>728</sup> Selon le manuscrit 86, Théodotion propose « τοῦ μή ποιεῖν τὰς ὁδοὺς σου » ( pour ne pas faire tes chemins).

<sup>729</sup> Cette équivalence intervient à quatre reprises dans le corpus isaïen (Is 5,25 ; 13,9 ; 30,30 ; 63,6).

	Texte hébreu	LXX	Vetus latina	Vulgate	Targum
58,9	וְדַבַּרְתֶּם אִנּוּן	ῥῆμα γογγυσμοῦ	<i>verbum murmurationis</i>	<i>loqui quod non protest</i>	מְלִין דְּאִנּוּנִים
58,13c	וְדַבַּר דְּבַר	λαλήσεις λόγον ἐν ὀργῇ	<i>loqueris verbum in ira</i>	<i>loquaris sermonem</i>	מְלִין דְּאִנּוּנִים

### 2.3.3. La sainteté.

Le sabbat est présenté comme un jour saint<sup>730</sup>. Institué par Dieu, il ne peut être que saint. A l'opposé, le jour du jeûne dont il est question en Is 58,3 ne reçoit aucune qualification particulière. Enfin, la sainteté étant l'attribut divin par excellence, le rédacteur targumique peut donc sans problème s'inscrire dans la logique du texte hébreu et faire appel à la formulation « au jour de ma sainteté » (suffixe 1cs).

Si le respect du sabbat conduit à éprouver du plaisir en présence du Seigneur, il se manifeste aussi de manière plus concrète. L'observance du sabbat se traduit par une rétribution, représentée par la notion d'héritage.

### 2.3.4. La notion d'héritage.

La présentation de l'héritage se décompose en deux phases. La première phase correspond à une « élévation » physique de l'homme, pour lui permettre d'apprécier ce que le Seigneur mettra à sa disposition. C'est la vision globale d'un « territoire », depuis les hauteurs de la terre. La seconde phase est objectivée par la mention de la part au patrimoine de Jacob.

#### 2.3.4.1. Les hauteurs de la terre.

Le verbe hébreu רכב est traduit par le verbe préfixé ἀναβιβάζω. Il s'agit d'une équivalence unique dans l'ensemble du corpus isaïen<sup>731</sup>. Le parfait hifil (1cs + suffixe 2ms + ך consécutif) est traduit par un indicatif futur actif (3s). La tradition X de la Vetus latina fait appel au verbe *facio* suivi du verbe *ingredior* pour traduire la forme factitive, alors que la tradition O comporte *elevo*. La Vulgate privilégie *sustollo* (1s), comme le futur TM. Le suffixe 2ms est restitué par le pronom personnel (a2s). Le Targum retient שרי (3ms + suffixe 2ms), en accord avec la LXX et 1QIs. L'emploi de la première personne (1s) permet d'établir un lien avec le verset 13, dans lequel le Seigneur mentionne « mon jour ». Koole mentionne l'interprétation de Ziegler qui considère que la lecture d'une troisième personne (3s) pour désigner le Seigneur (1QIs<sup>ab</sup>, LXX, Targum) peut être liée à l'influence de Dt 32,13<sup>732</sup>. Van der Kooij, quant à lui, y voit l'influence du contexte<sup>733</sup>.

Le substantif hébreu בְּמֶה (hauteur) est traduit par l'adjectif ἀγαθός (anp), employé comme substantif. Il ne s'agit pas d'un équivalent strict du mot hébreu. Comme déjà en 58,4, le rédacteur alexandrin ne fait pas appel à la notion de hauteur. On aurait attendu, par exemple, le substantif ὕψος (montagne)<sup>734</sup> ou l'adjectif ὑψηλός<sup>735</sup>, fréquemment employé en Is<sup>LXX736</sup>. Le

<sup>730</sup> Le sabbat est qualifié de « saint » en Ne 9,14.

<sup>731</sup> En Is 57,7, le verbe ἀναβιβάζω correspond au verbe hébreu עָלָה, de même qu'en Is 63,11.

<sup>732</sup> KOOLE J.L., p.159.

<sup>733</sup> KOOLE J.L., citant VAN DER KOOIJ, p.157.

<sup>734</sup> ἐπὶ τὰ ὕψη τῆς γῆς (Am 4,13; Mi 1,3).

<sup>735</sup> Aquila, Symmaque et Théodotion s'accordent sur le choix τὰ ὑψηλὰ en lieu et place de τὰ ἀγαθὰ. Ils conforment ainsi le texte grec au texte hébreu.

choix du mot ἀγαθός est probablement lié, comme en Dt 32,13, au lien qui existe entre « lieux élevés » et pratiques idolâtriques.<sup>737</sup> Enfin, comme nous l'avons mentionné, le substantif בְּמָה est traduit par ἰσχύς (mot attesté en grec pour indiquer la fertilité, comme nous l'avons déjà indiqué) en Dt 32,13. Il s'agit, là encore, d'une équivalence unique, comme dans le cas d'ἀγαθός. En Is 15,2 et 16,12, la notion de hauteur « haut lieu » est encore traduite, dans un contexte négatif (oracle sur Moab) par le substantif βωμός. Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à *bona terrae* (tradition O) et *omnem terram* (tradition X). Seule la tradition O reflète fidèlement le texte grec. Le rédacteur de la tradition X a pu avoir sous les yeux un texte différent.

La Vulgate est en accord avec le texte hébreu en employant le substantif *altitudo*. Comme dans le texte hébreu, Jérôme fait appel à deux termes différents pour traduire une même réalité. En effet, en Is 58,4, c'est l'expression *in excelso* qui est retenue pour traduire le substantif מְרוֹם. Enfin, dans le corpus isaïen, le substantif *altitudo* est utilisé pour traduire les trois substantifs hébreux différents que sont מְרוֹם, בְּמָה, et רוֹם.<sup>738</sup> Le Targum comporte le substantif תְּקוּף. Comme le texte hébreu et la Vulgate, le rédacteur retient deux substantifs différents pour exprimer l'idée de hauteur. Il est peut-être question d'introduire une distinction entre la hauteur où se tient le Seigneur et l'aspect topographique des hauteurs de la terre ou encore le niveau auquel peut prétendre l'homme...

#### 2.3.4.2. Le patrimoine de Jacob.

Pour rendre la forme factitive du verbe אָכַל, le traducteur grec fait appel au verbe ψωμίζω. Il s'agit de l'équivalence habituelle<sup>739</sup>. Le parfait hifil (+ ו consécutive) est traduit par un futur. On retrouve le même verbe en Dt 8,3.16, lorsque le Seigneur nourrit son peuple avec la manne. Pour chacun des douze emplois du verbe ψωμίζω<sup>740</sup>, c'est le Seigneur qui est sujet. Les traditions textuelles de la Vetus latina font appel à *cibo*, de même que Jérôme. Le verbe *cibo* correspond également à la traduction habituelle de la forme factitive du verbe hébreu<sup>741</sup>. Le Targum retient אָכַל. Si les différents textes sont en accord sur les verbes, le texte hébreu (1QIs<sup>b</sup> et TM), suivi par la Vulgate, privilégie le discours direct. Le Seigneur intervient à la première personne (1s). Le verbe hébreu possède une terminaison suffixe (2ms), rendue par le pronom personnel *te*. 1QIs<sup>a</sup>, la LXX et les traditions textuelles de la Vetus latina retiennent la troisième personne (3s). Le Targum est en accord avec la LXX. Cet accord ne suffit cependant pas pour envisager une dépendance du Targum vis-à-vis de la LXX. Le rédacteur targumique s'attache à mettre en valeur la transcendance divine et maintient une distance entre Dieu et son peuple.

Le texte hébreu fait appel au substantif נְחִלָּה. Le rédacteur alexandrin retient un dérivé du mot νόμος, le terme κληρονομία. Il s'agit de l'équivalence habituelle. Chez les Pères de

<sup>736</sup> Trente-six occurrences, dont deux dans le Trito-Is (Is 57,7.15).

<sup>737</sup> Le traducteur évite de rendre bamot par des mots comme hypsos, hupselos, hupsoma [...] car ces mots nomment le plus souvent « les lieux élevés » où se pratiquent les cultes idolâtriques. *La Bible d'Alexandrie, Le Deutéronome*, p.328.

<sup>738</sup> La traduction la plus fréquente correspond à celle de מְרוֹם (Is 24,4 ; 37,23.24bis).

<sup>739</sup> A l'exception de l'équivalence de la forme factitive, l'équivalence habituelle du verbe אָכַל est représentée par le verbe ἐσθίω.

<sup>740</sup> Nb 11,4.18 ; Dt 8,3.16 ; 32,13 ; Ps 80,6 ; 81,17 ; Is 58,14 ; Jr 9,14 ; 23,15 ; Ez 3,2 ; 16,19.

<sup>741</sup> La traduction de la forme factitive du verbe אָכַל par *cibo* intervient également en Dt 8,16 ; 32,13 ; Ps 80,6 ; 81,17 ; Is 49,26 ; 58,14 ; Jr 9,14 ; 23,15 ; Ez 3,2 ; 16,19. En Dt 8,3, on trouve *do cibum*.

l'Eglise, on peut parfois trouver une traduction différente<sup>742</sup>. Les traditions X et O de la *Vetus latina* comportent *hereditas*, tout comme la Vulgate. Seul, le Targum fait appel à une formulation plus développée, avec la mention non pas simplement de l'héritage, mais « des fruits » de l'héritage. Le sens du texte est conservé.

Le texte fait retour sur le verset 1, avec la mention de Jacob. Le peuple s'inscrit donc dans une généalogie. Si, en 58,1, il est question du péché de la « maison de Jacob », qui ferme la porte à un droit quelconque sur l'héritage, le peuple, maintenant restauré dans sa relation avec le Seigneur recouvre ce droit. Enfin, le choix du substantif « père » n'est pas neutre. Il évoque la notion de filiation, la relation entre un père et ses enfants.

Un dernier point mérite d'être souligné, à propos de la personne (1s ou 3s) à laquelle sont conjugués les verbes. L'emploi de la première personne (1s) s'inscrit dans la logique du verset précédent, dans lequel figure « mon jour saint ». Cette approche rédactionnelle illustre aussi le fait que le Seigneur s'exprime directement par la bouche du prophète. Il peut, là encore, s'agir d'une intention théologique du traducteur/rédacteur. En ce qui concerne la LXX, le verset précédent ne comporte pas l'adjectif possessif. Il est simplement question du « jour saint ». L'emploi de la troisième personne poursuit la même logique rédactionnelle. Le rédacteur alexandrin s'écarte encore une fois du texte hébreu. En revanche, l'emploi de la troisième personne (3s) dans le Targum est à rapprocher du verset 9, dans lequel le Seigneur ne s'exprime pas. Le vocabulaire qui signifie les réalités humaines ne permet pas de rendre compte de façon satisfaisante des intentions divines.

Enfin, après cette présentation de l'héritage (de Jacob) auquel peut prétendre le peuple, s'il respecte les injonctions divines, intervient la formule conclusive de l'oracle.

### 2.3.5. L'oracle du Seigneur.

A la différence du Targum, la LXX et la Vulgate reprennent, en 14b, l'anthropomorphisme du texte hébreu (TM et 1QIs<sup>a</sup>) avec la mention de la « bouche du Seigneur ». La formule est définitive. S'exprime alors une franche opposition entre les paroles qui ne doivent pas être prononcées le jour du sabbat (verset 13) et ce qui sort de la bouche du Seigneur. La LXX accentue cette opposition par l'introduction d'une figure de style, absente des autres témoins textuels. En effet, le rédacteur alexandrin crée une inclusion sur le substantif στόμα.

L'expression « bouche du Seigneur » est intéressante. Le prophète est la bouche du Seigneur, qui s'exprime ainsi par son intermédiaire. Si le texte hébreu, suivi en cela par la LXX et la Vulgate, fait appel à un anthropomorphisme pour signifier l'expression de la parole du Seigneur, en évoquant sa bouche, le rédacteur targumique, fidèle à la ligne rédactionnelle qui se déploie tout au long du texte, ne retient pas cette approche. Comme nous l'avons déjà souligné, les caractéristiques humaines se révèlent inappropriées pour décrire la réalité divine. Il n'est donc pas envisageable de mentionner la « bouche » du Seigneur. Le rédacteur targumique privilégie alors le substantif דְבַר (parole). Il est question de la Parole du Seigneur, cette parole efficace et créatrice, définitive et absolue. La différence entre l'homme et le Seigneur est bien préservée. On retrouve toujours la même perspective théologique.

---

<sup>742</sup> Théodoret de Cyr utilise une traduction qui comporte le substantif εὐλογία « bénédiction » à la place de κληρονομία.

Si la LXX est en accord avec le texte hébreu concernant la « bouche du Seigneur », le rédacteur alexandrin introduit le pronom démonstratif ταῦτα. Il exprime ainsi le lien avec ce qui précède.

Le sens global du texte est identique dans les différents témoins textuels. Tout ce qui a été annoncé par le Seigneur est définitivement acquis pour le peuple, sous réserve qu'il observe le sabbat.

Après cette analyse lexicale approfondie, nous récapitulons les différents points mis en évidence en termes d'équivalences rares, d'ajouts et d'omissions, auxquels s'ajoutent les figures de style. Enfin, nous terminons par les perspectives théologiques.

#### 2.4. Equivalences rares.

Comme dans les versets précédents, les différents témoins textuels font appel à des termes rares. Le verbe ψωμίζω constitue un hapax isaïen de la LXX. Le verbe *sustollo* constitue un hapax de la Vulgate. Le verbe *cibo* intervient à deux reprises dans la Vulgate pour traduire la forme factitive de אכל.

Les équivalences rares entre le texte hébreu et la LXX, auxquelles s'ajoute leur équivalent dans la Vulgate, sont répertoriées dans le tableau suivant.

	Texte hébreu		LXX		Vulgate	
v14	ענג	prendre du plaisir	πείθω	avoir confiance	<i>delecto</i>	trouver du plaisir
	בְּמָה	hauteur	ἀγαθός	bien	<i>altitudo</i>	hauteur

Les correspondances ענג / πείθω et בְּמָה / ἀγαθός constituent des équivalences uniques, tout comme l'équivalence רכב / *sustollo*. L'équivalence רכב / ἀναβιβάζω est unique dans le corpus isaïen.

#### 2.5. Ajouts et omissions.

A propos des ajouts.

Au verset 13, seule la LXX introduit une seconde fois l'expression τὸν πόδα σου. Dans le même verset, le rédacteur alexandrin introduit également l'expression ἐν ὀργῇ ἐκ τοῦ στόματός σου. Le titre divin comporte l'adjectif possessif (τῷ θεῷ σου), comme en 58,11. Le Targum introduit le substantif אונס (oppression), en finale du verset.

En ce qui concerne le verset 14, la LXX comporte le pronom démonstratif ταῦτα en finale du verset. Le verbe εἶμι constitue également une addition. Il doit être considéré en lien avec le verbe πείθω, employé au participe parfait actif (nms) (forme périphrastique). Le Targum ajoute le substantif פרי (fruit) et l'adverbe כן.

A propos des omissions.

Au verset 13, la LXX omet l'adjectif possessif (g1s). Le rédacteur alexandrin mentionne seulement le jour saint. Le participe δεδοξαμένα (glorieux) ne figure pas dans le texte grec, de même que le verbe δοξάζω (glorifier).

A propos des figures de style.

Les figures de style sont essentiellement le fait du rédacteur alexandrin.

Avec le double emploi du substantif πούς, le rédacteur alexandrin crée une inclusion entre les stiques a et c du verset 13. La reprise de τὸν πόδα σου introduit une sorte de parallélisme, comme nous l'avons mentionné dans l'analyse syntaxique.

Van der Worm-Croughs identifie une paronomase au verset 13, entre les substantifs ἔργον et ὀργή. Le « renversement » entre les sons « e » et « o » permet alors une mise en relief du parallélisme.<sup>743</sup>

οὐκ ἀρεῖς τὸν πόδα σου ἐπ' ἔργω
οὐδὲ λαλήσεις λόγον ἐν ὀργῇ ἐκ τοῦ στόματός σου

Enfin, avec l'introduction du substantif στόμα au verset 13, le traducteur/rédacteur de la LXX crée une inclusion entre les versets 13 et 14. Cette nouvelle inclusion permet de relier les deux derniers versets entre eux, en jouant sur une opposition entre la bouche de l'homme et la bouche du Seigneur.

## 2.6. Expression de l'intratextualité.

L'intratextualité s'exprime, au verset 13, par la reprise de l'expression ἐκ τοῦ στόματός σου.

58,13	οὐκ ἀρεῖς τὸν πόδα σου ἐπ' ἔργω οὐδὲ λαλήσεις λόγον ἐν ὀργῇ ἐκ τοῦ στόματός σου
45,23	ἢ μὴν ἐξελεύσεται ἐκ τοῦ στόματός μου δικαιοσύνη οἱ λόγοι μου οὐκ ἀποστραφήσονται
48,3	τὰ πρότερα ἔτι ἀνήγγειλα καὶ ἐκ τοῦ στόματός μου ἐξῆλθεν
55,11	οὕτως ἔσται τὸ ῥῆμά μου ὃ ἐὰν ἐξέλθῃ ἐκ τοῦ στόματός μου οὐ μὴ ἀποστραφῇ
59,21	καὶ τὰ ῥήματα ἃ ἔδωκα εἰς τὸ στόμα σου οὐ μὴ ἐκλίπῃ ἐκ τοῦ στόματός σου

## 2.7. Perspectives théologiques.

L'introduction du substantif στόμα révèle une intention théologique en opposant les paroles (de colère) qui sortent de la bouche de l'homme et la parole qui fait autorité et « tombe » de la bouche du Seigneur.

Le rédacteur targumique s'attache à mettre en évidence la distance qui existe entre le peuple et le Seigneur. La transcendance divine est objectivée par le recours à des termes différents, selon qu'il est question de signifier les actions de l'homme ou les faits de Dieu. Le Targum remplace l'expression « la bouche du seigneur » par « la Parole du Seigneur », et fait pour cela appel à un substantif différent de celui qui est utilisé au verset 13 pour désigner la parole du peuple. Ainsi, le mot מִלֵּה et remplacé par le mot מִיִּמֶר.

<sup>743</sup> VAN DER VORM-CROUGHS M., p.249.

## 2.8. Synthèse.

Comme dans les versets précédents, il existe des différences entre les témoins textuels. Elles intéressent le champ syntaxique, les champs lexicaux et les perspectives théologiques. La création de figures de style est essentiellement le fait du rédacteur alexandrin. Les différents témoins textuels font appel à des mots rares (hapax isaiens voire vétérotestamentaires), qui donnent lieu à des équivalences uniques.

A la différence du texte hébreu, de la Vulgate et du Targum, le texte grec ne reprend pas le verbe présent au verset 12, pour décrire ce que réalisera l'« architecte », le « réparateur de brèche » à propos des chemins. Cette reprise, qui permet de relier les deux versets entre eux, ne semble pas intéresser le rédacteur alexandrin. Il livre au niveau du verset 13 un texte original et se montre ainsi un rédacteur créatif. Au verset 14, la LXX ne reprend pas l'expression des « hauteurs de la terre » et lui substitue celle des « biens de la terre ».

Le rédacteur targumique se distingue également, mais par sa perspective théologique. Il ne reprend pas le substantif « bouche ». Le remplacement par le terme s'explique toujours par une répugnance à employer un caractère anthropomorphique pour décrire une action divine. Il y a une très nette accentuation de la transcendance divine, qui interdit tout rapprochement pouvant entraîner une confusion entre Dieu et l'homme. Nous avons déjà souligné, en 9a, que le Seigneur ne s'exprime pas. L'expression « me voici » ne figure pas dans le texte araméen.

La deuxième personne du singulier revêt toujours un sens collectif et désigne le peuple dans son ensemble.

## 3. Interprétation élémentaire.

Dans ces deux versets conclusifs, seul le Seigneur s'exprime (emploi de la forme suffixée 1cs, ma sainteté). Il s'adresse directement au peuple qui reste passif. Il énonce ce qui attend le peuple, si ce dernier respecte ses injonctions relatives au respect du sabbat. A la différence des versets précédents, l'accent est mis sur l'aspect cultuel.

En ce qui concerne le verset 13, l'expression « faire revenir son pied » reprend la perspective du cheminement, initiée avec le verbe הלך (verset 8), et poursuivie avec le verbe נחה (verset 11) et le substantif נְחִיבָה (verset 12). Le déplacement reste une constante et se poursuit en 13c avec l'expression מַעֲשׂוֹת דְרָכָיָהּ et en 14a avec le verbe רכב.<sup>744</sup>

Le mouvement est aussi à mettre en lien avec une conception spatiale. Dans les versets 11 à 12, il est question de lieux arides, d'un jardin, de mur. Koole met en relation cet aspect des choses avec l'idée du sabbat comme un espace saint, que les pieds ne doivent pas fouler. On retrouve cette idée d'espace saint en Ex 3,5, lorsque Moïse est prévenu par le Seigneur de « retirer ses sandales car le lieu où il se tient est une terre sainte ».

Une opposition s'exprime entre le verset 5 et le verset 13. Aux pratiques pénitentielles accomplies par le peuple, s'oppose la joie et le plaisir du sabbat. A la fin du verset 13, sont définies les conditions pour l'observance du sabbat. Elles diffèrent complètement de celles qui étaient requises pour obtenir l'attention du Seigneur dans les versets précédents.

---

<sup>744</sup> KOOLE J.L., p.155.

Le verset 14 est en lien avec le verset 4b, mais, là encore, par le biais d'une opposition. Ce n'est plus de la pratique d'un jeûne, qui en reste à des considérations superficielles, dont il est question, mais de l'observance du sabbat qui permet de faire entendre la voix « dans la hauteur »<sup>745</sup>.

Koole s'interroge sur l'expression « les hauteurs de la terre ». S'il écarte l'explication proposée par Calvin qui fait intervenir la topographie des lieux (altitude élevée de la terre d'Israël), il est plus favorable à celle de Brongers qui avance l'hypothèse de la plus grande fertilité des terres d'altitude, sur la base de Gn 46,26, ou encore de Dt 32,13 ; 33,15<sup>746</sup>.

Les « hauteurs de la terre » mentionnées au verset 14 sont parfois envisagées comme une juste compensation des « pertes » liées à l'observance du sabbat, dont le respect strict est exigé au verset 13<sup>747</sup>. Il peut alors être question de la grande fertilité de la terre. Cependant cette interprétation présente des limites. Son principal inconvénient est de ne pas tenir compte du verbe « chevaucher ».

En ce qui concerne la « polarité » entre le Seigneur et la terre, le parallélisme de construction basé sur la préposition  $\text{לְ}$  peut être considéré comme un moyen d'exprimer la réciprocité de la promesse<sup>748</sup>. En revanche, cette interprétation ne s'applique ni à la Vulgate, ni au Targum. À côté de la figure de style reproduite par le rédacteur alexandrin, il peut s'agir d'une intention théologique de l'auteur, non reprise par Jérôme ou le rédacteur targumique.

En ce qui concerne la notion d'héritage, Israël est présenté comme l'héritage du Seigneur à plusieurs reprises dans le corpus isaïen. Ici c'est de l'héritage promis à Jacob dont il est question. Le peuple est alors héritier du Seigneur.

Enfin, le verset 14 est à relier avec Is 57,13, qui mentionne la terre promise.

#### 4. Synthèse globale.

Les versets 13 et 14 constituent la conclusion du chapitre 58. Après la demande faite au prophète qui doit « enfler » sa voix pour annoncer au peuple ses transgressions (verset 1), après l'exposé didactique autour de la question et du sens réel du jeûne et des autres pratiques pénitentielles (versets 2 à 7), après les promesses de salut (versets 8 à 12), les versets 13 et 14 reviennent sur la pratique cultuelle, en mettant l'accent sur le sabbat. Le peuple, restauré dans sa dignité de peuple de Dieu, a désormais part à l'héritage de Jacob. Le substantif « père » met en relief la filiation (biologique ou adoptive). Il est possible de faire un lien avec le verset 12 dans lequel figure l'expression « de génération en génération ».

Le jeûne, déconnecté de l'assistance envers le prochain, pratiqué de façon « automatique », s'efface au profit du sabbat, jour saint, consacré à Dieu seul. Il est possible de voir dans ces versets une addition tardive, dans la mesure où il est question de la mise en relief des pratiques cultuelles. L'oracle conclusif exprime les paroles définitives prononcées par le Seigneur. Le prophète s'efface devant la parole du Seigneur.

---

<sup>745</sup> Ibid, p.159.

<sup>746</sup> Ibid, p.159.

<sup>747</sup> Ibid, p.159.

<sup>748</sup> Ibid, p.159.

L'emploi de la deuxième personne (2s) intéresse toujours l'aspect collectif et désigne le peuple dans son ensemble.

Comme dans les autres versets de ce chapitre, il existe des termes rares dans chacun des témoins textuels. Les jeux de mots retrouvés dans le texte hébreu n'apparaissent pas dans les autres textes. Des différences intéressent le plan syntaxique, le plan lexical et également l'aspect théologique.

Sur le plan de la syntaxe, 1QIs<sup>a</sup> apparaît plus structuré au verset 14, avec le recours à la troisième personne (3s), alors que 1QIs<sup>b</sup> hésite entre troisième et première personne. Le rédacteur alexandrin se distingue toujours par une originalité rédactionnelle, avec notamment l'introduction de figures de style. Dans les deux derniers versets, il en introduit deux. La première, basée sur la répétition de l'expression τὸν πόδα σου, crée une inclusion au niveau du seul verset 13. La seconde permet un parallélisme entre les derniers stiques des versets 13 et 14, avec une inclusion basée sur le substantif στόμα.

Tous les témoins textuels comportent une rupture introduite par la particule introductive de l'oracle. La conjonction de coordination « et » est remplacée par une autre particule.

L'étude des champs lexicaux met en évidence la reprise du vocabulaire des versets précédents. Une différence avec les autres témoins textuels intervient au niveau de la LXX, avec l'absence de la notion de glorification du sabbat. Le recours à deux substantifs distincts pour traduire une même réalité se retrouve aussi dans les versets conclusifs. C'est le cas en ce qui concerne l'expression de la notion de « hauteur ». Le verset 4 comporte un terme, employé au singulier pour désigner le lieu où se tient le Seigneur, différent de celui retenu au verset 14, utilisé au pluriel avec une dimension topologique. Comme au verset 4 où il faisait appel à la notion de « cri », le rédacteur alexandrin écarte l'idée de hauteur au profit des « biens de la terre ».

En ce qui concerne l'aspect théologique, le texte hébreu, en accord avec la Vulgate et le Targum retient le singulier pour désigner le sabbat. La LXX fait appel au pluriel, qui évoque la notion de répétition. Le rédacteur alexandrin met alors l'accent sur l'aspect du mémorial. Le peuple doit faire mémoire du sabbat.

Le Targum se distingue notamment au niveau du verset 14. Le rédacteur targumique, fidèle à sa ligne rédactionnelle, ne retient pas l'aspect anthropomorphique lorsqu'il évoque le Seigneur. Pas plus que Dieu ne disait « me voici » au verset 9, le Seigneur ne possède une bouche. C'est un terme différent qui est retenu, celui de מִיִּמְרָא (parole).



## Conclusion.

L'étude de six témoins textuels (TM, IQIs<sup>a</sup>, LXX, traditions textuelles de la Vetus latina, Vulgate et Targum) du chapitre 58 du Livre d'Isaïe, nous a permis de mettre en évidence des différences, qui intéressent aussi bien l'aspect statistique que les champs syntaxique, lexical et théologique.

### 1. A propos de l'analyse statistique.

L'analyse statistique, avec ses limites, permet notamment de mettre en évidence les ajouts du rédacteur targumique. Ce dernier ne se tient pas à une traduction littérale du texte, mais introduit des éléments de nature explicative qui lui sont personnels.

Les éléments propres à l'analyse statistique sont résumés dans les tableaux suivants, en fonction de la nature des termes, en mettant particulièrement l'accent sur les substantifs et les verbes.

	Mots			
	texte hébreu (TM)	LXX	Vulgate	Targum
vs 1	13	27	19	15
vs 2	21	30	31	28
vs 3	16	31	23	23
vs 4	13	22	23	15
vs 5	20	30	31	27
vs 6	16	25	23	23
vs 7	15	26	21	18
vs 8	13	25	22	15
vs 9	15	23	25	20
vs 10	11	26	20	13
vs 11	17	46	27	23
vs 12	15	25	19	16
vs 13	21	44	36	23
vs 14	15	28	22	18
total	221	408	342	277

Le Targum présente vingt-cinq pour cent de mots en plus, par rapport au texte hébreu.

	Substantifs				Verbes			
	texte hébreu (TM)	LXX	Vulgate	Targum	texte hébreu (TM)	LXX	Vulgate	Targum
vs 1	8	8	7	10	4	4	4	4
vs 2	12	10	10	12	6	8	8	9
vs 3	5	5	5	6	6	7	6	8
vs 4	7	5	6	7	4	4	4	4
vs 5	12	9	11	11	6	5	6	7
vs 6	6	8	5	8	7	7	7	9
vs 7	4	3	3	4	5	6	6	7
total	54	48	47	58	38	41	41	48

	Substantifs				Verbes			
	texte hébreu (TM)	LXX	Vulgate	Targum	texte hébreu (TM)	LXX	Vulgate	Targum
vs 8	6	5	5	7	4	4	4	4
vs 9	4	5	3	9	7	6	10	6
vs 10	6	7	6	6	4	5	5	6
vs 11	7	10	9	14	5	10	5	6
vs 12	7	7	9	7	6	4	3	6
total	30	34	32	43	26	29	27	28

	Substantifs				Verbes			
	texte hébreu (TM)	LXX	Vulgate	Targum	texte hébreu (TM)	LXX	Vulgate	Targum
vs 13	10	11	9	12	8	5	7	8
vs 14	8	7	7	9	4	5	4	4
total	18	18	16	21	12	10	11	12

	Substantifs				Verbes			
	texte hébreu (TM)	LXX	Vulgate	Targum	texte hébreu (TM)	LXX	Vulgate	Targum
total	102	100	95	122	76	80	79	88

Les différences portant sur le nombre des substantifs s'expliquent par le fait que des substantifs du texte hébreu sont traduits par des adjectifs ou des adjectifs substantivés dans les « textes cibles » (LXX et Vulgate). Le Targum comporte, quant à lui, des substantifs supplémentaires comme, par exemple, les substantifs « prophète », « yeux »...

L'approche statistique permet de donner un aperçu de la variété du vocabulaire et atteste aussi de la spécificité d'un chapitre ou d'une péripécie. Dans le cas du chapitre 58, soixante-cinq substantifs différents interviennent dans le texte hébreu, pour un nombre de substantifs qui atteint cent-deux.

Parmi ces substantifs, certains appartiennent au vocabulaire courant et ne présentent pas d'intérêt pour caractériser le texte. Figure au nombre de ces substantifs le mot « jour », avec sept occurrences. En revanche, le caractère discriminant du substantif « jeûne » avec quatre occurrences est indéniable. S'y ajoute encore le verbe « jeûner », qui intervient à trois reprises. En effet, à l'exception d'Is 1,13, seul le chapitre 58 traite de ce thème dans le corpus isaïen.

Autre substantif présentant un caractère discriminant, le substantif מוֹטָה. Habituellement traduit par « joug », il constitue un hapax isaïen. Les trois seules occurrences du terme se retrouvent au niveau du chapitre 58. La rareté du substantif explique les difficultés rencontrées par les traducteurs. Chaque occurrence fait l'objet d'une traduction différente, tant au niveau de la LXX que de la Vulgate.

Autre élément important, le sens multiple de divers substantifs hébreux, qui font alors l'objet d'une traduction différente dans les textes cibles. Au nombre de ces substantifs, appartiennent le mot חָפֵץ, employé à trois reprises, ou encore le substantif נִפְשׁ, avec cinq occurrences.

La simplification<sup>749</sup> du vocabulaire, propre à la LXX, se traduit par l'emploi d'un même substantif, alors que le texte hébreu, souvent suivi par la Vulgate, fait appel à deux termes différents pour traduire une même réalité. C'est par exemple le cas pour la désignation du peuple, avec l'emploi du seul substantif *λαός* (versets 1 et 2).

## 2. A propos de la syntaxe.

Le premier verset, constitué de brèves propositions indépendantes, ne présente pas de différences en termes de syntaxe. La formulation de l'ordre intimé au prophète fait appel à l'impératif.

Au verset 2, tous les témoins textuels reprennent l'inclusion créée par le rédacteur du texte hébreu sur le verbe *יָפַח* (désirer), à l'exception de la tradition E de la *Vetus latina* qui retient deux verbes différents, *desidero* et *concupisco*.

A la différence des autres témoins textuels, la LXX ne reprend pas la rhétorique du texte hébreu au niveau des versets 5 à 7. En effet, les particules interrogatives introductives des versets sont judicieusement choisies par le rédacteur hébreu pour induire des réponses soit négatives, soit positives. Le rédacteur alexandrin supprime cet aspect et se contente d'une simple formulation négative<sup>750</sup>.

Au niveau du verset 12, les textes sémitiques révèlent la même formulation avec l'alternance des personnes (3p/2s/3p), entretenant l'ambiguïté sur l'identité des personnages. Ainsi, ils rebâtiront de toi/tu relèveras les fondations/ils t'appelleront. Si la Vulgate est en accord avec le texte hébreu sur le premier stique du verset (3p/2s), elle s'en écarte pour rejoindre la LXX sur le second (2s).

Au verset 6, 1QIs<sup>a</sup> apparaît plus structuré que le TM, en faisant appel au pronom relatif *אשר*. De la même manière, au verset 14, 1QIs<sup>a</sup> montre une plus grande cohérence avec le recours à la troisième personne (3s), alors que 1QIs<sup>b</sup> hésite entre troisième (3s) et première personne (1s).

La présence de syntagmes caractérise la LXX et le Targum. Le rédacteur alexandrin fait appel aux syntagmes *λέγοντες* (verset 3)<sup>751</sup> et *λέγει κύριος* (verset 6). Le rédacteur targumique introduit également deux syntagmes *אֲמַרְךָ* et *אֲמַר אֱלֹהִים* (verset 3).

Nous avons mis en évidence l'originalité rédactionnelle du traducteur alexandrin, avec notamment l'introduction de figures de style<sup>752</sup>. Au verset 1, la LXX fait appel à deux verbes préfixés (*ἀναβοάω* et *ἀναγγέλλω*) et introduit ainsi un parallélisme structural. Au verset 2, il existe une correspondance entre les verbes *γνώναί* et *ἐγγίζειν*, employés à l'infinitif. Au

---

<sup>749</sup> Parois, lorsque les deux termes sont proches, la simplification se traduit par l'utilisation d'un seul terme. Van der Vorm-Croughs reprend à Polak et Marquis le terme de « condensation », pour qualifier la traduction de deux synonymes par un seul terme. La condensation correspond alors à l'omission délibérée de mots faisant l'objet d'une redondance. (VAN DER VORM-CROUGHS, p.187)

<sup>750</sup> οὐ ταύτην τὴν νηστείαν ἐξελεξάμην.

<sup>751</sup> Le syntagme *λέγοντες* se retrouve également en Is 22,13 ; 26,1.

<sup>752</sup> Van der Vorm-Croughs mentionne l'adaptation de la rhétorique à la composition littéraire, au cours de la période hellénistique. Cela se traduit par une « ornementation » du texte dont un objectif est de le rendre plus vivant. Un mot peut alors prendre une signification autre que son sens propre. Les figures de styles telles que la répétition, le parallélisme, l'asyndète et l'ellipse trouvent leur place. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.218)

verset 6, le traducteur grec joue sur la parenté linguistique des verbes (verbe simple λύω et verbe préfixé διαλύω) pour créer un crescendo. Toujours au verset 6, l'introduction de l'adjectif ἄδικος lui permet de créer une inclusion. Le verset 10 reprend le substantif ἄρτος, présent au verset 7. Au verset 12a, intervient un parallélisme structural avec la reprise de l'adjectif αἰώνιος. La répétition de l'expression τὸν πόδα σου crée une nouvelle inclusion au verset 13. Toujours au niveau du même verset, l'introduction du substantif στόμα, permet l'introduction d'un jeu d'opposition entre les paroles de colère qui sortent de la bouche de l'homme et les paroles qui sortent de la bouche du Seigneur (parallélisme entre les derniers stiques des versets). Il existe encore une inclusion, plus large, entre les versets 2 et 11, objectivée par l'emploi du verbe ἐπιθυμέω<sup>753</sup>. En revanche, il y a perte du parallélisme structural entre les versets 6 et 9, basé sur la reprise de l'expression מוֹטֵה שְׁלַח dans le texte hébreu.

Le rédacteur de la Vulgate introduit un crescendo sur la réalité lumineuse avec l'emploi de trois substantifs différents pour traduire la réalité du salut. Il fait appel à *lumen* (verset 8) et à *lux* et *meridies* (verset 10). Cependant, Jérôme, à la différence du rédacteur alexandrin, se montre particulièrement respectueux des tournures hébraïques.

Le rédacteur targumique apprécie, comme le rédacteur alexandrin les figures de style. C'est le cas au niveau du verset 9a et du verset 11 (alternance נפש / גוף / נפש). Il crée aussi une inclusion entre les versets 2 et 12 avec la reprise du substantif אורח.

L'emploi de la deuxième personne du singulier permet la désignation collective du peuple dans son ensemble. Lorsque Dieu s'adresse à son peuple, il l'interpelle en utilisant soit la seconde personne du pluriel, soit la seconde personne du singulier. La deuxième personne du pluriel intervient au niveau des versets 3 et 4. Le verset 5 fait intervenir la deuxième personne du singulier. Au niveau du verset 6, le texte hébreu et le Targum reviennent à la deuxième personne du pluriel, alors que la LXX et la Vulgate conservent la deuxième personne du singulier, favorisant ainsi une plus grande cohérence du texte. Le verset 7 fait appel à la deuxième personne du singulier, quel que soit le témoin textuel. Les versets 8 à 14 retiennent la deuxième personne du singulier.

Enfin, l'aspect explicatif du Targum se traduit par l'ajout de substantifs qui permettent l'introduction de champs lexicaux différents, tels que la crainte du Seigneur au verset 1 ou encore la loi au verset 12. Le rédacteur targumique met l'accent sur le dialogue entre le prophète et le peuple.

### 3. A propos des champs lexicaux.

Nous avons vu que le chapitre 58 du Livre d'Isaïe intéresse différents champs lexicaux, qui traversent l'ensemble du chapitre. Les versets se répondent les uns aux autres par la reprise de termes ou le recours à des verbes et/ou des substantifs appartenant aux mêmes champs lexicaux.

Les substantifs sont judicieusement choisis au niveau de chaque témoin textuel. Des différences existent. Des mots courants, comme « peuple », « dieu », « chemin » font l'objet

<sup>753</sup> A propos des inclusions, Vorm-Craugh's souligne que non seulement le rédacteur alexandrin reconnaît cette figure de style dans le texte hébreu, mais qu'il en introduit parfois de nouvelles dans son texte. (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.222)

d'un choix réfléchi en fonction des parties du texte, et présentent un impact théologique fort. Nous récapitulons les principales différences en envisageant successivement les acteurs de la scène, la double désignation d'une même réalité, la traduction des termes hébreux présentant des sens multiples, les équivalences rares pour terminer par les ajouts et les omissions.

### 3.1. Les acteurs de la scène.

Le texte met en lumière non pas une simple relation entre Dieu et le peuple qui va être restaurée, mais bien une relation à trois. Cet aspect fait l'objet d'une intéressante description sous la plume d'A. Wénin<sup>754</sup>.

Les acteurs de la scène sont représentés par le Seigneur, le peuple et le prophète.

La dénomination divine fait l'objet d'un soin particulier dans le texte hébreu. Une cohérence s'exprime avec l'utilisation d'un mot générique (אלהים) pour désigner non plus le Dieu d'Israël, mais un dieu parmi d'autres, une divinité païenne au niveau du verset 2. La même observation intervient pour le texte de la Vulgate avec l'emploi du substantif *deus*. A partir du verset 5, on observe un changement de terme. Dans le texte hébreu, le mot אלהים est remplacé par le tétragramme יהוה. La traduction de Jérôme est en accord avec l'hébreu, avec l'emploi du substantif *Dominus*. La LXX s'écarte de cette stratégie avec une alternance dans les termes. Le substantif θεός intervient à six reprises. Le mot « Dieu » est absent du verset 5, pour apparaître au verset 6, dans un syntagme visant à améliorer la compréhension du texte, avec l'emploi du mot κύριος. Ce terme ne sera repris qu'en Is 58,14. En effet, en Is 58,8.9.11.13, on retrouve l'emploi de θεός. La théologie du texte de la LXX apparaît peut-être alors un peu moins claire. En effet, si θεός correspond à un terme générique, son emploi dans la troisième partie du texte s'explique plus difficilement<sup>755</sup>. Cependant, la présence du pronom possessif, notamment au verset 13 permet d'identifier le Dieu d'Israël, par sa proximité marquée avec son peuple. Les nuances présentes dans les désignations divines hébraïques ne trouvent pas d'équivalents stricts, que ce soit dans le texte de la LXX ou dans la Vulgate. La notion de proximité contenue dans le tétragramme est absente. Cette situation est bien mise en évidence au verset 9, avec l'introduction du verbe πάρειμι pour la LXX et du verbe *adsum* pour la Vulgate. La répartition des termes au niveau du Targum correspond à celle du texte hébreu, à l'exception de la seconde occurrence du verset 2. En effet, le rédacteur targumique introduit la notion de crainte (דחלה), comme le fait le texte hébreu en Is 11,2. Cette crainte n'est pas synonyme de terreur ou de peur, mais elle traduit le respect pour le Seigneur. Dans ce contexte, l'emploi du tétragramme s'impose<sup>756</sup>.

Le substantif « peuple » se retrouve à deux reprises, au niveau du verset introductif et au niveau du verset 2. Si les traducteurs de la LXX optent pour la répétition du même terme,

---

<sup>754</sup> En somme, ce que cet oracle met en lumière, c'est que la vraie « religion », celle qui relie l'être humain à Dieu dans une véritable relation d'alliance dont la foi est le ciment, ce n'est pas une relation à deux termes : Dieu et le croyant (peuple ou individu). Il existe un troisième terme qu'Israël a tendance à oublier ou même à mépriser, mais dont le Seigneur se fait solidaire : la victime de l'injustice. Et ce troisième terme est le lieu où se révèle la vérité de la foi que le peuple proclame ou exprime. Impossible d'être proche de Dieu si l'on ne vit pas cette fraternité qui rend solidaire des exclus comme en est solidaire Dieu lui-même. (WENIN A., *L'homme biblique*, p.211.)

<sup>755</sup> Cependant, l'emploi de ce nom dans les contextes bibliques le charge de connotations personnelles (les relations de Dieu avec les hommes), comme on le voit dès les premiers commentaires et dans les usages des chrétiens, lorsqu'ils opposeront leur Dieu, le Dieu de la Bible, à celui des Grecs. (*La Bible d'Alexandrie, La Genèse*, p.51.)

<sup>756</sup> En Is 11,2, c'est bien le tétragramme qui est utilisé dans le texte hébreu, comme dans le Targum.

Jérôme retient, comme le texte hébreu, deux termes différents. S'exprime alors une signification théologique forte. Le premier mot évoque le peuple de Dieu (עַם pour l'hébreu et *populus* pour le latin). Pour lever toute équivoque, il est utilisé avec une formulation spécifique (terminaison suffixe *ls* pour l'hébreu et pronom possessif *gls* pour le latin). La notion de vassalité s'exprime alors clairement. Quant au second terme (גֵּוֹרָם pour l'hébreu, *gens* pour le latin), il peut être qualifié de « générique », s'appliquant ainsi à n'importe quel peuple de la terre, mais plus au peuple de Dieu. Le texte de la LXX atténue cette distinction. S'il est toujours question de vassalité avec l'emploi du pronom possessif *gls* au verset 1, la répétition du même mot (λαός) pour désigner le peuple de Dieu fidèle à l'alliance et le peuple ayant commis la transgression au verset 2, minimise la différence. Le Targum est en accord avec la LXX, sur le choix d'un seul et même substantif pour désigner le peuple.

Après les différences observées dans la présentation des termes qui permettent de désigner la divinité et le peuple, des divergences s'expriment aussi dans la manière dont sont décrits les agissements divins. A l'exception du Targum, les différents témoins textuels font appel à des caractéristiques anthropomorphiques, lorsqu'il est question de rendre compte des interventions divines ou de la façon dont le Seigneur perçoit les agissements humains. Les mêmes mots sont indifféremment utilisés pour parler de Dieu et de l'homme. Ainsi, le Seigneur voit (verset 3), répond (verset 9), conduit (verset 11) son peuple. Il possède une bouche (verset 14). La LXX oppose même la bouche de l'homme à la bouche du Seigneur, avec l'emploi du même substantif στόμα.

En ce qui concerne le Targum, le traducteur exclut toute idée d'« inconnissance divine ». Il n'est pas question que le Seigneur, omniscient, puisse ignorer les faits et gestes du peuple. Ainsi au verset 3, n'emploie-t-il pas les verbes voir et connaître à la forme négative, mais opte résolument pour une formulation positive.

Une demande adressée au Seigneur prend un caractère particulier et requiert un vocabulaire adapté. Le rédacteur targumique fait donc appel au verbe צָלַי (prier), alors que les autres témoins textuels retiennent un vocabulaire plus neutre. Le rédacteur alexandrin privilégie le verbe βοάω et ne fait pas appel à προσεύχομαι. Le verbe hébreu correspondant serait פָּלַל. Le latin ferait appel au verbe *oro*<sup>757</sup>. Dans le même ordre d'idées, Le Seigneur ne s'exprime pas. L'expression « me voici » ne figure pas dans le texte.

Enfin, la dimension verticale qui manifeste la spécificité de la relation entre Dieu et le peuple disparaît de la LXX. Le rédacteur alexandrin ne fait pas intervenir la notion de hauteur, pour situer le lieu où se tient le Seigneur.

A côté des substantifs désignant la divinité et le peuple, intervient aussi la désignation de l'homme. Le substantif figure une seule fois dans le chapitre 58, au verset 5. Le texte hébreu fait appel à אָדָם, que le texte grec rend par ἄνθρωπος et la Vulgate par *homo*. Le Targum s'écarte des autres témoins textuels en retenant אִנְשָׁא (personne). Si le substantif retenu par Jérôme conserve le sens du terme hébreu (relation avec la terre, l'humus), cet aspect est absent du mot grec. En revanche, les traditions textuelles K et O de la Vetus latina font appel à *homo*. Les traditions E et X omettent le substantif, remplacé par le pronom *quis* (quelqu'un) dans la tradition X. Cette traduction se révèle alors plus proche du Targum.

---

<sup>757</sup> Cf par exemple Is 37,15.

Un autre « personnage » intervient dans le « drame » qui se joue entre Dieu et son peuple. Il est représenté par la figure du prophète. L'opacité, l'épaisseur, qui rend la communication directe impossible avec le Seigneur, nécessite l'intervention d'un médiateur, rôle dévolu au prophète. Sa présence, accentuée au verset 1, s'atténue jusqu'à disparaître au verset 14, où le prophète n'est plus que la « bouche » du Seigneur. Encore faut-il nuancer ces propos, qui ne s'appliquent pas dans le cas du Targum. Nous avons souligné la répugnance du rédacteur targumique à utiliser des caractères anthropomorphiques, lorsqu'il est question de la divinité. Le vocabulaire diffère, lorsqu'il est question de s'exprimer à propos de Dieu ou de ses actes. Ainsi au verset 14, n'est-il pas question de la « bouche » du seigneur, mais de sa « parole », avec le choix du substantif *בְּיַמֶּר*.

Le substantif *נְבִי* (prophète) est introduit à deux reprises (versets 1 et 3) par le traducteur/rédacteur targumique, dans un souci de clarification du texte<sup>758</sup>. Il n'est pas question de communication directe entre le peuple et la divinité. Le Targum ne permet pas d'envisager le dialogue direct. Si Dieu s'adresse directement à un homme, celui-ci ne peut être qu'un prophète, son messager.

### 3.2. La double désignation d'une même réalité.

Si la répétition est fréquente dans le texte hébreu<sup>759</sup>, il est aussi très courant de rencontrer la double désignation. Cette « technique » d'insistance intéresse différents champs lexicaux, tels que celui de la transgression, du salut, de la nourriture... Le vocabulaire de la transgression intervient au niveau du verset 1. Les substantifs employés appartiennent au vocabulaire courant et peuvent être qualifiés de termes « généralistes ». Si la langue hébraïque établit une hiérarchie entre les substantifs utilisés, cette distinction disparaît des autres témoins textuels qui font appel à des termes différents dans d'autres parties du corpus isaïen pour traduire les mêmes mots hébreux. La double désignation permet simplement d'insister sur l'importance de la faute. Il n'est pas possible d'affirmer que le rédacteur du texte hébreu ait voulu mettre en évidence une différence en termes de gravité, mais cela demeure une hypothèse.

Un parallèle peut être envisagé entre la transgression, la faute du peuple, que doit dénoncer sans délai le prophète et la brèche dont il est question au verset 12<sup>760</sup>. Le respect des exigences divines se traduit alors par la capacité de réparation. Là encore, l'unité du texte se renforce.

La désignation du « chemin » fait appel à deux substantifs différents en fonction de la fonction des passages du texte. Au substantif *דֶּרֶךְ*, répondent le substantif *ὁδός* du texte grec et le substantif *via* du texte latin (Is 58,2). Au substantif *נְתִיבָה*, répondent le substantif *τρίβος* du texte grec et le substantif *semita* du texte latin (Is 58,12). Il existe alors une inclusion entre les

---

<sup>758</sup> Le substantif *נְבִי* intervient à soixante-six reprises dans le Targum, contre sept fois pour le mot *נְבִיא* dans le texte hébreu.

<sup>759</sup> Dans la prose biblique, la répétition des mots-clés est en fait un procédé essentiel, jouant un rôle central dans les développements thématiques, sans commune mesure avec le rôle qu'il a dans d'autres traditions narratives. En développant ce procédé, les auteurs hébraïques ont sans doute été stimulés par la structure même de leur langue. Le système de racines trilitères qui caractérise l'hébreu fait en effet apparaître d'une manière constamment transparente le noyau linguistique des verbes et des substantifs, quelque soit la manière dont ils sont conjugués ou déclinés. Les écrivains bibliques peuvent également avoir été influencés par les expressions courantes de l'hébreu, qui tolère beaucoup plus de répétitions que ne le font les langues occidentales. (Alter R., *L'art du récit biblique*, p.129)

<sup>760</sup> En Is 30,13, la faute est d'ailleurs comparée à une brèche dans le texte hébreu.

versets 2 et 12, permettant d'objectiver la distinction entre les voies de circulation humaines et les voies divines. En revanche, le Targum fait appel au même substantif אורח. Ce retour sur le champ lexical du verset 2 peut constituer une première conclusion. La conclusion finale introduit un nouveau thème, représenté par le sabbat, d'institution divine, et opère ainsi un retour sur le champ culturel.

Dans le texte hébreu, la désignation de la hauteur fait appel aux substantifs מרום (verset 4) et בְּמָה (verset 14). Dans le premier cas, la hauteur désigne le lieu où se tient le Seigneur. Dans le second, il est plutôt fait référence à une indication de nature topographique. Si la Vulgate suit le texte hébreu en retenant l'adjectif *excelsus* et le substantif *altitudo*, la LXX ne reprend cette dimension et convertit le texte avec d'un côté l'accent sur le caractère audiophonique (emploi du substantif κραυγή) et de l'autre le caractère « générique » de l'adjectif ἀγαθός. Le Targum retient מרום et תקיף.

La désignation de la réalité lumineuse fait appel à deux substantifs différents dans le texte source, représentés par אור et זְהָרִים. Les différents textes cible reprennent cette double désignation qui met l'accent sur la réalité du salut. La Vulgate se distingue en introduisant un troisième terme.

Dans le même ordre d'idées, la désignation de l'obscurité fait appel à deux substantifs différents, חֹשֶׁךְ et אַפְלָה. En revanche, la LXX, tout comme la Vulgate ne reprennent pas cette double désignation et retiennent un seul terme (respectivement σκοτός et *tenebra*). Le Targum suit le texte source avec les substantifs חשוך et קבל.

Les éléments audiophoniques tiennent une place importante dans le verset introductif du texte. La gravité de l'avertissement est accentuée par l'introduction d'un comparateur représenté par un instrument de musique particulier. Le cor, avec ses sonorités graves, profondes, son rythme syncopé, est parfaitement adapté pour traduire l'intensité dramatique de la situation et l'insistance du Seigneur.

Un changement de terme intervient entre le verset 4 et le verset 1. Il est le seul fait de la traduction de Jérôme. Au substantif *vox* (Is 58,1), se substitue le mot *clamor*. La différence de sens entre les deux termes réside dans l'intensité sonore. On peut envisager alors une intention de Jérôme d'accentuer l'expression de la supplication collective du peuple, par opposition à la voix du prophète, seul pour faire entendre la voix de Dieu. Peut-être y a-t-il aussi une intention théologique. Le prophète, seul, peut se faire entendre du peuple, alors que le peuple, malgré son nombre, ne peut se faire entendre de Dieu. Enfin, il existe une parenté lexicale entre le substantif *clamor* et le verbe *clamo*.

### 3.3. A propos des différents sens des termes hébreux.

Les multiples sens du substantif נִפְשׁ autorisent différentes traductions, adaptées au contexte, et offrent des perspectives théologiques variées. Ces perspectives permettent de mettre l'accent sur l'aspect matériel ou spirituel. Les traducteurs font alors œuvre d'interprètes.

Le substantif חֶפְצִי autorise lui aussi des traductions différentes, allant d'affaire à désir. Le contexte permet de retenir un sens plutôt qu'un autre. Cependant, chaque traducteur fait aussi œuvre d'interprète et subit l'influence de son milieu. Ainsi la traduction par « affaire » est

plus neutre que la traduction par « volonté ». L'équivalence la plus fréquente n'est pas forcément la plus adaptée et ne reflète pas forcément l'orientation théologique recherchée par le rédacteur du texte source.

#### 4. A propos des équivalences rares.

Le texte intègre des différences en termes de vocabulaire. Des difficultés de traduction s'objectivent au travers du choix de termes rares, parfois inusités dans l'un ou l'autre des témoins textuels. Le texte source hébreu contient déjà des termes rares, inhabituels tels que מוֹטָה, אֲנָמוֹן. Cette particularité se traduit par la présence d'équivalences uniques et/ou rares, rassemblées dans le tableau suivant.

	Texte hébreu		LXX		Vulgate	
v1a	קרא	appeler	ἀναβοάω	crier	clamo	crier
	גֵּרוֹן	gorge	ἰσχύς	force	-	
v2	חפץ	prendre plaisir, désirer	ἐπιθυμέω	désirer	volo	vouloir
v3b	חפץ	affaire	θέλημα	volonté	voluntas	volonté
	עֶצֶב	ouvrier	ὑποχέριος	dépendants au pouvoir de	debitor	débiteur
	נגש	opprimer	ὑποτύσσω	aiguillonner éperonner	repeto	poursuivre de nouveau
v4a	מוֹצָה	querelle	μάχη	bataille	contentio	rivalité
v4b	מָרוֹם	hauteur	κραυγή	cri	excelso	hauteur
v5b	רֹאשׁ	tête	τράχηλος	cou	caput	tête
	אֲנָמוֹן	jonc	κρίκος	anneau	circulum	cercle
v6b	חֲרָצְבָה	chaîne	σύνδεσμος	lien	conligatio	lien
	אֲנָהָה	attache, lien	στραγγαλιά	piège	fasciculus	faisceau
	מוֹטָה	joug	συνάλλαγμα	contrat	-	
v6c	מוֹטָה	joug	συγγραφή	contrat	onus	charge
v7a	מְרוֹד	sans foyer	ἄστεγος	sans toit	vagus	vagabond
v8a	כְּשַׁחַר	comme l'aurore	πρόϊμος	de façon précoce	quasi mane	comme au matin
	אֲרוֹכָה	guérison	ἴαμα	guérison	sanis	santé
v8b	אֲסָף	former l'arrière-garde	περιστέλλω	envelopper	colligo	rassembler
v9a	שׁוֹעַ	appeler au secours	λαλέω	appeler	clamo	crier
v9b	מוֹטָה	joug	σύνδεσμος	lien	catena	chaîne
	שֵׁלַח אֶצְבָּע	envoyer le doigt	χειροτονία	acte de tendre la main	digitum extendere	étendre le doigt
	אֲוֹן	mensonge	γογγυσμός	murmure	quod non protest	ce qui n'est pas utile
v10a	פּוֹק	accorder	δίδωμι	donner	effudo	répandre
v11a	נָחָה	conduire, guider	εἰμί	être	do	donner
	צַחְצְחוֹת	lieux arides	-	-	requies	repos
v11b	חֲלִין	fortifier	παιίνω	féconder	libero	délivrer
	רוּהָ	irrigué	μεθύων	inondé	inriguus	irrigué
v11c	מוֹצָא	source	πηγή	source	fons	source

	כזב	décevoir	ἐκλείπω	cesser	<i>deficio</i>	manquer
v12a	קום	relever	εἶμι	être	<i>suscito</i>	élever
v12b	גדר	celui qui répare	οἰκοδόμος	architecte	<i>aedificator</i>	constructeur
	ישב	habiter	παύω	faire disparaître	<i>averto</i>	détourner
v14	ענג	prendre du plaisir	πείθω	avoir confiance	<i>delecto</i>	trouver du plaisir
	בְּקוּמָה	hauteur	ἀγαθός	bien	<i>altitudo</i>	hauteur

Trente-quatre verbes ou substantifs font ainsi l'objet d'équivalences rares. Ces équivalences peuvent être le reflet d'une ignorance du sens exact du terme hébreu, de la recherche d'une originalité rédactionnelle, d'une intention théologique du traducteur, d'un phénomène d'intertextualité, ou encore d'une adaptation du texte pour un public à une époque déterminée et dans un contexte socioculturel particulier. Il est parfois difficile de trancher entre ces différentes options.

L'équivalence unique ἀναβοάω/אָרָק est probablement le reflet de l'originalité rédactionnelle du rédacteur alexandrin, dont nous avons vu qu'il appréciait les figures de style.

Nous avons aussi insisté sur l'équivalence unique entre le substantif יִרְאָה et ἰσχός. Alors qu'il serait logique de trouver les substantifs λάρυγξ ou φάρυγξ, c'est un mot qui a le sens de « force » qui est retenu. Le traducteur grec écarte le recours à un terme anatomique, au profit d'un terme « générique » qui traduit l'effort. En ce qui concerne la Vulgate, le substantif n'est pas traduit. La rareté du substantif hébreu explique peut-être cette omission.

## 5. A propos des ajouts et des omissions.

### Les ajouts.

Si nous avons mis en évidence que les ajouts sont essentiellement le fait du rédacteur targumique, en lien avec le caractère résolument explicatif de son texte, les autres témoins textuels, et notamment la LXX, sont aussi impactés par ce qui relève d'un travail rédactionnel.

### Les ajouts de la LXX.

Nous avons mentionné les syntagmes introduits par le rédacteur alexandrin (λέγοντες, au verset 3 ou encore λέγει κύριος, au verset 6). Il introduit aussi l'adjectif possessif ὑμῶν (g2p) au verset 3. Il fait appel à l'adjectif ταπεινόν au verset 4 et ajoute le pronom personnel (d1s) μοι, repris dans les traditions textuelles de la Vetus latina. Au verset 6, est introduit l'adjectif ἄδικον. En 9b, il introduit le verbe πάρεμι. Pour ce qui est du verset 10, il est le seul à introduire le substantif ἄρτος. Cet ajout montre son excellente connaissance de l'hébreu et s'explique par le sens du substantif ψυχή, qui ne recouvre pas les différents sens du mot hébreu נֶפֶשׁ. Au verset 11, seule la LXX comporte une leçon longue, non reprise par les autres témoins textuels, à l'exception d'une variante de la tradition O de la Vetus latina. Pour le verset 12, le rédacteur alexandrin reprend l'adjectif αἰώνιος et introduit aussi le mot μέσον. Au verset 13, il introduit une seconde fois l'expression τὸν πόδα σου. Dans le même verset, il introduit également l'expression ἐν ὀργῇ ἐκ τοῦ στόματός σου. Au verset 14, la LXX

comporte le pronom démonstratif ταῦτα en finale du verset.<sup>761</sup> Le verbe εἰμί constitue également une addition. Il doit être considéré en lien avec le verbe πέθω, employé au participe parfait actif (nms) (forme périphrastique).

Les ajouts des traditions textuelles de la Vetus latina.

La tradition textuelle X introduit tout un groupe de mots *omnem consignationem iniquam dele* (verset 6). Seule une variante de la tradition O comporte la leçon longue de la LXX, au verset 11.

Les ajouts de la Vulgate.

En 9b, Jérôme introduit les verbes *desino* et *adsum*.

Les ajouts du Targum.

Seul le rédacteur targumique introduit à deux reprises le substantif נבי (versets 1 et 3). Au verset 1, il reprend le substantif קל sous forme suffixée (2ms). Au verset 2, il introduit le substantif דחלה (crainte). Les syntagmes אָמְרִין (verset 3a) et נְבִיאַי אֵימַר לְהוֹן (verset 3c) permettent une transition facilitant la compréhension du texte, comme nous l'avons mentionné dans la synthèse relative à la syntaxe. Au verset 7, est introduit le substantif pluriel עֵין sous forme suffixée (2ms). Au verset 8, est ajouté le substantif מַחַה sous forme suffixée (2ms) « ta blessure ». En ce qui concerne le verset 11, le Targum introduit le substantif שְׁנָה (année). D'autres ajouts interviennent et sont représentés par l'expression « vie d'éternité », le substantif « âme » et une proposition relative (11b). Au verset 12, le rédacteur targumique introduit l'expression לְאֹרֶיחָא (selon la loi). Il introduit le substantif אֹנֶס (oppression), en finale du verset 13. Enfin, au verset 14, il ajoute le substantif פְּרִי (fruit) et l'adverbe בֵּן.

Les omissions.

Si les omissions sont moins fréquentes que les ajouts, elles interviennent cependant dans tous les témoins textuels.

Au verset 7, aucun témoin textuel ne suit 1QIs<sup>a</sup>, qui mentionne le vêtement.

Les omissions de la LXX.

Au verset 5, le rédacteur alexandrin omet « pour le Seigneur ». Il ne reprend pas la figure de style introduite par le rédacteur du texte hébreu, basée sur l'opposition entre l'homme et le Seigneur. En 10b, la LXX ne comporte pas l'article défini devant le substantif μεσημβρία, à la différence du futur TM. Enfin, au verset 13, la LXX omet l'adjectif possessif (gls). Le rédacteur alexandrin mentionne seulement le jour saint. Le participe δεδοξασμένα (glorieux), qui serait l'équivalent du verbe hébreu כִּבֵּד, ne figure pas dans le texte grec. La même remarque peut être faite en ce qui concerne le verbe δοξάζω.

---

<sup>761</sup> Au verset 14, comme au verset 4, le rédacteur alexandrin introduit un « objet » (caractère explicatif de l'addition). L'addition de ταῦτα intervient également en Is 1,20 ; 24,3 (VAN DER VORM-CROUGHS M., p.52).

Les omissions de la Vulgate.

Au verset 1, Jérôme omet la précision « avec la gorge ». Au verset 11a, la Vulgate ne comporte pas la conjonction de coordination *et* en début de verset.

Les omissions du Targum.

Au verset 9a, le Targum ne comporte pas l'expression « me voici ». Au verset 12, le rédacteur targumique ne mentionne pas le « réparateur de brèche ».

6. A propos des perspectives théologiques.

Différentes perspectives théologiques, propres à chaque tradition textuelle, interviennent au niveau de ce chapitre. Elles intéressent la relation entre l'homme et la divinité, la rhétorique théologique.

La rhétorique du texte hébreu.

La rhétorique théologique s'exprime au niveau des versets 5 à 7. Elle se traduit par le recours à des adverbes interrogatifs qui induisent des réponses soit positives, soit négatives.

Les substitutions de la LXX.

L'absence de la référence à la hauteur, remplacée par le cri au verset 4, possède un retentissement théologique. Elle conduit à la disparition de la dimension verticale qui caractérise la relation du Seigneur avec son peuple. Or, la réciprocité de la relation entre l'homme et le Seigneur n'implique pas une symétrie parfaite. Dieu se situe « dans la hauteur » et l'homme demeure sur la terre. La subordination du peuple, qui se manifeste aussi par la situation spatiale de Dieu dans le texte hébreu, disparaît.

Le rédacteur alexandrin ne reprend pas la rhétorique théologique du texte hébreu et supprime la formulation interrogative. L'aspect didactique est ainsi fortement atténué.

L'introduction du substantif στόμα révèle une intention théologique en accentuant l'opposition entre les paroles (de colère) qui sortent de la bouche de l'homme et la parole qui fait autorité et provient de la bouche du Seigneur.

Les traditions textuelles de la Vetus latina.

Les traditions textuelles de la Vetus latina modifient parfois les perspectives de la LXX.

Ainsi, au verset 1, la variante de la tradition textuelle K introduit une perspective théologique qui lui est propre, visant à intensifier la responsabilité du peuple, avec l'introduction de l'adjectif possessif *tuae* pour désigner le peuple du prophète (référence probable à la geste exodale).

La référence à « celui qui est humble » est absente de la tradition textuelle X. Il existe aussi un changement de perspective avec les traditions textuelles K et E qui introduisent la notion de proximité avec « celui qui est proche » *proximum* ou « ceux qui sont proches » *proximos*.

La Vulgate.

La Vulgate reprend la rhétorique théologique du texte hébreu au niveau des versets 5 et 6, avec l'emploi de *numquid* et de *nonne hoc*.

Au verset 4, Jérôme introduit un changement par rapport au verset 1, en retenant le substantif *clamor* à la place de *vox*. Lorsque s'exprime le prophète, c'est le substantif *vox* qui est employé (verset 1). En revanche, lorsqu'il est question du cri du peuple, Jérôme fait appel à *clamor*. Ce substantif évoque un cri qui enflé, s'intensifie, devient de plus en plus puissant lorsque toutes les voix se rejoignent, sont à l'unisson, pour se faire entendre de Dieu.

L'expression « les liens d'impiété », utilisée par Jérôme au verset 6, sous-entend que ces liens sont de nature à empêcher la relation avec Dieu, l'impiété traduisant une attitude condamnable vis-à-vis de la divinité. Ces liens faussent alors la relation entre Dieu et le peuple.

Au verset 10, Jérôme privilégie la dimension spirituelle, en ne prenant pas en compte le sens de nourriture du substantif נֶפֶשׁ.

Tout comme le rédacteur alexandrin, même si la fréquence est nettement moindre, Jérôme opère des substitutions par rapport à sa source textuelle hébraïque. C'est notamment le cas au verset 11, avec la « conversion » des lieux arides en repos.

Le cas particulier du rédacteur targumique.

Le Targum introduit des notions ou des thèmes absents des autres témoins textuels. Ces thèmes sont souvent liés à une perspective théologique.

Seul le rédacteur targumique introduit la notion de « crainte » du Seigneur, une crainte qui n'est pas synonyme de terreur, mais une crainte révérencieuse. Ce qui constitue une addition au niveau du chapitre 58 n'est pas une spécificité du Targum, dans la mesure où la crainte est associée à la connaissance du Seigneur dans le texte hébreu en Is 11,2. Dans le même ordre d'idées, au verset 9, le rédacteur targumique substitue le verbe « prier » au verbe générique קרא « demander ». Il introduit aussi le substantif « prière ». Il met ainsi l'accent sur la déférence attendue lorsqu'il est question de Dieu où que l'on s'adresse à lui.

Au verset 3, le rédacteur targumique recourt à une formulation personnelle. L'omniscience divine étant, par nature, incompatible avec le fait que le Seigneur puisse ignorer les faits et gestes de l'homme, il opte pour une tournure positive. L'attitude énigmatique de Dieu, son apparente inaction, son silence incompréhensible devant les rites pénitentiels répétés, déconcerte le peuple. Or Dieu ne peut qu'ignorer délibérément les agissements humains. S'il refuse de les prendre en considération, c'est qu'ils ne sont pas ajustés à ses exigences. Il semble alors se désintéresser de l'homme. Enfin, pour mettre l'accent sur la distinction entre Dieu et l'homme, le rédacteur targumique évite tout recours à des « attributs » humains lorsqu'il est question de Dieu.

Toujours au verset 3, il introduit la notion d'obstacle, avec le substantif תקלה. Il fait ainsi porter l'accent sur ce qui empêche l'homme de parvenir à la proximité divine.

Comme Jérôme, le rédacteur targumique reprend la rhétorique théologique du texte hébreu.

Au verset 6, le Targum reprend le substantif **דִּין**, employé au verset 2. L'accent est alors mis sur l'opposition entre jugements divins et jugements humains, ces derniers se caractérisant par une perversion, une fausseté qui doit être dénoncée pour que soit rétablie la relation avec le Seigneur. Au travers d'un certain formalisme juridique, s'exprime, sans équivoque, la différence entre la vérité divine et la perversité humaine.

Au verset 7, c'est l'introduction du substantif **עֵין** qui attire l'attention. Les yeux constituent un attribut humain par excellence. Si le peuple s'attend à ce que ses pratiques pénitentielles soient considérées avec bienveillance par la divinité, il doit impérativement ne pas détourner son regard de ceux, proches de lui, qui sont dans la détresse. Il s'agit clairement d'une réponse au verset 3.

Au verset 11, la promesse de salut fait intervenir la notion de vie éternelle. Le rédacteur targumique suit une ligne théologique résolument différente de celle des autres témoins textuels, qui intéresse la résurrection.

Au verset 12, la reprise du substantif **אֹרֶחַ** qui figure au verset 2, permet de mettre l'accent sur le chemin de vie, le chemin qui est celui de la rectitude. Le texte fait aussi explicitement référence à la loi.

Enfin, au verset 14, le rédacteur targumique remplace l'expression « la bouche du Seigneur » par « la Parole du Seigneur ». Il fait pour cela appel à un terme différent de celui utilisé au verset 13, pour désigner la parole du peuple. Ainsi, remplace-t-il le substantif **מִילָה** par le mot **מִימַר**. Cette dernière substitution s'inscrit parfaitement dans sa perspective rédactionnelle, qui consiste à utiliser un vocabulaire permettant de différencier les réalités divines des réalités humaines.

Après les points énumérés ci-dessus, nous revenons brièvement sur l'histoire du texte.

## 7. A propos de l'histoire du texte.

Les différents témoins textuels illustrent aussi l'histoire du texte. La traduction et l'interprétation subissent l'influence du milieu socio-culturel dans lequel évolue le traducteur, mais aussi du contexte économique. On n'écrit pas de la même manière selon que l'on se situe dans une période florissante, propice au développement d'échanges commerciaux et/ou artistiques ou selon que l'on est confronté à la menace constante d'envahisseurs étrangers. La rédaction de la LXX intervient probablement II<sup>e</sup> siècle avant notre ère<sup>762</sup>. Il s'agit d'une période de prospérité, favorable aux échanges tant commerciaux que culturels et artistiques. Elle reflète l'influence du milieu urbain alexandrin<sup>763</sup>. Il n'est pas question de conflit immédiat. Ainsi, la notion de « contrat », évocatrice d'un formalisme juridique, est propre à la LXX. En revanche, ce n'est pas le cas de la période de rédaction du texte hébreu (à partir du VI<sup>e</sup> siècle avant J.C. ?), où la menace étrangère est omniprésente. La notion de joug, qui évoque plutôt une société rurale, agricole, traduit une oppression qui peut être le fait de puissances étrangères. Mimouni souligne la dépression démographique et l'indigence de la

<sup>762</sup> Pour un tableau exhaustif de la situation de la Diaspora égyptienne, voir MIMOUNI S., p.673-683.

<sup>763</sup> SEELIGMAN I.L., *Septuagint version*, p.5-7.

culture matérielle en Judée à l'époque perse<sup>764</sup>. La période rédactionnelle de la Vulgate (IV<sup>e</sup> siècle de notre ère) ne semble pas avoir exercé une influence déterminante sur le sens du texte. Jérôme introduit, par exemple, le terme de *debitores* (verset 3), qui évoque une oppression de dépendance financière. La rédaction obéit alors à d'autres impératifs, dont l'un des plus importants est celui de fournir une traduction fidèle à son texte hébreu source. Dans le monde occidental, la langue latine s'impose progressivement. Il devient nécessaire de disposer d'un texte accessible et compréhensible par le plus grand nombre. Là encore, le traducteur s'adresse à un public urbain. Il ne reprend pas la notion des « lieux arides », qu'il « convertit » en repos et évite le substantif « joug ». Le rédacteur targumique s'inscrit dans une perspective résolument différente, qui privilégie l'aspect théologique du texte.

Le traducteur peut considérer le texte source qu'il a à sa disposition, comme trop elliptique pour son public. Il adapte alors sa traduction par des substitutions de termes, des omissions et des ajouts. Il fait alors office de rédacteur et établit un texte étudié, finalisé ayant sa cohérence propre. D'autres limites, comme l'inéquivalence stricte des termes, interviennent aussi, de même que la syntaxe propre à chaque langue.

Le rédacteur alexandrin fait preuve d'une originalité rédactionnelle. Les traditions textuelles de la *Vetus latina*, souvent très fidèles à la LXX, permettent néanmoins d'envisager des perspectives théologiques intéressantes. La Vulgate se révèle plus proche du texte hébreu. Le Targum se caractérise par son caractère explicatif marqué.

## 8. Ouverture...

S'il est possible de mettre en évidence, à partir de l'étude de ce seul chapitre 58, une tendance à l'uniformisation du vocabulaire par le rédacteur alexandrin, avec une accentuation de l'aspect juridique du texte, il existe néanmoins des interrogations notamment sur la volonté affirmée du traducteur d'éviter la notion de hauteur et de supprimer ainsi l'aspect vertical de la relation entre le peuple et le Seigneur.

Le large éventail de sens de certains substantifs hébreux permet différentes options de traductions. Le sens de nourriture du terme hébreu נֶמֶן est connu du rédacteur alexandrin qui précise le texte par l'ajout du substantif ἄρτος. Jérôme s'en tient à une traduction littérale de l'hébreu, basée sur un seul substantif et prend le parti de traduire de la même manière toutes les occurrences du texte source.

L'identité du « réparateur de brèche » est difficile à établir, même en faisant appel à d'autres chapitres du corpus isaïen ou à d'autres livres du corpus prophétique. Dans le même ordre d'idées, aucun des différents témoins textuels ne permet d'identifier formellement la ville de Jérusalem, à partir du verset 12. Tout au plus est-il question de reconstruction. Si les verbes utilisés correspondent à ceux auxquels il est habituel de faire appel lorsqu'il est question de la construction d'une ville, le substantif « ville » est absent. Même le rédacteur targumique, qui attache une grande importance à la précision du texte ne mentionne pas la ville.

---

<sup>764</sup> MIMOUNI S., p.265. Pour un tableau exhaustif de la situation de la Judée à l'époque perse, voir MIMOUNI S., p. 255-277.

La question du sabbat opère une volte-face par rapport à la première partie du texte qui met l'accent sur le rejet des pratiques cultuelles pour elles-mêmes. Les derniers versets du chapitre constituent peut-être une addition tardive au texte...

Enfin, nous avons souligné la forte convergence avec la geste exodale. Un approfondissement de cette convergence serait probablement intéressant pour approfondir les interprétations théologiques propres à chaque traducteur/rédacteur.

Une autre perspective serait de compléter l'étude du chapitre 58, par celle du chapitre 59,1-20, dans la mesure où il existe une communauté de vocabulaire entre les deux chapitres.

## Bibliographie

Sources textuelles.

Biblia hebraica stuttgartensia, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 5<sup>ème</sup> édition.

Biblia sacra polyglotta complectentia, Thomas Roycroft, Londres, 1657.

The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery, vol 1, *The Isaiah Manuscript and Habakkuk Commentary*, The American Schools of Oriental Research, New Haven, 1950.

GRYSON R., Esaias, capita 40-66, additamenta, registrum, Verlag Herder, Freiburg, 1993.

MARROU H.I., HARL M., *Clément d'Alexandrie, Le pédagogue*, livre I, SC 70, Cerf, Paris, 1960.

MONDESERT C., MATRAY C., MARROU H.I., *Clément d'Alexandrie, Le pédagogue*, SC, 158, Cerf, Paris, 1970.

MUNIER C., *Justin, Apologie pour les chrétiens*, SC 507, Cerf, Paris, 2006.

PRIGENT P., KRAFT R.A., *Epître de Barnabé*, SC 172, Cerf, Paris, 1971.

RAHLFS A., HANHART R., *Septuaginta*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, édition révisée

S. Jérôme, *Commentariorum in Esaiam*, Libri XII-XVIII in Esaia parvula abbrevatio, Corpus Christianorum, Series Latina, Brepols, 1963

SPERBER A., *The Bible in Aramaic, The latter Prophets according to Targum Jonathan*, Brill, Leiden, 1962

TCHERIKOVER V.A., FUKS A., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol I, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1957.

TCHERIKOVER V.A., FUKS A., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol II, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1960.

TCHERIKOVER V.A., FUKS A., STERN M., LEWIS D.M., *Corpus Papyrorum Judaicarum*, vol III, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1964.

ULRICH E., CROSS F.M., et al., *Discoveries in the Judaean Desert, Qumran Cave 4, The Prophets*, tome XV, Oxford, Clarendon, 1997.

WEBER-GRYSON, *Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, 5<sup>ème</sup> édition.

ZIEGLER J., *Septuaginta, Vestus Testamentum Graecum Gottingensis*, vol XIV, Isaias, 1939, 336-339.

Dictionnaires et outils de recherche

Concordances

Concordance pour le texte grec.

HATCH E., REDPATH H.A., *A Concordance to the Septuagint and other Greek Versions of the Old Testament*, Oxford, 1954, (2 volumes).

Concordance pour le texte hébreu.

LISOWSKY G., *Concordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Württembergische Bibelaustalt, Stuttgart, 1958, 2<sup>ème</sup> édition.

Concordances pour le Targum.

*A bilingual Concordance to the Targum of the Prophets, Isaiah I* (vol 9), *Isaiah II* (vol 10), *Isaiah III* (vol 11), Brill, Leiden, Boston, Köln, 2002.

CHILTON B.D., *The Isaiah Targum*, The Aramaic Bible (vol 11), Wilmington, Delaware, 1987.

ZIJL J.B. van, *A Concordance to the Targum of Isaiah*, Society of Biblical Literatur: Aramaic Studies n°3, Scholars Press, Missoula, 1979.

Encyclopédies, dictionnaires et grammaires

BAILLY M.A., *Dictionnaire Grec - Français*, Hachette, Paris, 1929.

BOTTERWECK G.J. et al, *Theological Dictionary of the Old Testament* (TDOT), vol I à XV, Grand Rapid, Michigan, Cambridge, UK, 1973-2006.

BROWN F., DRIVER G.R., BRIGGS C.A., *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (BDB), Oxford, 1968.

CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, histoire des mots*, Klincksieck, Paris, 1968.

FONTANIER J.M., *Le latin en quinze leçons*, 2<sup>ème</sup> édition, Presses universitaires de Rennes, 2008.

FUNK R.W., *A Greek Grammar of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago, Londres, 1992.

FRANÇOIS G., *Grammaire latine*, ed Dessain, 1976.

GAFFIOT F., *Dictionnaire illustré latin français*, Hachette, Paris, 1934.

GESENIUS W., *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Altes Testament*, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York, London, Paris, Tokyo, 1987.

HARRIS R.L., GLEASON L.A., BRUCE K.W., *Theological Wordbook of the Old Testament* (TWOT), Moody Press, 1980 (2 vol).

JOÜON P., *Grammaire de l'hébreu biblique*, 2<sup>nde</sup> édition, Institut Biblique Pontifical, Rome, 1947.

KUTSCHER E. Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa<sup>a</sup>)*, Brill, Leiden, 1974.

LAMBLIN O., *Introduction à l'Hébreu biblique* (traduction de F Lestang), Profac, Lyon, 2009.

LIDDELL H.G., SCOTT R., JONES H.S., *A Greek – English Lexicon of the Septuagint*, Oxford, 1996.

QIMRON E., *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*, Scholars Press, Atlanta Ga, 1986.

REYMOND E.D., *Qumran Hebrew, An Overview of Orthography, Phonology, and Morphology*, Society of Biblical Literature, 76, Atlanta, 2014.

*The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield Academia Press, ed John Elwold, Sheffield, 1993.

Commentaires du Livre d'Isaïe.

BLINKINSOPP J., *Isaiah 56-66, A new translation with introduction and commentary*, The Anchor Bible, vol 19, Doubleday, New York, 2003

BONNARD P.E., *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, coll. Etudes bibliques, Gabalda, Paris, 1974.

CONDAMIN A., *Le Livre d'Isaïe. Etudes bibliques*, Lecoffre, Paris, 1905.

FERRY J., Isaïe, « *Comme les mots d'un livre scellé...* » (Is 29,11), LD 221, Cerf, Paris, 2008.

GUINOT J.N., *Théodoret de Cyr, Commentaire sur Isaïe*, tome III (sections 14-20), SC 315, Cerf, 1984.

KOOLE J.L., *Isaiah 56-66, Historical Commentary on the Old Testament*, vol 3, Peeters, Leuven, 2001.

MARECHAL Y., *Le Livre d'Isaïe ou l'expérience du salut*, Parole et Silence, Paris, 2011.

OSWALT J.N., *The Book of Isaiah, chapters 40-66*, The New International Commentary of the Old Testament, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK, 1998.

PAUL S.M., *Isaiah 40-66, Translation and Commentary*, Eerdmans Critical Commentary, Grand Rapids, Michigan, Cambridge, UK, 2012.

SEELIGMANN I.L., *The Septuagint Version of Isaiah and Cognate Studies*, Forschungen zum Alten Testament n°40, Mohr Siebeck, Tübingen, 2004.

SMITH P.A., *Rhetoric and redaction in Trito-Isaiah : the structure, growth and authorship of Isaiah 56-66*, *Vetus Testamentum* supp, 62, Leiden New York, Köln, Brill, 1995.

VERMEYLEN J., *Le livre d'Isaïe, une cathédrale littéraire*, Lect. Div. 264, Cerf, Paris, 2014.

WAARD (de) J., *A Handbook of Isaiah. Textual Criticism and the Translator 1*. Winona Lake, Ind, Eisenbrauns, 1997.

Monographies et articles

ALTER R., *L'art du récit biblique*, Le livre et le rouleau 4, Lessius, Bruxelles, 1999.

ALTER R., *L'art de la poésie biblique*, Le livre et le rouleau 11, Lessius, Bruxelles, 2003.

ANTHONIOZ S., *Le prophétisme biblique, de l'idéal à la réalité*, Lect div, 261, Cerf, Paris, 2013.

ARTUS O., « Miséricorde » et « Charité » dans les traditions d'Israël, *Communio*, 2016, XLI (1), n°243, p.26-38.

ASURMENDI J., Droit et justice chez Isaïe, in *Le jugement dans l'un et l'autre Testament*, Lect div 197, Cerf, Paris, 2014, p.149-163.

AVERY-PECK A.J., art. « Sin in Judaism », *The Encyclopaedia of Judaism*, vol III P-Z, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, p.1320-1332.

- AVERY-PECK A.J., art. « Soul in Judaism », *The Encyclopaedia of Judaism*, vol III P-Z, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, p.1342-1347.
- BALTHASAR (von) H.U., *L'engagement de Dieu*, Desclée, Paris, 1990.
- BARTHELEMY D., *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, vol 2, Presses Universitaires de Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, Fribourg/Göttingen, 1982.
- BESNARD A.M., *Le mystère du nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé*, Lect div, 35, Cerf, Paris, 1962.
- BOGAERT P.M., *Vetus Latina*, Scriptorium, Comptes rendus, 1980, vol. 34, n°2, p.339-341.
- BRAUN R., L'influence de la Bible sur la langue latine, in *Le monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1985.
- BULTMANN R., *Connaître*, Dictionnaire biblique Gerhard Kittel, Labor et fides, Genève, 1967.
- CAZELLES H., *Introduction critique à l'Ancien Testament*, Desclée et Cie, Paris, 1973.
- COMBLIN J., *Théologie de la ville*, Editions Universitaires, Paris, 1968.
- COULANGE P., *Quand Dieu ne répond pas, Une réflexion biblique sur le silence de Dieu*, coll. LLB, Cerf, Paris, 2013.
- CRAIG A.E., On the Unity and Parallel Structure of Isaiah. *Vetus Testamentum*, 1988, 38/2, p.129-147.
- CRAS A., *La symbolique du vêtement dans la Bible*, LLB, Cerf, Paris, 2011.
- DAVIES P.R., art. « The Dead Sea Writings, The Judaism of », *The Encyclopaedia of Judaism*, vol I A-I, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, p.182-196.
- DELACOURT O., DE MOULINS-BEAUFORT E., Editorial, *Communio*, XL, 4, n°240, p.6-13.
- DESROUSSEAUX L., *La crainte de Dieu dans l'Ancien testament*, Lect div 63, Cerf, Paris, 1970.
- DODD C.H., *L'interprétation du quatrième évangile*, Lect. div. 82, Cerf, Paris, 1975.
- EPSTEIN L., *La justice sociale dans le Proche-Orient Ancien et le peuple de la Bible*, Cerf, Paris, 1983.
- FASSBERG S.E., art. « Dead Sea Scrolls: Linguistic Features », *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, vol 1, Brill, Leiden, Boston, 2013, p.663-664.
- FLESHER P.V., CHILTON B., *The Targums, A Critical Introduction*, Studies in the Aramaic Interpretation of Scriptures, vol. 12, Brill, Leiden, Boston, 2011.
- GIZARD Ch., Quand le repos est spirituel, *Christus*, 239, 2013, p.299-304.
- GRELOT P., *Le langage symbolique dans la Bible, Enquête de sémantique et d'exégèse*, Cerf, Paris, 2001.
- GRIBOMONT J., Les plus anciennes traductions latines, in *Le monde latin antique et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1985.
- GRYSON R., *Vetus latina 12, Esaias*, Verlag Herder, Freiburg, 1987.

GRYSON R., Les anciennes versions latines du livre d'Isaïe, *Revue théologique de Louvain*, 17, 1986, p.22-27

HADAS-LEBEL M., *Histoire de la Langue Hébraïque. Des origines à l'époque de la Mishna*, Louvain, Peeters, 1995.

HARL M., DORIVAL G., MUNNICH O., *La Bible grecque des Septante : du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, CERF/CNRS, 1994, 368p.

HARL M., *La Genèse*, La Bible d'Alexandrie, Cerf, Paris, 1986.

HAUSPIE K., Periphrastic Tense Forms with eimi and ginomai in the Septuagint of Ezekiel, in *Et sapienter et eloquenter. Studies on Rhetorical and Stylistic Features of the Septuagint* (coll. « Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments », vol. 241, E. Bons/Th.J. Kraus (éds.) Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p.127-151.

HUROWITZ V.A., A forgotten meaning of nepes in Isaiah LVIII 10, *Vetus Testamentum*, 49/1, 1997, p.43-52

JANTHIAL D., Livre et révélation : le cas d'Isaïe, *NRT*, 126 (2004), p.16-32.

JOOSTEN J., Reflections on the "Interlinear Paradigm" in Septuagint Studies', in A. Voitila and J. Jokiranta (eds.), *Scripture in Transition: Essays on Septuagint, Hebrew Bible, and Dead Sea Scrolls*, Festschrift R. Sollamo, Leiden, Brill, 2008, pp. 171-195.

JOOSTEN J., LE MOIGNE Ph, *L'apport de la Septante aux études sur l'Antiquité*, Actes du colloque de Strasbourg 8 et 9 novembre 2002, Lect. Div. n°203, Paris, Cerf, 2005.

JOOSTEN J, REY J.S., *Conservatism and Innovation in the Hebrew Language of the Hellenistic Period, Proceedings of a Fourth International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls & Ben Sira*, Leiden, Boston, Brill, 2008

KOENIG J., *L'herméneutique analogique du Judaïsme antique*, *Vetus Testamentum* supp 33, Leiden, Brill, 1982.

KOOIJ (VAN DER) A., *The Oracle of Tyre, The Septuagint of Isaiah XXIII as Version and Vision*, *Vetus Testamentum* supp 71, Brill, Leiden, 1998.

KOOIJ (VAN DER) A., To Settle and to Dwell : On Lexical Variation in the Old Greek of Isaiah, *In the Footsteps of Sherlock Holmes*, Peeters, Leuven, Paris, Walpole, MA, 2014.

KOSMALA H., Form and Structure in Ancient Hebrew Poetry, *Vetus Testamentum*, 14/4, 1964, p.423-444

KOSMALA H., Form and Structure in Ancient Hebrew Poetry, *Vetus Testamentum*, 16/2, 1966, p.152-180

KOSMALA H, Form and structure of Isaiah 58, in *Studies, Assays and Reviews*, vol 1, Old testament, 1978, Leiden, Brill, p.136-148.

LACK R., *La symbolique du Livre d'Isaïe, Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration*, *Analecta Biblica* n°59, Rome, 1973.

LAMARCHE P., La Septante, in *Le monde grec ancien et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1984.

- LE BOULLUEC A., LE MOIGNE Ph., *Vision que vit Isaïe*, La Bible d'Alexandrie, Cerf, Paris, 2014.
- LEFEBVRE Ph., Jérusalem et ses doubles, *Communio*, XLI, 4, n°246, 2016, p.37-46.
- LUCIANI D., Gn 4,17 (la première ville) et ses commentaires, *NRT* 137, 2015, p.21-31.
- MAIER J., art. « The Dead Sea Writings », *The Encyclopaedia of Judaism*, vol I A-I, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, p.166-182.
- MIMOUNI S.C., *Le judaïsme ancien du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère au III<sup>e</sup> siècle de notre ère, Des prêtres aux rabbins*, Nouvelle Cléo, PUF, Paris, 2012.
- MURAOKA T., ELWOLDE J.F. Elwolde, *Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira*, *Diggers at the Well*, vol 36, Brill, Boston, 2000
- NGUNGA A.T., SCHAPER J., Isaiah, in *The T&T Clark Companion to the Septuagint*, Aitken J.K. ed, Bloomsbury, London, New-York, 2015, p.456-468.
- NEUSNER J., art. « Theological Anthropology of Judaism », *The Encyclopaedia of Judaism*, vol III P-Z, Brill, Leiden, Boston, Köln, 2000, p.1419-1428.
- PAUL A., *Le judaïsme ancien et la Bible*, Desclée, Paris, 1987.
- PAUL A., *La Bible et l'Occident, De la bibliothèque d'Alexandrie à la culture européenne*, Bayard, Paris, 2007.
- PAULI C.W.H., *The Chaldee Paraphrase on the Prophet Isaiah*, Londres, 1871.
- PELLETIER A.,  $\Sigma\alpha\beta\beta\omicron\tau\alpha$ : transcription grecque de l'araméen, *Vetus Testamentum* T, 1972, 22 (4), p 436-447.
- PORRINO G.M., *Le poids et la gloire, Splendeur de Dieu, splendeur de l'homme*, de la Genèse aux Psaumes, *Lect div*, 269, Cerf, Paris, 2016.
- PORTEOUS N.W., art. « Soul », in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol IV (R-Z), Abingdon, Nashville, 1980, p.428-429.
- QUELL G., SCHRENK G., Justice, *Dictionnaire biblique Gerhard Kittel*, Labor et fides, Genève, 1969.
- RENAUD B., « Proche est ton nom » *De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu*, Lire la Bible 149, Cerf, Paris, 2007.
- REZETKO R., YOUNG Y., art. « 1QIsa<sup>a</sup> », *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, vol 2, Brill, Leiden, Boston, 2013, p.343-348.
- ROBERT Ph., Travailler à se reposer ou l'heureux paradoxe, *Christus*, 239, 2013, p.289-298.
- SARTHOU-LAJUS, N., Vivre à son rythme, *Christus*, 239, 2013, p.264-271.
- SCHWEIZER E., BAUMGÄRTEL F., MEYER R., Chair, *Dictionnaire biblique Gerhard Kittel*, Labor et fides, Genève, 1970.
- TOV E., *Hebrew Bible, Greek Bible and Qumran: Texts and Studies in Ancient Judaism*, Ed Mohr Siebeck, Tübingen, Germany, 2008, 420p

TROXEL R.L., *LXX-Isaiah as Translation and Interpretation. The Strategies of the Translator of the Septuagint of Isaiah*, Brill, Leiden, Boston, 2008.

VERKINDERE G., *La justice dans l'Ancien Testament*, Cahiers Evangile 105, Cerf, 1998.

VERMEYLEN J., *Le Dieu de la promesse et le Dieu de l'alliance*, Lect. Div. 126, Cerf, Paris, 1986.

VERMEYLEN J., *Jérusalem centre du monde, Développements et contestations d'une tradition biblique*, Lect. Div. 217, Cerf, Paris, 2007.

VETO M., Jeûner – Pourquoi ? Pour qui ?, *Communio*, XXXIX, 3, n°233, 2014, p.59-71.

VORM-CROUGHS (VAN DER) M., *The Old Greek of Isaiah. An Analysis of its Pluses and Minuses, Septuagint and cognate studies*, vol 61, JLB Press, Atlanta, 2014.

WENIN A., Le Décalogue, in *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, Lect. div., 168, Paris, Cerf, 1997, p.9-43.

WENIN A., *Pas seulement de pain..., Violence et Alliance dans la Bible*, Lect. div, 171, Cerf, Paris, 2002.

WENIN A., *L'homme biblique, Lectures dans le premier testament*, Cerf, Paris, 2009.

WHITLEY C.F., Deutero-Isaiah's Interpretation of *sedeq*, *Vetus Testamentum*, 1972, 22 (4), p 469-475.

ZABOROWSKI H., Concepts, typologie et éthique de la pauvreté – Approches philosophiques, *Communio*, XL, 4, n°240, 2015, p.39-55.

## Annexe.

### Liste des abréviations.

Abréviations relatives à l'analyse morphologique.

Textes hébreu et araméen.

1cp : première personne du pluriel.  
1cs : première personne du singulier.  
2mp : deuxième personne masculin pluriel.  
2ms : deuxième personne masculin singulier.  
2fp : deuxième personne féminin pluriel.  
2fs : deuxième personne féminin singulier.  
3ms : troisième personne masculin singulier.  
3fs : troisième personne féminin singulier.  
3cp : troisième personne du pluriel.

Texte grec.

nms : nominatif masculin singulier.	nmp : nominatif masculin pluriel.
nfs : nominatif féminin singulier.	nfp : nominatif féminin pluriel.
nns : nominatif neutre singulier.	nnp : nominatif neutre pluriel.
ams : accusatif masculin singulier.	amp : accusatif masculin pluriel.
afs : accusatif féminin singulier.	afp : accusatif féminin pluriel.
ans : accusatif neutre singulier.	anp : accusatif neutre pluriel.
gms : génitif masculin singulier.	gmp : génitif masculin pluriel.
gfs : génitif féminin singulier.	gfp : génitif féminin pluriel.
gns : génitif neutre singulier.	gnp : génitif neutre pluriel.
dms : datif masculin singulier.	dmp : datif masculin pluriel.
dfs : datif féminin singulier.	dfp : datif féminin pluriel.
dns : datif neutre singulier.	dnp : datif neutre pluriel.

Texte latin.

nms : nominatif masculin singulier.	nmp : nominatif masculin pluriel.
nfs : nominatif féminin singulier.	nfp : nominatif féminin pluriel.
nns : nominatif neutre singulier.	nnp : nominatif neutre pluriel.
ams : accusatif masculin singulier.	amp : accusatif masculin pluriel.
afs : accusatif féminin singulier.	afp : accusatif féminin pluriel.
ans : accusatif neutre singulier.	anp : accusatif neutre pluriel.
gms : génitif masculin singulier.	gmp : génitif masculin pluriel.
gfs : génitif féminin singulier.	gfp : génitif féminin pluriel.
gns : génitif neutre singulier.	gnp : génitif neutre pluriel.
dms : datif masculin singulier.	dmp : datif masculin pluriel.
dfs : datif féminin singulier.	dfp : datif féminin pluriel.
dns : datif neutre singulier.	dnp : datif neutre pluriel.
abms : ablatif masculin singulier.	abmp : ablatif masculin pluriel.
abfs : ablatif féminin singulier.	abfp : ablatif féminin pluriel.
abns : ablatif neutre singulier.	abnp : ablatif neutre pluriel.

## Résumé

Cette thèse intéresse la critique textuelle et concerne le chapitre 58 du Livre d'Isaïe. Ce chapitre du Trito-Isaïe se caractérise notamment par des termes rares et un thème unique dans le corpus isaïen, à savoir celui du jeûne. Notre étude porte sur six témoins textuels représentés par le texte hébreu (1QIs<sup>a</sup> et TM), la Septante et les traditions textuelles de la Vetus latina, la Vulgate et enfin le Targum.

Composée de quatre chapitres, sur la base d'une structure thématique qui rappelle le plaidoyer prophétique, la thèse intègre une approche statistique, une analyse syntaxique, l'étude des champs lexicaux et enfin les perspectives théologiques propres à chaque témoin textuel. Ainsi, chaque témoin textuel reflète une autre étape de la pensée théologique, de même qu'un contexte socio-politique différent.

Le texte hébreu fait appel à des termes rares, parfois difficiles à expliquer. Les traductions anciennes se heurtent non seulement aux exigences rédactionnelles propres à chaque langue, mais témoignent aussi de choix rédactionnels. Si la Vulgate montre une grande fidélité au texte hébreu, la Septante s'en écarte notablement. Le rédacteur alexandrin fait preuve d'une réelle originalité en modifiant la rhétorique du texte hébreu, en introduisant des figures de style, mais aussi en simplifiant le vocabulaire. Quant au rédacteur targumique, il introduit des modifications significatives pour éviter de prêter à Dieu des caractères anthropomorphiques ou lorsque sa toute-puissance pourrait être prise en défaut. Il accentue également le caractère explicatif du texte par l'introduction de syntagmes. Enfin, chaque traducteur introduit des perspectives théologiques qui lui sont propres.

Mots-clés : critique textuelle, Isaïe 58, TM, 1QIs<sup>a</sup>, Septante, Vetus latina, Vulgate, Targum

## Summary

This thesis deals with textual criticism and is dedicated to chapter 58 of the Book of Isaiah. This chapter of the Trito-Isaiah is particularly characterized by infrequent words and a topic present only in these verses: the theme of the fast. Our study deals with six textual witnesses represented by the Hebrew text (1QIsa<sup>a</sup> and MT), the Septuagint and the textual traditions of the Old Latin, the Vulgate and the Targum.

Based on four chapters with a thematic structure which recalls the prophetic plea, this thesis involves a statistical approach, a syntactical analysis, the study of lexical fields, and finally theological tendencies specific to each textual witness. Thus, each textual tradition reflects another step of the theological thinking and also a different socio political context.

The Hebrew text contains rare terms, sometimes difficult to explain. The ancient traditions meet with editorial requirements specific to each language, and also reveal editorial options. If the Vulgate shows a great fidelity to the Hebrew text, the Septuagint is quite different. The Alexandrian redactor demonstrates a real editorial originality by changing the rhetoric of the Hebrew text, introducing stylistic device and simplifying the vocabulary. The targumic redactor, for his part, introduces significant modifications, either to avoid giving the Lord anthropomorphic characters or when his omnipotence could be put into question. He also emphasizes the explicative nature of the text with syntagma insertions. Finally, each translator introduces his own theological perspectives.

Key-words : textual criticism, Isaiah 58, 1QIsa<sup>a</sup>, Septuagint, Vetus Latina Vulgate, Targum