NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

90 N° 5 1968

Le messianisme royal (III). Dans la littérature prophétique

Joseph COPPENS

p. 479 - 512

https://www.nrt.be/fr/articles/le-messianisme-royal-iii-dans-la-litterature-prophetique-1428

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le messianisme royal

III. LE MESSIANISME ROYAL DANS LA LITTERATURE PROPHETIQUE

Les textes étudiés jusqu'ici ne nous mettent en présence que d'espérances centrées sur les davidides en tant que dynastie. A ce même genre de pièces littéraires se rapportent encore quelques passages de la littérature prophétique[1]. Toutefois en abordant cette nouvelle documentation des Livres Saints, nous affronterons une croyance et une espérance de plus en plus nouvelles. L'espoir mis en la vocation et en la mission de l'institution royale comporte désormais l'attente de plus en plus précise de la venue d'un roi tout particulier, la venue d'un roi idéal qui accomplira d'une manière éminente, à un titre spécial, voire unique, la tâche dévolue primitivement à la royauté et à la dynastie en général. Cette visée nouvelle se traduit de la façon la plus claire et la plus vive dans le recueil prophétique que l'on désigne sous le titre de Proto-Isaïe ainsi que dans un texte attribué au prophète Michée, contemporain du grand

---

1. Pour une bibliographie cfr J. COPPENS, *De messiaanse verwachting in het Psalmboek*, dans *Meded. Kon. Vl. Acad. Wet., Lett., Sch. Kunsten*, 17, n° 5, Bruxelles, 1955, 30-34. — Parmi les publications plus récentes citons : *L'attente du Messie*, dans *Recherches Bibliques*, 1, Bruges-Paris, 1954. — P. HEINISCH, *Christus der Erlöser im Alten Testament*, Graz, 1955. — A. R. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1955. — S. MOWINCKEL, *He That Cometh*. Translated by G. W. ANDERSON, Oxford, 1956. — G. FOHRER, *Messiasfrage und Bibelverständnis*, dans *Sammlung gemeinverst. Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte*, n°° 213-214, Tubingue, 1957. — M.-A. CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament*, dans *Et. Hist. Phil. Rel.*, 49, Paris, 1958. — O. KAISER, *Der königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Jahwe-Lieder bei Deuterojesaja*, Goettingue, 1959. — E. LÖVESTAMM, *Son and Saviour. A Study of Acts 13, 32-37. With an Appendix : « Son of God » in the Synoptic Gospels*, dans *Coniect. Neotest.*, 18, Lund, 1961. — P. BESKOW, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*, Stockholm, 1962. — H. GROSS, *Der Messias im Alten Testament*, dans *Trier. Theol. Zeitschr.*, 1962, 154-170. — J. SCHARBERT, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, dans *Quaest. Disputatae*, 23-24, Fribourg-en-Br., 1964. — R. A. CARLSON, *The Chosen King. A Traditio-historical Approach to the Second Book of Samuel*, Uppsala, 1964. — *Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica*, Brescia, 1966. — J. SCHARBERT, *Der Messias im Alten Testament und im Judentum*, dans *Die religiöse und theologische Bedeutung des A.T.*, dans *Studien und Berichte der katholischen Akademie in Bayern*, 3, Wurzbourg, 1967. — N. LOHFINK, *Werden und Botschaft des A.T.*, dans *Gottes Wort in unsere Zeit*, Vienne, 1967, 41-52.

prophète hiérosolymitain. Les dernières années malheureuses du royaume de Juda et le désastre de 587 ne ruinèrent pas l'espérance nouvelle, mais, ainsi que nous le verrons, elle n'atteignit plus jamais l'éclat que les textes isaïens lui avaient donné.

Les premiers textes prophétiques à considérer se rencontrent en *Am 9,* 11-15 et *Os 3,* 5, deux passages dont l'authenticité est fort discutée. Les difficultés soulevées contre *Am 9,* 11-15 sont nombreuses. On insiste sur le fait que la *scriptio plena* y est relativement abondante, — que des termes tels *gdr, môg, 'āsîs* appartiennent à un vocabulaire relativement récent, — que les expressions *šûb šᵉbôth, bayyôm hahû, hinnéh yāmîm bā'îm* supposent une eschatologie par ailleurs étrangère à Amos. On ajoute que la péricope est sans contacts avec ce qui précède et que son contenu est en contradiction flagrante avec le message d'Amos. Autre preuve de non-authenticité : divers indices, et notamment la ruine de la « hutte de David », présupposeraient la prise de Jérusalem, l'exil babylonien ainsi qu'une importante occupation d'Edom par les Nabatéens [2]. Enfin les rapports avec des textes prophétiques plus récents sont nombreux et manifestes [3].

Nous n'avons pas à examiner pour le moment le bien-fondé de toutes ces remarques. Avouons que plusieurs d'entre elles paraissent plutôt pertinentes. Observons d'ailleurs que la section présente un caractère composite. Elle comprend un oracle sur la maison de David (vv. 11-12), puis une promesse de bonheur paradisiaque (v. 13) et, en dernier lieu, une prédiction du retour des exilés dans leur patrie (vv. 14-15).

Au reste, quelle que soit l'origine précise de la péricope d'Amos, sa vision ne dépasse pas ce que nous avons appelé un messianisme

---

2. Cfr P. Volz, *Die vorexilische Jahwe-prophetie und der Messias in ihrem Verhältnis dargestellt,* Goettingue, 1897, 22-24.

3. *Ibid.,* 23. — S. Mowinckel conteste lui aussi l'authenticité : cfr *Det Gamle Testamente. De senere Profeter,* Oslo, 1944, 651 ; de même A. Weiser, *Das Buch der kleinen Propheten,* I, 5ᵉ éd., dans *Das Alte Testament Deutsch,* Goettingue, 1967, 204. Ce dernier auteur insiste sur le fait que la finale de l'oracle (v. 12) n'omet pas de subordonner l'avenir national glorieux à l'extension du règne de Dieu. En revanche E. Osty : *Amos. Osée,* dans *La Sainte Bible,* Paris, 1952, est enclin à défendre l'authenticité (cfr 16-17) : « On peut faire valoir de sérieuses raisons en faveur de leur authenticité, à condition d'en retarder la composition jusqu'aux événements de 734-732 (*2 R 15,* 29). A cette date, le royaume du Nord est amputé de la plus grande partie de son territoire ; beaucoup de ses villes sont dévastées ; une partie importante de sa population a pris le chemin de l'exil. Le judéen Amos a pu, sans invraisemblance, inclure le royaume du Nord dans l'appellation « hutte de David », et d'ailleurs le royaume de Juda lui-même est menacé par l'avance assyrienne. Enfin le tableau des perspectives d'avenir semble être un thème traditionnel : nous le retrouvons dans Osée (*2,* 20-25 ; *14,* 6-8) ». — Déjà A. Van Hoonacker (*Les Douze Petits Prophètes traduits et commentés,* dans *Etudes bibliques,* Paris, 1908, 282-283) défendait résolument l'authenticité.

dynastique. Elle ne nous introduit pas encore dans ce que nous estimons pouvoir appeler le messianisme individuel des grands prophètes.

Il en va de même d'*Os 3*, 5 : « Après cela, les enfants d'Israël reviendront (se convertiront) ; ils chercheront Yahvé leur Dieu et David leur roi, et ils révéreront (dans la crainte religieuse) Yahvé et sa bonté à la fin des jours ». La majorité des critiques est portée à retrancher « David leur roi » ainsi que « à la fin des jours »[4]. La formule « David leur roi » ne se rencontre ailleurs qu'en *Jr 30*, 9. L'expression « à la fin des jours » appartiendrait, nous dit-on, à l'eschatologie judéenne (cfr *Is 2*, 2 ; *Mi 4*, 1 ; *Jr 23*, 20 ; *30*, 24 ; *Ez 38*, 16 ; à la fin de la phrase *Gn 49*, 1 ; *Nb 24*, 14 ; *Jr 48*, 47 ; en *Dt 4*, 30, elle est liée à l'idée du retour à Yahvé). Mais, insistons-y une nouvelle fois, ni Osée ni Amos ne contiennent une espérance qui dépasse le messianisme dynastique. Si ces textes sont tardifs, de l'exil ou même d'après l'exil, ils prouvent que l'espoir messianique classique a survécu au désastre national. Dès lors, nous pourrons y revenir quand nous traiterons des témoignages du messianisme royal durant la période qui a suivi la prise de la Ville sainte en 587.

1. Les espérances messianiques du corpus isaïen

La composition du livre d'Isaïe, y compris celle du Proto-Isaïe, pose de nombreux problèmes[5]. La section à laquelle appartiennent les trois oracles isaïens qui doivent retenir notre attention, n'y échappe pas[6]. Nous savons en effet que l'authenticité de ces trois oracles

---

4. Cfr H. W. WOLFF, *Dodekapropheton. Hosea*, dans *Bibl. Komm. A.T.*, Neukirchen-Vluyn, 1961, 79. Voir même position dans A. WEISER, *op. cit.*, 36. En revanche, A. VAN HOONACKER (*op. cit.*, 38) défend l'authenticité. Selon le professeur de Louvain, la conception d'une restauration sous la forme d'un retour à David (*Jr 30*, 9 ; *Ez 34*, 23 ; *37*, 24) serait née dans le royaume du Nord. — E. OSTY (*op. cit.*, 84) est hésitant : « La fin du v. 5 (à partir de « et David ... ») n'est peut-être pas authentique ».

5. Lire par exemple C. H. CORNILL, *Die Komposition des Buches Jesaja*, dans *ZAW*, 4 (1884) 83-105. — S. MOWINCKEL, *Die Komposition des Jesajabuches Kap. 1-39*, dans *Acta Orient.* (Leyde), 11 (1933) 267-292. — A. BENTZEN, *Indledning til det Gamle Testamente*, Copenhague, 1941. — R. H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, New-York, 1941. — A. WEISER, *Einleitung in das Alte Testament*, 2e éd., Goettingue, 1949. — D. JONES, *The Traditio of the Oracles of Isaiah of Jerusalem*, dans *ZAW*, 67 (1955) 226-246. — L. J. LIEBREICH, *The Compilation of the Book of Isaiah*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 46 (1955-1956) 259-277 ; 47 (1956-1957) 114-138. — O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 2e éd., Tubingue, 1956. — G. FOHRER, *The Origin, Composition and Tradition of Isaiah I-XXXIX*, dans *Annual Leeds Univ. Orient. Society*, 3 (1961-1962), 3-38. — E. SELLIN - G. FOHRER, *Einleitung in das Alte Testament*, 10e éd., Heidelberg, 1965.

6. Dans *Zum hebräischen Traditionswesen. Die Komposition der prophetischen Bücher des Alten Testaments*, dans *Avh. Norske Videnskaps-Akademi i Oslo*, II. *Hist.-filos. Klasse*, 1938, 1, Oslo, 1938, H. BIRKELAND accepte un livret isaïen composé des chapitres *6-12*, mais, à l'intérieur de ce complexe, il distingue *6*,

prophétiques n'est pas unanimement admise. Celle d'*Is 11*, 1-5, est le plus communément contestée tandis qu'elle est plus généralement admise pour *Is 7*, 10-17 et *Is 9*, 1-6 [7].

Faut-il rappeler qu'il y eut une époque où l'on niait l'authenticité de tout oracle messianique dans le livre d'Isaïe, et cela à partir de considérations générales sur la mentalité et le message du prophète [8] ? La théologie d'Isaïe, prétendait-on, s'oppose à ce qu'il ait attendu la venue d'un Messie [9]. S'y opposeraient en particulier sa foi en un Dieu qui n'a besoin d'aucun instrument humain pour réaliser ses desseins [10], puis sa confiance en une religion qui ne recourt pas à des médiateurs [11], enfin sa conviction que l'avenir de son peuple ne réside pas dans la conservation ou la restauration d'institutions nationales, politiques, royales [12]. Pour Isaïe, Dieu lui-même est sur le point de juger son peuple, et ce jugement entraînera la ruine de tout ce qui existe sauf celle de la religion et du siège du culte jahvéiste à Jérusalem [13].

A cette vision pessimiste de l'avenir le prophète serait resté fidèle tout le long de son ministère, où il y aurait lieu de distinguer trois périodes principales. Une première se situe de 738 à 733 ; une deuxième, beaucoup plus calme, va de 733 à 705 ; une troisième, de 705 à 701, débute après la mort de Sargon et se caractérise par une campagne violente contre ceux qui préconisaient l'alliance de Juda avec l'Egypte [14]. Notre prophète, conclut P. Volz, s'est contenté de prophétiser l'avènement d'une communauté de croyants, communauté qu'il entrevoyait anticipée symboliquement en lui-même et en ses enfants (*8*, 16-18). Si ce nouvel Israël allait être doté de juges pratiquant le droit à la perfection (*1*, 26 ; cfr *Jr 3*, 14-15 ; *23*, 1-4), il ne devrait plus avoir à sa tête un roi-messie [15].

Avouons que ces vues apparaissent aujourd'hui bien dépassées [16]. Elles s'inspiraient pour une part, on l'aura compris, d'un idéal reli-

---

1 a - *8*, 23 a ; *8*, 23 b - *9*, 6 ; et *9*, 7-12. La section *9*, 1-6 constitua la finale primitive. Si elle ne fut pas rédigée par le prophète lui-même, elle le fut pour le moins dans son milieu.

7. N. LOHFINK (*Werden und Botschaft*, 52) attribue le recueil d'*Is 6-9* au prophète. Mais en composant ce complexe littéraire, Isaïe soumit divers textes à une relecture. Lohfink le suppose en particulier pour l'oracle d'*Is 7*, 14.

8. Voir P. VOLZ, *Die vorexilische Jahweprophetie und der Messias in ihrem Verhältnis dargestellt*, Goettingue, 1897.

9. *Ibid.*, 45.

10. *Ibid.*, 45.

11. *Ibid.*, 45.

12. *Ibid.*, 46-54.

13. *Ibid.*, 53.

14. *Ibid.*, 53-54.

15. *Ibid.*, 56.

16. Dans *Prophetengestalten des Alten Testaments* (Stuttgart, 1949), P. VOLZ ne modifie pas radicalement sa position mais il paraît l'avoir modérée. — En revanche, J. HEMPEL : *Worte der Propheten in neuer Uebertragung und mit*

gieux cher à leur auteur. Sa position extrême est d'autant plus surprenante que par ailleurs il admet dans les textes isaïens diverses traditions apparentées à l'espérance messianique. Il reconnaît par exemple que le peuple d'Israël reste la nation élue de Yahwé [17], que Jérusalem continuera à subsister [18] et même que les institutions de la Ville sainte ne disparaîtront pas entièrement [19].

*
* *

Abordons donc sans opinion préconçue les trois grands textes isaïens et, quelles que soient les vues que l'on soutient touchant la prétendue supériorité d'une religion de la foi pure, acceptons le message que les documents nous transmettent.

Des trois passages, *Is 7*, 10-17 est le plus controversé [20]. En voici la teneur :

> 14. Aussi Adonaï vous donnera-t-il lui-même un signe :
> Voici : la *'Almah*, jeune fille, est enceinte
> et elle enfante un fils,
> et elle l'appellera Emmanuel.
>
> 15. Laitage et miel il mangera
> quand il saura rejeter le mal et choisir le bien.
>
> 16. Car avant que devenu adolescent il sache
> rejeter le mal et choisir le bien,
> la terre sera désertée.
> Parce que tu as redouté les deux rois,
> Yahvé fera venir sur toi et sur ton peuple
> et sur la maison de ton père
> des jours tels qu'il n'en est jamais survenu
> depuis le jour où Ephraïm s'est détourné de Juda.

Cinq interprétations principales se disputent notre adhésion. Trois d'entre elles sont ce qu'on appelle « historicisantes ». Elles supposent

---

Erläuterungen, Berlin, 1949, se montre plus ouvert à l'attente messianique, même chez Isaïe.

17. P. Volz, *Die vorexilische Jahweprophetie*, 42.

18. *Ibid.*, 43.

19. *Ibid.*, 44. — Dans *Prophetengestalten*, 218, il est par endroits de nouveau moins affirmatif : « Ob Jesaja an eine Wiedererneuerung der staatlichen Form festhielt, wie er sie in *1*, 26 aussprach, können wir nicht sicher sagen ».

20. Parmi les études les plus récentes sur *Is 7*, 10-17 citons : J. J. Stamm, *La prophétie d'Emmanuel*, dans *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 23 (1943) 1-26. — E. Hammershaimb, *The Emmanuel Sign*, dans *Studia theologica*, 3 (1949) 124-128. — J. Coppens, *La prophétie de la 'Almah*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 28 (1952) 648-678. — Idem, *La prophétie d'Emmanuel*, dans *L'Attente du Messie, Recherches Bibliques*, I, Bruges-Paris, 1954, 39-41. — J. M. Bulman, *The Virgin Birth in Recent Discussion*, dans *The Review and Expositor*, 1954, 471-494. — E. J. Young, *Studies in Isaiah*, Grand Rapids, 1954. — J. J. Stamm, *Neue*

que le texte vise des personnes contemporaines du prophète [21]. Selon les uns, il s'agit d'une épouse du roi Achaz et du futur roi Ezéchias [22]. Selon d'autres, Isaïe se reporte à son épouse et à un enfant à naître d'elle [23]. Enfin divers auteurs proposent de songer à une femme

---

Arbeiten zum Emmanuel-Problem, dans *ZAW*, 68 (1956), 46-53. — V. HERNTRICH, *Der Prophet Jesaja (1-12)*, dans *Das Alte Testament Deutsch*, Goettingue, 1957. — J. COPPENS, *Une interprétation originale du Fils de la 'Almah*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 33 (1957), 509-510. — A. PENNA, *Isaia*, Turin, 1958. — N. K. GOTTWALD, *Immanuel as Prophet's Son*, dans *Vet. Test.*, 8 (1958) 36-47. — H. RENARD, *Le messianisme dans la première partie d'Isaïe*, dans *Sacra Pagina*, I, Gembloux, 1959, 398-407. — P. G. DUNCKER, *Ut sciat reprobare malum et eligere bonum. Is. VII, 15 b, ibid.*, 408-412. — M. PEINADOR, *La mujer virgen en la tradición profetica del Antiguo Testamento*, dans *Est. Mar.*, 19 (1960) 33-57. — E. F. SUTCLIFFE, *The Emmanuel Prophecy of Isaias*, dans *Est. Eccl.*, 34 (1960) 753-766. — S. PORUBCAN, *The Word 'ot in Isaiah 7, 14*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 22 (1960) 144-159. — J. PRADO, *La madre del Emmanuel : Is. 7, 14*, dans *Sefarad*, 1961, 85-114. — J. COPPENS, *L'interprétation d'Is. 7, 14 à la lumière des études les plus récentes*, dans *Lex tua Veritas. Festschrift Junker*, Trèves, 1961, 31-45. — M. MCNAMARA, *The Emmanuel Prophecy and its Context*, dans *Scripture*, 15 (1963) 19-23, 80-88. — H. F. WOLFF, *Frieden ohne Ende, Jes. 7, 1-11 und 9, 1-6 ausgelegt*, Neukirchen-Vluyn, 1962. — F. ZIMMERMAN, *The Emmanuel Prophecy*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 52 (1962) 154-159. — F. SPADAFORA, *Il libro dell'Emmanuele*, dans *Saggi di critica e di esegesi cattolica* (Lateranum, 24, 1-4), Rome, 1962. — M. PEINADOR, *El « signo » ofrecido por Dios en Is 7, 14-15*, dans *Eph. Mariol.*, 13 (1963) 275-286. — F. MONTAGNINI, *La profezia dell'Emmanuele*, dans *Miscellanea Figini*, Venegono, 1964, 11-29. — H. KRUSE, *Alma Redemptoris Mater. Eine Auslegung der Emmanuel-Weissagung in Is 7, 14*, dans *Trier. Theol. Zeitschr.*, 74 (1965) 15-36. — J. MEJIA, *Isaias, 7, 14-16. Contribución a la exégesis de un testo difícil*, dans *Est. Bibl.*, 24 (1965) 107-121. — G. VELLA, *Isaia 7, 14 e il parto verginale del Messia*, dans *Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica*, Brescia, 1966, 85-94. — F. MONTAGNINI, *L'interpretazione di Is. 7, 14 di J. L. Isenbiehl, ibid.*, 95-104. — F. SALVONI, *La profezia di Isaia sulla « Vergine » partoriente (Is. 7, 14)*, dans *Ricerche Bibliche e Religiose*, 1966, 19-40. — *L'Internaz. Zeitschriftenschau Bibelwissenschaft* (*IZBW*) renvoie encore aux études récentes suivantes : M. REHM, *Das Wort 'almah in Is. 7, 14*, dans *Bibl. Zeitschr.*, 8 (1964), 89-101. — B. KIPPER, *O problema da almah nos estudios recentes*, dans *Rev. Cult. Bibl.*, 7 (1963), 80-92 (cfr *IZBW*, 13 [1966-1967], 52). — C. VENDRAME, *Sentido coletivo da Almah, Is. 7, 14, ibid.*, 7 (1963), 10-16. — M. JORGE, *Isaias 7, 14-16 : contribución a la exégesis de un texto difícil*, dans *Est. Bibl.*, 24 (1965) 107-121 (cfr *IZBW*, 13 [1966-1967] 52-53). — H. KRUSE, *Alma Redemptoris Mater. Eine Auslegung der Immanuelweissagung*, dans *Trier. Theol. Zeitschr.*, 74 (1965), 15-36. — A. H. J. GUNNEWEG, *Heils- und Unheilsverkündigung in Jes VII*, dans *Vet. Test.*, 15 (1965) 27-34. On trouvera un résumé de ces articles dans *IZBW*, 13 (1966-1967), 52-53.

Pour une tentative nouvelle de préciser la personne de la *'Almah* voir H. CAZELLES, *La mère du Roi-Messie dans l'A.T.*, dans *Maria et Ecclesia*, Rome, 1959, V, 39-56. Cfr *IZBW*, 13 (1966-1967), 52.

21. Nous citons les partisans des diverses hypothèses d'après les exégètes auxquels F. SALVONI (*art. cit.*) renvoie.

22. Cfr le juif Tryphon, et, parmi les catholiques, quelques disciples d'André de Saint-Victor, puis R. Simon, Dom Calmet, A. M. Le Hir, L. Billot, J. Steinmann, A. Auvray.

23. Cfr Ibn Ezra, Rashi et, parmi les exégètes catholiques récents, E. F. Sutcliffe. — La solution fut défendue en ces derniers temps surtout par J. Stamm et N. K. Gottwald. L'opinion se rencontre déjà anciennement : cfr J. COPPENS, *Une interprétation originale du Fils de la 'Almah*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 33 (1957) 509-510.

non qualifiée ou vaguement désignée que le prophète visait et présentait comme une personne appelée à symboliser son message [24].

L'opinion qui voit dans Emmanuel le roi idéal de l'avenir, le Roi-messie est défendue surtout par des exégètes catholiques [25]. Ne la confondons pas avec ce qu'on appelle l'explication mythique de l'oracle, bien qu'elle présente une certaine affinité avec cette dernière et que certains exégètes aient fait appel à des données ou parallèles mythiques pour donner plus de poids à la visée messianique [26].

Deux objections capitales sont soulevées contre l'interprétation qui découvre en *Is 7*, 10-17 l'annonce de la naissance du Messie. On fait remarquer en premier lieu que le prophète s'attend à un événement qui ne tardera guère à se réaliser. Puis on insiste sur le fait que la naissance du Messie, surtout une naissance virginale, ne peut vérifier la notion de signe que le prophète entendait donner à ses auditeurs pour confirmer la véracité de son message.

En faveur de l'exégèse messianique on fait valoir que toutes les autres explications se heurtent à de graves difficultés. Dire que le prophète vise une femme que le texte actuel ne nous permet plus d'identifier ne résout pas le problème et me paraît constituer un cas d'explication *obscuri per obscurius* [27]. Envisager l'épouse du prophète comme mère de l'enfant est à mon avis une solution qui offre moins de difficultés [28]. D'où son succès relatif. Il s'y oppose que le contexte et que les affinités avec *Is 9*, 1-6 et *Is 11*, 1-5, du moins dans la rédaction actuelle du livre, font songer plutôt à un enfant royal [29]. Faire appel à Achaz et à une de ses épouses nous offre une solution qui ne perd pas de vue le problème posé par l'incrédulité

---

24. On nous renvoie aux commentaires de B. Duhm (1892), T. K. Cheyne (1898), K. Marti (1900) et à des articles de L. Koehler (*ZAW*, 67 [1955] 48-50) et G. Fohrer (*ZAW*, 68 [1956] 54-56). Observons tout de suite que d'importantes nuances distinguent les unes des autres les manières de voir de ces divers auteurs.

25. F. Salvoni renvoie à S. Justin, Tertullien, S. Jérôme, L. Reinke, M. Peinador, A. Penna. On consultera surtout A. Penna, *Isaia*, dans *La Sacra Bibbia*, Turin, 1957. — Parmi les exégètes non catholiques renvoyons à Ch. A. Briggs, *Messianic Prophecy*, Edimbourg, 1886.

26. Pour l'explication mythique on renvoie à A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, 3e éd., Leipzig, 1916. — E. Norden, *Die Geburt des Kindes*, Leipzig, 1924. — H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie*, Goettingue, 1905.

27. En toute hypothèse, le choix du terme *'almah* serait des plus curieux, et il faudrait reconnaître que l'hagiographe a réussi à rendre sa pensée presque indéchiffrable.

28. En sa faveur on peut faire valoir surtout le parallélisme entre *Is 7*, 14 et *Is 8*, 3-4, — puis le fait qu'un autre enfant d'Isaïe (*Is 7*, 3) est également un enfant-signe, — enfin la déclaration d'Isaïe en *Is 8*, 18, qui paraît viser à première vue tous les enfants appelés à jouer le rôle de « signe ».

29. S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford, 1956, 117-118, l'admet. L'auteur ne me paraît pas très constant dans son exégèse. A un certain moment, il est prêt à embrasser une explication mythique : *ibid.*, 114-116.

du monarque et elle nous situe, comme il convient, dans un climat qui concerne la dynastie. Mais ici également les difficultés sont nombreuses. Comment faire d'Achaz l'instrument qui accomplit la promesse alors que le prophète le condamne ? Comment aussi expliquer que nulle part Emmanuel n'est mis en relation avec Ezéchias que le vocable Emmanuel est censé désigner [30] ?

On comprend dès lors que l'interprétation dite messianique conserve des partisans jusque dans la *Bible de la Pléiade*. Nous y lisons : « L'enfant est destiné à remplacer la lignée messianique défaillante. Il apparaît comme le premier et principal représentant du 'reste' qui subsiste après le châtiment du peuple par Yahvé » ; « Dans VII, 14 ss et IX, 5 ss la venue du Messie est présentée comme la naissance d'un enfant ; ici (XI, 1 ss) comme celle d'un rameau sur la souche de l'arbre abattu, image de la lignée royale davidique frappée par le jugement divin [31] ».

De fait, les indices convergents que nous avons jadis relevés conservent leur valeur. Ils nous font croire qu'Isaïe vise un enfant royal appelé à devenir le sauveur de son peuple et dont la naissance est entrevue prophétiquement pour un avenir qu'il n'entend pas préciser [32].

Qu'il s'agisse d'un enfant royal, on peut le conclure, d'accord avec ceux qui songent à Ezéchias, de la situation concrète dans laquelle le texte se présente. Le prophète s'adresse à Achaz et à sa maison. Le signe promis doit donc les concerner. Puis le genre littéraire de l'oracle, qui est celui de l'annonce de naissances particulières, donc sortant de l'ordinaire, notamment celles de héros appelés à sauver le peuple, nous amène à croire qu'ici également le prophète entrevoit un sauveur de la nation. Dans le cadre de la pensée isaïenne, ce sauveur est conçu tout naturellement comme issu de lignée royale [33].

---

30. Une des objections classiques contre l'identification d'Emmanuel avec Ezéchias consiste dans la chronologie de ce monarque. Des articles récents essaient de répondre à cette difficulté : cfr Cl. SCHEDL, *Textkritische Bemerkungen zu den Synchronismen der Könige von Israel und Juda*, dans *Vet. Test.*, 12 (1962) 88-119. — V. PAVLOVSKY - E. VOGT, *Die Jahre der Könige von Juda und Israel*, dans *Biblica*, 45 (1964) 321-354.

31. Cfr J. KOENIG, dans *La Bible. L'Ancien Testament*, II, Paris, 1959, 25 et 39.

32. Cfr G. VELLA, *Isaia 7, 14 e il parto verginale del Messia*, dans *Il Messianismo. Atti della XVIII Settimana Biblica*, Brescia, 1966, 85-93. D'après Vella, le texte d'Isaïe contient des réminiscences de l'oracle de Nathan. Puis l'expression « choisir le bien et rejeter le mal » se réfère à l'activité judiciaire idéale promise au souverain parfait de l'avenir. Enfin la péricope est bâtie sur le schème isaïen : a) accusation formulée contre les péchés, b) annonce d'un châtiment, c) promesse d'un salut, qui en l'occurrence sera réalisée par l'avènement d'un nouveau souverain, Emmanuel.

33. C'est là un quatrième argument sur lequel G. Vella insiste. — Sur le genre littéraire d'annonces de naissance d'hommes particulièrement éminents cfr P. HUMBERT, *Der biblische Verkündigungsstil und seine vermutliche Herkunft*, dans *Arch. f. Orientf.*, 10 (1935-1936) 77-80. — S. MUÑOZ IGLESIAS, *El*

Relevons aussi le fait que dans la rédaction actuelle du livre, à savoir en *Is 8*, 8[34], Emmanuel surgit comme le seigneur du pays, celui auquel la terre appartient à un titre spécial. Enfin dans la mesure où les parallèles ougaritiques nous livrent des textes qui présentent une certaine affinité avec notre passage, le caractère royal d'Emmanuel est confirmé.

Enfant royal, mais en outre enfant dont la naissance se situe dans un climat de prodige[35]. Quelle que soit la portée exacte du signe annoncé par le prophète, — nous en reparlerons plus loin, — il est clair que tout le préambule nous introduit dans un cadre qui est exceptionnel. Puis le fait qu'Achaz n'est pas appelé à imposer le nom au nouveau-né[36], nous invite à penser que le prophète n'entend pas attribuer au roi infidèle la paternité de l'enfant qui assurera le salut à la nation.

N'oublions pas non plus que le nom de l'enfant, Emmanuel, est presque sans parallèle[37], et qu'en particulier aucun roi ne l'a porté ou se l'est attribué. Ce nom serait donc à interpréter à la manière de ceux, — sans doute plus frappants encore, — attribués à l'enfant royal d'*Is 9*, 1-6.

Si la mère de l'enfant était présentée comme une vierge et comme concevant son fils sans l'intervention d'un homme, nous aurions un dernier argument, et le plus fort, en faveur du caractère tout à fait spécial d'Emmanuel et de la personnalité du souverain des temps messianiques. Nous avons jadis réuni les indices qui insinuent une naissance plus ou moins prodigieuse[38]. Ils ne sont pas dénués de valeur mais ils nous paraissent cependant insuffisants à établir d'une façon critique décisive une conception virginale de l'enfant[39].

---

evangelio de la infancia en san Lucas y la infancia de los héroes bíblicos, dans *Est. Bibl.*, 16 (1957) 329-382. — H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, dans *Act. Sem. Neotest. Upsal.*, XII, Uppsala, 1945.

34. On diminue la portée de cet indice en observant qu'Emmanuel peut jouer ce rôle simplement à titre symbolique.

35. Notamment en raison du genre littéraire des annonces de naissance.

36. Il convient toutefois de ne pas trop insister sur ce fait. En Israël, le nom de l'enfant était donné par le père ou par la mère. O. Kaiser soupçonne que le plus souvent le désir de la mère l'emportait : *Der Prophet Jesaja. Kap 1-12*, dans *Das Alte Testament Deutsch*, 17, Goettingue, 1960, 75 et 75, n. 20. La troisième personne du féminin est à retenir bien que la forme ne soit pas régulière. Sur cette forme verbale et une variante de *1 Q Is*, cfr Th. LESCOW, *art. cit.*, 177, n. 20. C. A. BRIGGS (*op. cit.*, 195) suggérait de lire la 2e personne du féminin, en fonction d'un vocatif. C. H. TOY invitait à lire le participe *qōrēʾ*.

37. O. KAISER (*op. cit.*, 75, n. 19) renvoie à *ʾImmādî-yāh* (Eléphantine), à *ʾimmādî-yāhû* (texte épigraphique) et à *Yahwä-ṣidkēnû* (*Jr 23*, 6 ; *33*, 16).

38. J. COPPENS, *La prophétie de la ʿAlmah*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 28 (1952), 656-657, 664-665, 668-671.

39. G. VELLA ne croit pas que le prophète envisage une conception ou une naissance virginale. Toutefois se basant sur le genre littéraire des annonces de

Rappelons enfin à l'appui de l'hypothèse qui voit dans Emmanuel le roi sauveur de l'avenir, qu'aucune autre explication ne donne entièrement satisfaction et dès lors qu'aucune n'est vraiment parvenue jusqu'à présent à s'imposer. Rappelons aussi que dans la rédaction actuelle du livre, c'est-à-dire dans l'élaboration de ce qu'on peut appeler le livret d'Emmanuel, le texte d'*Is 7,* 14 est appelé à être rapproché d'*Is 9,* 1-6 et d'*Is 11,* 1-5, de sorte que, pour le dernier rédacteur du livret, le *Schlussredaktor,* les trois passages se complètent mutuellement pour nous livrer le portrait définitif du roi idéal de l'avenir.

Si nous ne disposions que du seul verset 14 pour prendre connaissance d'Emmanuel, nous n'aurions somme toute que peu d'éléments pour y discerner déjà clairement le roi idéal de l'avenir. Aussi certains exégètes ont-ils essayé d'augmenter les indices susceptibles de compléter l'image de l'enfant-sauveur, notamment en renvoyant au lait caillé et au miel comme à une nourriture divine [40], et en insistant sur le discernement entre le bien et le mal comme sur une fonction de judicature royale [41].

Remarquons que l'expression : « choisir le bien et rejeter le mal » se prête de fait à des interprétations divergentes. La formule n'est pas exactement celle employée le plus souvent pour exprimer l'éveil de la raison. Il n'est donc pas exclu qu'elle vise plus que le simple discernement, à savoir qu'elle désigne l'art de gouverner avec droiture, tel qu'il est attribué à Salomon [42] et déjà à David (*2 S 14,* 17). En revanche, nous ne croyons pas que le lait et le miel signifient des aliments divins. Le contexte impose à cette nourriture un sens différent. La terre sera dévastée et abandonnée [43] ; ses habitants seront réduits à se contenter de ce dont se nourrissent les nomades. « Les destructions de la guerre ruineront l'agriculture. Les rescapés seront contraints de revenir à la vie pastorale et vivront de laitage [44] ».

---

naissance, il estime que la naissance d'Emmanuel ne se réalisera pas sans une intervention spéciale de la Providence : *art. cit.,* p. 90-92. Toutes les naissances ainsi introduites solennellement, observe-t-il, présentent un caractère plus ou moins extraordinaire et miraculeux. Cela vaut même, moyennant il est vrai le déplacement de quelques versets, de la naissance d'Ismaël. Si la naissance d'Emmanuel est envisagée comme extraordinaire, elle s'ouvre, dans la perspective d'un sens plénier, à une interprétation postérieure qui y a de fait découvert une conception et une naissance virginales (*ibid.,* 92).

40. S. MOWINCKEL, *op. cit.,* 112.

41. G. VELLA, *art. cit.,* 86, 88.

42. *1 R 3,* 9. — Cfr S. HERRMANN, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament,* Stuttgart, 1965, 140, n. 50.

43. *Is 7,* 16. — G. VÉLLA (*art. cit.,* 88) apporte au texte une correction : *melākîm* (cfr la LXX), qui paraît s'imposer et traduit : « la terra sarà abbandonata perché tu hai provato orrore a causa dei due re ». Cfr aussi *Is 7,* 17. 23-25.

44. P. AUVRAY - J. STEINMANN, *Isaïe,* 2e éd., dans *La Sainte Bible,* Paris, 1957, 50.

Mais comment répondre aux deux difficultés capitales que nous avons signalées plus haut ? Où situer le signe dans le cadre d'une interprétation messianique ? Comment expliquer que le prophète annonce la naissance comme allant s'accomplir dans un avenir tout proche ? Comment enfin rendre compte de la particule *lākēn* qui introduit normalement un oracle non de bonheur mais de malheur [45] ?

Le problème du signe promis par le prophète a été résolu de diverses façons. La meilleure consiste à dire que le signe n'est pas dans l'annonce de la naissance mais dans celle d'une calamité, — l'invasion assyrienne, — qui va s'abattre sur le royaume d'Achaz. Dans ces conditions, la présence de *lākēn* se justifie. Si le prophète envisage également la naissance d'Emmanuel, futur sauveur, son attention va néanmoins en tout premier lieu au signe qu'il entend donner au roi incrédule, et ce signe consistera dans la venue imminente d'une catastrophe nationale.

Reste le fait qu'Isaïe paraît attendre également la naissance d'Emmanuel pour un avenir très proche. La réponse classique à cette difficulté consiste à avoir recours à ce qu'on appelle la perspective prophétique, perspective qui consiste paradoxalement à ne pas en avoir une. Cet appel n'est pas sans valeur, surtout si l'on tient compte du caractère visionnaire de l'oracle. Le prophète voit tout s'accomplir en vision devant lui [46]. La femme est enceinte [47] et elle enfante [48]. Les diverses situations se suivent sans interruption et tout se passe comme si le prophète en était le témoin immédiat.

Si l'on refuse cette explication pourtant fort acceptable, une autre considération mérite d'être retenue. Le caractère abrupt de l'annonce et son énoncé solennel s'expliquent s'il s'agit d'une citation d'un texte par ailleurs connu des auditeurs. Pour exprimer sa foi dans la permanence de la dynastie, Isaïe reprendrait tout simplement un texte en usage dans le rituel royal d'intronisation ou dans celui qui accompagnait la naissance de l'héritier du trône. Il en serait de même dans *Is 9*, 1-6, et ainsi s'expliquerait, en ce dernier texte, la présence des prétérits [49].

Il nous reste à dire un mot sur les rapports de la naissance avec le signe donné par le prophète. Un certain nombre d'auteurs ont mis en avant l'hypothèse d'un double signe ou plus exactement de deux

45. La remarque est faite par Th. Lescow, *art. cit.*, 173, n. 5.
46. J. Coppens, *art. cit.*, 666-667.
47. L'hagiographe se sert d'un adjectif.
48. P. Auvray - J. Steinmann, *op. cit.*, 49, traduisent « et va enfanter ». C'est déjà faciliter le sens du texte.
49. L'hypothèse fut émise par H. Gottlieb, *Amos und Jerusalem*, dans *Vet. Test.*, 17 (1967) 442-444. — L'auteur renvoie à C. B. Hansen, *Immanuel*, dans *Dansk Teol. Tidskr.*, 3 (1940), 31-47 ; S. Mowinckel, *He That Cometh*, 110-119 ; E. Hammershaimb, *The Immanuel Sign*, dans *Some Aspects of Old Testament Prophecy*, 1966, 9-28.

signes. « Dans sa portée immédiate, le signe est double, annonçant la délivrance de la ville et la continuité dynastique, mais aussi les ravages subis à la fois par Juda et par ses agresseurs [50] ». L'hypothèse de deux signes, l'un pour la foi à se réaliser dans un avenir éloigné, l'autre pour les contemporains du prophète, n'est pas à écarter, ainsi que nous l'avons jadis observé [51]. Il reste que le signe par excellence promis par Isaïe consiste dans l'annonce d'une catastrophe imminente [52]. En revanche, l'annonce de la naissance constitue en tout premier lieu la reprise plus précise du message de salut adressé au monarque par le prophète et énoncé aux vv. 4-9. Ce message consistait en effet à affirmer en tout premier lieu que la dynastie davidique continuerait et que le projet d'installer comme roi à Jérusalem le fils de Tabéel [53] ne pouvait pas réussir [54].

Concluons. Nonobstant les ambiguïtés du texte et le peu de renseignements fournis sur la personne d'Emmanuel, les raisons qui nous invitent à le rapprocher de l'espérance isaïenne en la venue d'un roi idéal de l'avenir l'emportent sur les autres considérations [55].

---

50. P. AUVRAY - J. STEINMANN, *op. cit.*, 48.

51. J. COPPENS, *art. cit.*, 665-666, 675.

52. Cfr Th. LESCOW, *art. cit.*, 173. Mais cet auteur exagère en excluant toute promesse et en interprétant « Emmanuel » comme un appel au secours.

53. L'explication fournie par P. AUVRAY - J. STEINMANN (*op. cit.*, 47) de ce personnage est fort douteuse.

54. Rappelons que certains auteurs, — tels A. FEUILLET et Fr. SPADAFORA, — pour répondre à la difficulté que l'enfant Emmanuel est envisagé pour un avenir prochain, proposent de rapporter les vv. 14 ss à l'enfant d'Isaïe présent à l'entrevue avec Achaz. Cfr F. SALVONI, *art. cit.*, 27, n. 14.

55. On sait que des exégètes catholiques se contentent néanmoins d'une portée messianique simplement typique. Cfr F. MONTAGNINI, *L'interpretazione di Is. 7, 14 di J. L. Isenbiehl*, dans *Il Messianismo*, 95-104. Dans sa *Theologie des Alten Testaments* (Gutersloh, 1950), O. PROCKSCH développe des vues originales sur le développement des idées messianiques. Selon lui, le vrai messianisme débute avec la rencontre d'Achaz et d'Isaïe. Le prophète annonce la conception virginale d'Emmanuel, qui apparaît donc comme le roi-sauveur de l'avenir (p. 185). L'espérance messianique se retrouve chez Michée (p. 210), Jérémie (p. 247), Ezéchiel (p. 319). Le messianisme de ce dernier prophète est très particulier. Dans la première partie de son livre, il s'attend au retour personnel du roi David (p. 319); en revanche, dans *40-48*, il prédit une période intérimaire entre l'exil et l'avènement des temps messianiques, période au cours de laquelle Israël connaîtra un régime hiérocratique auquel le souverain prendra part. Il n'exercera plus que quelques fonctions cultuelles. Alors qu'Habacuc, daté de l'époque d'Alexandre (p. 409), et l'*Apocalypse d'Isaïe* passent le Messie sous silence (p. 412), Aggée l'attend, mais il n'est pas sûr qu'il l'identifie avec Zorobabel (p. 348). Si le Proto-Zacharie paraît avoir évolué dans ses vues sur Zorobabel et Josué, son attente messianique est certaine. Le souverain de *Za 9*, 9-10 est une figure messianique. Dans la dernière partie du livre, il est question en termes mystérieux d'un Davidide qui a péri et doit revenir à la vie. La position du Deutéro-Isaïe fut révolutionnaire. Il osa envisager deux messies : l'un pour le monde païen, à savoir Cyrus (p. 590); l'autre pour le royaume des croyants, c'est-à-dire la figure prophétique du Serviteur de Yahvé (p. 590), élaborée par le prophète en référence à Jérémie (p. 589). Une deuxième position révolutionnaire fut celle de Daniel. Cet hagiographe entrevit la venue d'un « fils d'homme », sauveur individuel (p. 416 : pas *'ênâš*, mais *bar'ênâš*),

La foi du prophète en l'avènement du roi de l'avenir trouvera toutefois une expression notablement plus claire dans le second texte que nous avons à étudier, à savoir en *Is 9*, 1-6 :

9, 1. Le peuple qui marche dans les ténèbres
a vu une grande lumière ;
sur ceux demeurant dans le pays de l'ombre
une lumière a resplendi.

2. Tu as rendu le peuple nombreux,
tu as rendu grande la joie.
Ils se réjouissent devant toi,
telle la joie à la moisson,
ou comme on exulte au partage du butin.

3. Car le joug qui pesait sur lui,
et la verge sur son épaule,
et le bâton de l'oppresseur,
tu les as brisés comme au jour de Madian.

4. Car toute chaussure fracassante
et tout manteau roulé dans le sang,
seront à brûler ;
ils deviendront la proie du feu.

5. Car un enfant nous est enfanté,
Un fils nous est donné,
et le principat est sur son épaule
et on proclame son nom :
« Merveilleux conseiller, héros divin,
père à jamais, prince de paix »,

6. pour qu'il accroisse le principat
et pour une paix sans fin,
sur le trône de David et dans son royaume,
pour qu'il l'établisse et le fonde
par le droit et par la justice
dès maintenant et pour toujours.
Le zèle de Yahvé des armées le réalisera.

Généralement l'authenticité d'*Is 9*, 1-6 n'est pas mise en doute. Il est cependant des auteurs tels H. Hackmann [56], P. Volz [57] et tout récemment M. Treves [58], qui refusent l'origine isaïenne.

La péricope, telle est une première remarque alléguée contre son appartenance aux oracles isaïens, est mal reliée au contexte. La théologie ne reflète pas celle du prophète. Il n'y est pas question de faire pénitence en vue du salut et Dieu n'y manifeste pas sa colère.

---

figure céleste (p. 416), divine (p. 416), appelée dans le midrash qui accompagne la vision (7, 15-18. 27 ; Procksch corrige le pluriel en singulier), le « Saint du Très Haut, ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ ». Nous serions alors en présence d'un Sauveur qui dépasse en grandeur et en origine le Messie royal (p. 417).

56. H. Hackmann, *Die Zukunftserwartung des Jesaja*, 1893.

57. P. Volz, *op. cit.*, 40-63.

58. M. Treves, *Little prince Pele-Joez*, dans *Vet. Test.*, 17 (1967) 464-477.

Puis la péricope suppose des lecteurs ou des auditeurs déjà familiarisés avec l'idée du Messie. Quelques termes sont plutôt étrangers au vocabulaire d'Isaïe. Enfin on constate que ce texte important n'a guère laissé de traces dans l'Isaïe authentique.

Observons au préalable que notre péricope, que l'on a qualifiée de *Botenspruch,* pourrait, plus qu'*Is 7,* 14, s'inspirer des textes du rituel de l'intronisation royale [59]. Ceci expliquerait qu'elle contient des vocables qui ne se rencontrent pas ailleurs dans les traditions isaïennes. Que le passage n'ait pas influencé d'autres contextes isaïens n'est pas évident. Divers collègues découvrent son influence en *Is 10,* 21. 26. 27 ; *14,* 25 b ; *25,* 1. Dire que l'oracle suppose le Messie connu, est pour une part inexact. Il suffit que les auditeurs ou lecteurs du prophète aient été familiarisés avec des textes poétiques tels ceux déjà analysés dans notre étude sur l'oracle de Nathan et ses relectures, textes qui établissent la confiance du peuple et de ses chefs dans la dynastie davidique. Enfin de quel droit exiger du prophète qu'il soit revenu à diverses reprises dans son livre à des affirmations commandées par des circonstances particulières ? Quant aux remarques récentes de M. Treves, elles ne me paraissent guère avoir de chance de s'imposer.

L'expression « l'ombre de la mort », observe-t-il, est postérieure à *Jb 10,* 21 (vers 200 av. J.-C.). Cette remarque est peu fondée, surtout si l'on admet qu'en l'occurrence il peut s'agir non de l'accouplement de deux mots mais d'un terme unique, généralement mal compris [60].

L'observation touchant le district des *gôîm* est à première vue plus intéressante. En tant que désignant les nations étrangères, le terme ne serait pas antérieur au VI[e] siècle et, en tant que visant des individus, il ne remonterait pas au-delà du V[e] s. De même, *pèlè'*, *ṣ[e]dāqāh* et *nôgēś* paraissent être postisaïens.

Même si ces notations étaient exactes, elles ne nous conduisent nullement, ainsi que le veut l'auteur cité, à l'époque des Maccabées.

Que l'allusion à la défaite des Madianites ne s'explique que dans un cadre maccabéen repose sur l'affirmation que de 586 à 166 av. J.-C., les Israélites n'ont pas disposé d'armée. Cette remarque, faut-il le souligner, porte à faux si la péricope est antérieure à la ruine de Jérusalem.

Enfin il est inexact que notre texte inculque la paternité divine à l'endroit du peuple élu ou des individus qui le composent. Dès lors,

---

59. Cfr *supra,* n. 49.

60. G. R. Driver a montré jadis qu'il ne convient pas de traduire « l'ombre de la mort » mais de supposer un vocable spécial que la tradition biblique n'a plus compris exactement.

il est inutile d'en appeler à *Dt 1,* 31 ; *14,* 1 ; *32,* 6. 12-20 ; *Is 1,* 2 ; *63,* 16 ; *64,* 8 ; *Jr 3,* 4. 19 ; *31,* 9, pour dater notre texte après l'exil.

De toutes les considérations versées au débat, retenons qu'il est surprenant que l'hagiographe passe sous silence le père de l'enfant royal [61]. Remarquons tout de suite qu'il en va de même dans *Is 7,* 14 et *11,* 1-5. Il y a là, peut-être, un indice qui confirme l'hypothèse selon laquelle dans les trois cas le prophète songe à un nouveau commencement pour la lignée des davidides. *Is 11,* 1-5 l'affirmera d'ailleurs en toute clarté.

M. Treves estime retrouver l'enfant royal d'*Is 9,* 1-6 dans *1 Q H* III 6-18 et dans l'hymne du Siracide (texte hébreu intercalé entre *51,* 12 et *51,* 13) [62]. Mais c'est là une pure conjecture sans appui réel dans le texte. L'hymne du Siracide invite à louer Yahvé « qui fait fleurir la corne de la maison de David ». Rien ne prouve qu'il s'agit là d'un événement réalisé sous les yeux du poète-hagiographe.

Après cet excursus sur l'authenticité d'*Is 9,* 1-6, abordons l'interprétation des noms glorieux dont l'enfant royal est gratifié [63]. L'unanimité n'existe pas touchant leur nombre et leur signification. Alors que saint Jérôme y distinguait six noms [64], la ponctuation du texte masorétique n'en découvre que deux [65]. Le Pseudo-Jonathan et S. D. Luzzato se contentent d'un seul, tout en n'étant pas d'accord sur la façon de l'énoncer. Alors que pour le targum Jonathan l'unique nom du prince futur est *śar šalôm,* prince de paix, S. D. Luzzato lui donne comme titre toute la phrase qu'il estime pouvoir reconstituer comme suit : « Du merveilleux décide Dieu, le Puissant, le Père éternel, le Prince de paix [66] ». La plupart des exégètes acceptent toutefois la présence de quatre titres, et quelques-uns suggèrent même d'y ajouter un cinquième *mrbh hmśrh.* Ces derniers retrouvent ainsi le nombre de titres en usage dans l'intronisation des monarques égyptiens [67].

Reprenant à M. Noth la distinction entre « Wortnamen » et « Satznamen » [68], H. Wildberger estime qu'en l'occurrence la présence de « Wortnamen » s'impose. Par conséquent, il ne s'agit pas de dé-

61. M. Treves, *art. cit.,* 471.
62. *Ibid.,* 474-476.
63. Pour une bibliographie cfr J. Coppens, *Le roi idéal d'Is. IX, 5-6 et XI, 1-5 est-il une figure messianique ?,* dans *A la Rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin,* Le Puy, 1961, 86-87. — On complétera notre article par H. Wildberger, *Die Thronnamen des Messias, Jes. 9, 5 b,* dans *Theol. Zeitschr.,* 16 (1960), 314-332. — O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja. Kap. 1-12,* dans *Das Alte Testament Deutsch,* 17, Goettingue, 1960. — S. Herrmann, *op. cit.,* 130-140.
64. H. Wildberger, *art. cit.,* 315, n. 12 : « Admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis ».
65. *Ibid.,* 315 : *'abî-'ad* et *śar-šālôm.*
66. *Ibid.,* 315, n. 8.
67. *Ibid.,* 329.
68. *Ibid.,* 329, n. 16.

composer chacun des titres en une phrase nominale. Dans le premier titre : *pl' yw'ṣ, pl'* peut s'interpréter comme un état construit, ou comme un accusatif préposé, ou comme un substantif flanqué d'un nom apposé. On hésitera entre l'hypothèse d'un état construit : « Merveille de conseiller » ou de « planificateur » [69], et celle d'un accusatif déterminant le participe : « planificateur de merveilles » [70]. Le deuxième titre *'ēl gibbôr*, que jadis nous avons traduit « guerrier divin », pourrait peut-être se comprendre aussi, par référence à *'ayîl*, employé pour désigner le chef d'une nation, « chef héroïque, puissant » [71]. Le troisième, *'abî 'ad*, reste mystérieux. La traduction « père de butin » est écartée à juste titre [72]. La version « père d'éternité » ou « père éternel » reste ambiguë [73]. Nous avons suggéré « père à jamais », expression désignant le fondateur d'une dynastie qui ne prendra pas fin [74]. Puisque dans les textes d'Ougarit *'ad* semble pouvoir désigner le « trône », le sens « père, c'est-à-dire fondateur de dynastie » n'est sans doute pas à écarter [75].

Un problème ultérieur est de savoir : 1. si ces épithètes glorieuses sont à concevoir comme des titres d'intronisation royale ; 2. si dans la terminologie royale d'Israël ils dérivent d'un emprunt à l'étranger ; 3. s'ils comportent pour le roi une dignité telle qu'ils le classent hors série comme le prince de l'avenir.

A la première question une réponse affirmative ne répugne pas [76]. Toutefois il n'est pas requis de songer formellement à l'intronisation même du monarque pour justifier la mention des épithètes. Le verset 5, où figure le terme *yèlèd*, insinue plutôt, ainsi qu'on l'a fait remarquer, qu'il s'agit d'une annonce de naissance [77]. La deuxième question

---

69. *Ibid.*, 316.
70. *Ibid.*, 316.
71. H. WILDBERGER (*ibid.*, 317) estime qu'une seule traduction s'impose, à savoir « starker Gott ».
72. *Ibid.*, 317.
73. *Ibid.*, 318.
74. J. COPPENS, *Le roi idéal*, 98.
75. M. DAHOOD affirme que *'ad* peut signifier en ougaritique « salle du trône, trône ». Déjà R. LARGEMENT, *La naissance de l'aurore*, dans *An. Lov. Bibl. Orient.*, Louvain, 1949, p. 55, y attira l'attention. M. le professeur A. SCHOORS me renvoya aussi à M. DAHOOD, *The Linguistic Position of Ugaritic*, dans *Sacra Pagina* (*Bibl. Eph. Theol. Lov.*, 12), Gembloux, 1959, 37-38, et à *Ugarit Studies and the Old Testament*, dans *The Bible Today*, avril 1964, n° 12, p. 786.
76. A. M. HONEYMAN, *The Evidence for Regnal Names among the Hebrews*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 67 (1948), 13-25. — S. HERRMANN (*op. cit.*, 133) n'hésite pas à croire que le texte proclame l'intronisation d'un roi idéal qui réunira sous son sceptre les royaumes de Juda et d'Israël. Il admet aussi le parallélisme de notre texte avec la description de l'intronisation de Touthmès III et avec la prophétie égyptienne dite d'Ameni (133-135). En revanche Th. LESCOW critique les suggestions de G. von Rad, A. Alt, H. W. Wolff, J. Kraus : *art. cit.*, 183-184.
77. Th. LESCOW (*art. cit.*, 185-186) s'efforce de donner à *yèlèd* le sens de « Spross » ; son raisonnement n'est guère convaincant.

postule une réponse plus nuancée. Il est relativement facile de détecter dans les traditions israélites des données qui rendent compte de la formation de nos épithètes [78]. Mais par ailleurs des rapprochements avec la titulature des pharaons ne sont pas à négliger [79]. Quant à savoir si nous approchons d'un climat eschatologique, contentons-nous de relever certains indices qui nous y acheminent. L'avènement du roi marquera le début d'une période de paix durable [80]. Il signifiera aussi l'aube d'un règne où la justice et le droit l'emporteront [81]. Il coïncidera enfin avec une intervention spectaculaire de Yahvé lui-même dans le cours de l'histoire [82]. Ces trois données nous font assister à des événements qui deviendront de plus en plus caractéristiques de la venue des temps messianiques.

J. Lindblom reconnaît la perspective de la venue d'une ère de bonheur, mais d'après lui Isaïe se contente de n'entrevoir qu'un interrègne de salut, appelé à se situer entre la défaite de la coalition de Peqaḥ et Reṣin et l'invasion assyrienne [83]. Une telle vue suppose une interprétation des prophéties isaïennes plutôt contestable. Elle prête en effet à Isaïe une façon de s'exprimer exagérément grandiloquente pour désigner une période que lui-même n'aurait entrevue que provisoire et passagère. D'ailleurs tout en contestant le caractère messianique strict de l'enfant royal entrevu en *Is 7*, 14 et *9*, 1-6, J. Lindblom finit par admettre que les oracles concernant ce rejeton contiennent « des idées messianiques » [84]. Ces idées, ajoute-t-il, dérivent de l'idéologie royale de l'Ancien Orient, — conception chère à pas mal d'auteurs scandinaves, — et dans une mesure très large elles ont fourni les matériaux avec lesquels la figure du Messie eschatologique fut élaborée. Dans ces conditions, on peut dire que l'enfant royal est déjà Messie dans un sens non propre mais relatif [85]. Par contre, pour H. Wildberger, *Is 9*, 1-6 nous met en présence de l'heure providentielle où l'espérance messianique proprement dite a pris naissance [86]. Elle résulta d'une synthèse créatrice entre la croyance israélite fondamentale en la venue d'un Dieu intervenant dans l'histoire pour réaliser pleinement sa royauté, et un certain nombre de données

78. C'est la thèse défendue par H. Wildberger, *art. cit.*, 323-325. — L'auteur admet pour l'origine des titres une influence orientale, mais il ajoute que l'eschatologie israélite transforma profondément les emprunts (322, 325-332). Ainsi serait né le messianisme royal proprement dit (332).
79. H. Wildberger, *art. cit.*, 325-332.
80. *Is 9*, 6.
81. *Ibid.*
82. *Ibid.*
83. J. Lindblom, *A Study of the Immanuel Section of Isaiah. Isa. VII, 1-IX, 6*, dans *Scripta Minora Reg. Soc. Hum. Litt. Lund. 1957-1958*, 4, Lund, 1958, 39.
84. *Ibid.*, 57.
85. *Ibid.*, 57.
86. *Art. cit.*, 332.

relatives à la royauté d'origine divine, reprises à l'idéologie royale de l'Ancien Orient et spécialement de l'Egypte [87].

Est-il possible de fixer à *Is 9*, 1-6, texte que H. Wildberger salue comme le premier oracle où le roi eschatologique paraît surgir des traditions royales israélites, un *Sitz im Leben* historique ? Diverses tentatives ont été entreprises [88]. Parmi ceux qui contestent l'authenticité de la péricope quelques-uns l'ont mise en rapport avec l'avènement de Joas (*2 R* 11) ; d'autres l'ont expliquée comme un chant d'action de grâces datant de l'époque de Josias (*2 R* 22, 1). L'essai le plus brillant et le plus digne d'être retenu est sans conteste celui de A. Alt qui met l'oracle en relation avec l'intervention de Tiglat Pileser III en 734-732 contre le royaume d'Israël. A la suite de la campagne militaire du roi assyrien, le royaume israélite du Nord fut réduit à un état-moignon. Trois territoires septentrionaux : la région côtière, le territoire transjordanien et la Galilée furent annexés et transformés en provinces assyriennes. A ces territoires plongés dans l'occupation et la servitude étrangères, c'est-à-dire dans une nuit obscure, le prophète annonce une libération qui sera l'œuvre de Yahvé et qui coïncidera avec l'avènement d'un nouveau roi [89].

*
* *

De l'aveu presque unanime des exégètes [90], le troisième texte isaïen, *Is 11*, 1-5, nous met finalement et incontestablement en présence de la vision d'un roi-messie eschatologique.

10, 33. Voici que le Seigneur, Yahvé des armées,
ébranchera la ramure avec fracas.
Ceux à la cime élancée seront coupés,
et les plus altiers seront abaissés.

34. Les halliers de la forêt sont abattus par le fer,
et le Liban tombe sous les coups d'un Puissant.

11, 1. Mais un rameau sortira de la souche de Jessé,
un surgeon poussera de ses racines.

2. Sur lui se reposera l'Esprit de Yahvé,
esprit de sagesse et de discernement,
esprit de conseil et de force,
esprit de connaissance et de crainte de Yahvé,

---

87. *Ibid.*, 331-332.
88. C. Kuhl, *Israels Propheten*, dans *Dalp-Taschenbücher*, Munich, 1956, 75.
89. O. Kaiser, *Der Prophet Jesaja Kap. 1-12*, 91, se rallie largement à l'hypothèse d'A. Alt. S. Herrmann (*op. cit.*, 137) fait plus de réserves.
90. Cfr J. Lindblom, *op. cit.*, 56, n. 1.

3. et il l'inspirera dans la crainte de Yahvé.
Il ne jugera pas sur l'apparence,
Et ne portera pas de sentence sur ouï-dire,
4. mais il fera droit aux miséreux en toute justice,
et en équité il rendra sa sentence pour les pauvres du pays
Il frappera le « violent » avec la férule de son verbe,
et du souffle de ses lèvres fera mourir le méchant.
5. La justice est le pagne de ses reins
et la fidélité la ceinture de ses hanches.

Beaucoup plus souvent que pour les deux textes précédents l'authenticité isaïenne est mise en question. Parmi ceux qui refusent d'accepter l'origine isaïenne de la prophétie, citons K. Marti, G. B. Gray, H. Guthe, G. Hölscher, S. Mowinckel, K. Budde, E. Balla, Sh. H. Blank, G. Fohrer [91]. En revanche, B. Duhm, O. Eissfeldt, A. Weiser [92], et O. Kaiser défendent l'opinion qui ne refuse pas à Isaïe la composition de l'oracle [93]. Selon O. Kaiser, rien ne s'oppose même à unir *11*, 6-8 à 1-5. Seul le v. 9 dériverait d'un rédacteur. Puis il conviendrait d'unir étroitement la section ainsi constituée, c'est-à-dire les versets *11*, 1-8 à *10*, 33-35 [94].

De fait, les arguments allégués contre l'authenticité ne sont pas très pertinents. Que Jérémie n'ait pas fait allusion à notre texte, ne pose pas de problème [95]. Que le roi de l'avenir ait à affronter des méchants, si souvent attestés dans les écrits postexiliques, n'est pas non plus étonnant. C'est un trait que l'on trouve ailleurs, par exemple au *Ps 72*. La mention des pauvres ne nous renvoie pas nécessairement à une période postexilique [96]. La puissance du souffle du nouveau monarque est extraordinaire [97], mais cadre bien avec la grandeur du nouveau David. Dans le même cadre eschatologique se situent sans obstacles majeurs les effets attribués à la *ruaḥ*. Enfin les quelques indications empruntées au vocabulaire sont des plus faibles [98].

91. O. Kaiser (*op. cit.*, 114) énumère les auteurs cités. Cfr Th. Lescow, *art. cit.*, 190 et P. Volz, *op. cit.*, 60-62.
92. *Ibid.*, 114, n. 2.
93. *Ibid.*, 115.
94. *Ibid.*, 115.
95. La remarque fut faite par P. Volz, *op. cit.*, 61. Dans la mesure où Jérémie accepte le messianisme royal, ses vues sont personnelles et différentes de celles de son grand précurseur.
96. Cfr F. C. Fensham, *Widow, Orphan and the Poor in the Ancient Near Eastern Legal Texts and Wisdom Literature*, dans *Journ. Near East. Stud.*, 21 (1961), 129-139. — P. Van den Berghe, *'Ani et 'Anaw dans les Psaumes*, dans *Or. Bibl. Lov.*, 4, Louvain, 1962, 273-295. — A. Van den Born, *Armoede*, dans *Bijbels Woordenboek*, 1966, 88.
97. Cfr *Jb 15*, 30. — Il se pourrait qu'en *Is 11*, 4, « la puissance du souffle » ne soit qu'une image pour présenter la force des sentences judiciaires que le monarque idéal de l'avenir prononcera : cfr O. Kaiser, *op. cit.*, 119.
98. P. Volz lui-même (*op. cit.*, 61-62) ne relève que quelques termes qui lui paraissent ne pas convenir à l'Isaïe authentique.

Rappelons encore une fois qu'il faut s'attendre à un certain nombre de vocables moins usuels dans des textes où l'influence du protocole royal s'est fait sentir.

Le contenu de l'oracle nous livre un portrait du roi futur qui compte parmi les plus beaux de l'Ancien Testament. Parmi les traits les plus éminents figure le don de l'esprit qui fera du roi à titre définitif [99] un monarque charismatique. L'esprit assurera au souverain la sagesse et l'intelligence, qui le qualifient pour ce qu'on peut appeler l'administration intérieure de son royaume, où il apparaîtra comme un nouveau et meilleur Salomon. Les dons de conseil et de force lui accorderont la prudence du diplomate et la bravoure du guerrier, au point de faire de lui l'émule de David. Enfin la science et la crainte de Yahvé le mettront en une relation d'intimité avec Yahvé, qui lui permettra d'assumer même un rôle de médiateur religieux. La *Bible de Jérusalem* y voit une allusion au rôle des patriarches et prophètes, de Moïse, Jacob et Abraham [100]. Qu'Abraham ait estimé la crainte du Seigneur, on peut le déduire de *Gn 20,* 11. Dans *Ex 20,* 20, Moïse inculque la même attitude au peuple de Dieu tout entier. Quant à la science, *Ex 31,* 3 et *35,* 31 l'attribuent à Beçaléel, et *Nb 24,* 16 en fait un privilège de Biléam. C'est dans la littérature prophétique, piétiste et sapientiale que crainte [101] et science [102] de Dieu ont acquis le plus de relief et d'importance. En tout cas, il n'est pas douteux que dans notre texte l'hagiographe entend exalter l'esprit de religion du monarque idéal.

Les versets 3-5 insistent spécialement sur les qualités de justice et d'équité du futur roi, qualités qui découlent du don de science et de la crainte de Dieu, et particulièrement des dons de sagesse et d'intelligence. La Septante et la Vulgate, en dédoublant la crainte de Yahvé par la piété, εὐσέβεια, ont en quelque sorte décerné la priorité au sentiment religieux. En toute hypothèse, la religion et la justice, — cette dernière pouvant être considérée comme le plus beau reflet de la sainteté divine dans l'âme humaine [103], — seront les ornements du Rejeton qui sortira un jour du tronc de Jessé [104]. Nous retrouvons ainsi, encore augmentées, les qualités du souverain décrit

---

99. *Is 11,* 2.

100. P. Auvray - J. Steinmann, *op. cit.,* 65.

101. Cfr J. Haspecker, *Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung,* dans *Anal. Bibl.,* 30, Rome, 1967.

102. G. J. Botterweck, *'Gott erkennen' im Sprachgebrauch des Alten Testaments,* Bonn, 1951. — J. De Caevel, *La connaissance religieuse dans les hymnes d'action de grâces de Qumrân,* dans *Eph. Theol. Lov.,* 38 (1962), 435-460 (ALBO, sér. 4, fasc. 6).

103. P. Auvray - J. Steinmann, *op. cit.,* 65.

104. Cfr aussi W. Eichrodt, *Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel,* dans *Beitr. Förd. Christl. Theol.,* 25, fasc. 3, Gütersloh, 1920.

par le *Ps 72* et attribuées également au serviteur de Yahvé d'*Is 42*, 1-4. 6-7.

Il est entendu que le prophète attend la venue du roi idéal non pas à partir de la famille régnante mais d'un nouveau rejeton de la souche davidique. Le plus souvent on suppose que cette vision implique que les davidides ont cessé de régner. Otto Kaiser ne le croit pas. Isaïe peut avoir envisagé l'avenir sombre de la dynastie régnante dès son entrevue avec Achaz [105], ou il peut avoir acquis cette conviction quand le règne d'Ezéchias l'avait déçu [106], et puis en avoir réservé la communication au groupe restreint de ses disciples [107]. O. Kaiser ajoute qu'*Is 11*, 1-5 n'est pas un logion isolé mais que l'oracle est énoncé en opposition à *Is 10*, 33-34 [108].

Concluons cet aperçu sur les grands textes classiques d'Isaïe en insistant sur les progrès que le portrait du roi futur a réalisés. Il se présente à nos yeux comme l'allié de Yahvé (cfr *Is 8*, 8. 10 ; *Ps 46*, 8. 12), comme mû et aidé par l'Esprit de Yahvé (*Is 11*, 1-5), pour réaliser une œuvre de paix (*Is 9*, 1-6) en pratiquant le droit et la justice. Ajoutons que des textes, tels *Is 28*, 6 et *32*, 1-5, sont d'accord pour célébrer l'idéal d'un roi juste, tandis qu'un passage, tel *33*, 17, généralement tenu pour tardif, ne formule pas un idéal aussi élevé.

2. L'oracle messianique de Michée, 5, 1-3 (4 a)

Le bref oracle de Michée sur le prince de l'avenir fait partie des chapitres 3-4 du livre, chapitres qui ont fait l'objet de nombreuses études et dont l'origine continue à défier la sagacité des exégètes. Le dernier ouvrage consacré à cet ensemble est plutôt décevant [109]. Faisant appel à la méthode anthologique et structuraliste, l'auteur estime nous offrir la solution des nombreux problèmes auxquels nous nous heurtons. Rien n'est à nos yeux moins certain. Nous sommes en effet convaincu que nous avons affaire en ces chapitres à diverses péricopes qui n'ont entre elles pas de connexion ou seulement des liens très vagues. Dans son commentaire de 1912, postérieur de deux ans à celui d'Albin Van Hoonacker [110], J. M. Powis

105. O. KAISER, *op. cit.*, 115.
106. Ce fut l'opinion de M. BUBER, cité par O. KAISER, *op. cit.*, 115.
107. O. KAISER, *op. cit.*, 115.
108. *Ibid.*, 115. — On pourrait encore renvoyer à quelques autres textes isaïens plus généraux tels *28*, 6 ; *32*, 1-5 ; *33*, 17.
109. B. RENAUD, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V*, dans *Cahiers de la Revue Biblique*, 2, Paris, 1964.
110. A. VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes*, dans *Etudes bibliques*, Paris, 1908.

Smith [111] distinguait les sections suivantes : *44*, 1-5, vision d'une domination spirituelle universelle octroyée à Israël par Yahvé ; *4*, 6-10 : le jugement de Jérusalem, son exil et sa restauration ; *4*, 11-13 : le grand triomphe eschatologique de la Ville sainte : *4*, 14 : un appel prophétique à la pénitence ; *5*, 1-3 : promesse du roi messianique ; *5*, 4-5 : Israël à l'abri de l'invasion ; *5*, 6-8 : l'avenir glorieux du Reste ; *5*, 6-14 : la purification de Jérusalem. On retrouve, à quelques menues différences près, les mêmes divisions dans la *Bible de Jérusalem* [112], qui est favorable à l'authenticité des chapitres *4-5* sauf pour *4*, 1-5 ; *5*, 8 et 14. En revanche, d'après la *Bible de la Pléiade*, *4*, 6-13 est imprégné de l'espoir en une restauration postérieure à la captivité de Babylone. Le verset 14 peut avoir fait partie d'un texte plus ancien. La péricope *5*, 9-14 pourrait provenir d'un recueil de prophéties dirigées contre le royaume du Nord à la veille de la chute de Samarie tandis que la composition de *5*, 1-5 a peut-être suivi la prise de cette ville en 721.

D'accord avec S. Mowinckel [113], A. George considère *4*, 14 comme une bonne introduction à *5*, 1-3 [114]. Malheureusement la traduction du verset 14 est difficile et nous hésitons désormais à nous rallier à ladite hypothèse [115]. Contentons-nous de noter que du point de vue littéraire *Mi 5*, 1-3 est apparenté à *Mi 4*, 8. Des deux côtés il s'agit d'un bref oracle de bonheur, l'un adressé à la colline royale de Jérusalem [116], l'autre visant Bethléem [117] ou du moins le clan Ephrata [118].

Beaucoup d'auteurs estiment que, nonobstant sa concision, *Mi 5*, 1-3 ne constitue pas une unité parfaite. Divers exégètes interprètent le v. 2 comme une glose [119]. De fait, des indices plaident pour la présence d'une notice d'origine rédactionnelle : 1. le rythme apparaît différent ; 2. la présence de *lākēn* s'explique difficilement [120] ; 3. les

111. *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel*, Edimbourg, 1912.
112. A. George, *Michée, Sophonie, Nahum*, 2e éd., dans *La Sainte Bible*, Paris, 1958.
113. S. Mowinckel, *Det Gamle Testamente, De Senere Profeter*, Oslo, 1944, 685.
114. A. George, *op. cit.*, 35.
115. Nous nous étions rallié à cette manière de voir dans *La Sainte Bible. Ligue catholique de l'Evangile*, Paris, 1951.
116. A. George, *op. cit.*, 33-34.
117. A. George (35) interprète Bethléem comme une glose. Cfr S. Mowinckel, *op. cit.*, 686.
118. S. Mowinckel (686) suggère de lire Bet-Efrat. — Selon Th. Lescow (*art. cit.*, 193), le pronom masculin de la deuxième personne indique que le prophète s'adresse non à une ville mais à un clan. Ephrata ne pourrait pas servir à le désigner. C'est pourquoi l'hagiographe aurait forgé l'expression très particulière « Bethléem Ephrata ». S'agirait-il d'Ephratites originaires de Bethléem ?
119. Th. Lescow, *art. cit.*, 192.
120. P. Volz, *op. cit.*, 66, n. 1.

vv. 1 et 3 se présentent comme une parole de Yahvé ; le verset 2 au contraire comme une réflexion de l'hagiographe ; 4. les suffixes ne s'expliquent guère. Qui est le personnage dont les frères sont évoqués ? Qui sont ceux que le Seigneur abandonne provisoirement ? ; 5. aux vv. 1, 3, le salut est attendu pour un avenir prochain ; au v. 2, il se situe dans un avenir lointain, mystérieusement circonscrit ; 6. la *yôlēdāh* surgit brusquement et d'une façon toute énigmatique ; 7. le verset paraît avoir été fabriqué avec des éléments empruntés d'une part à *4*, 9-10 et, d'autre part, à *Is 7*, 14 ; *9*, 5.

Le début de v. 4 : *wᵉhāyāh zèh šālôm*, pourrait également avoir été ajouté au texte original. Déjà A. Van Hoonacker observait que les premiers mots du v. 4 ne semblent pas pouvoir se traduire : *et il sera, lui, paix* [121]. L'abstrait *šalôm* pour désigner l'auteur de la paix est de nature à surprendre et on s'attendrait à *hû* au lieu de *zèh*. La phrase s'explique plutôt comme introduisant les conditions dans lesquelles la paix sera établie. En revanche, selon A. Van Hoonacker, 5 b : « Et il délivrera d'Assur, quand celui-ci envahira notre pays et qu'il foulera notre territoire », serait à rapporter au roi-sauveur annoncé aux versets 1-3 mais perdu de vue aux vv. 4-5 a. La conjecture n'est pas dénuée de vraisemblance, mais la présence du pronom de la première personne du pluriel, absente des vv. 1-3, indique plutôt qu'il s'agit en 5 b d'un raccord introduit après l'insertion des vv. 4-5 a [122].

L'interprétation de l'oracle original tel que nous pensons pouvoir l'établir, c'est-à-dire comprenant les versets 1 et 3, offre encore quelques difficultés mineures. Le texte primitif parlait-il de « Bethléem Ephrata » ou de « maison d'Ephrata », ou de « Bethléem » tout court [123] ? Quelle est exactement la portée de la « petitesse » attribuée au clan d'Ephrata ? Faut-il retenir l'élément *ly*, « pour moi », qui figure au v. 1 et concerne Yahwé ? A soupeser toutes les considérations versées au débat, nous pouvons, semble-t-il, traduire le texte comme suit [124] :

> 5, 1. Quant à toi, Bethléem, Ephrata,
> trop petite pour être comptée
> parmi les unités militaires de Juda [125],
> de toi sortira pour moi [126]
> quelqu'un qui sera dominateur en Israël [127],

121. *Op. cit.*, 391.
122. *Ibid.*, 392.
123. Cfr note 118.
124. Nous nous inspirons pour la version des *Bible de Jérusalem* et *Bible de la Pléiade*.
125. Cfr S. Herrmann, *op. cit.*, 147.
126. Si l'on garde cette lecture, le texte signifie que le roi idéal doit exécuter les desseins divins.
127. A. Van Hoonacker, *op. cit.*, 389.

et dont les origines sont de toute antiquité,
depuis les jours d'antan [128] :

3. Il se tiendra debout et fera paître
par la puissance [129] de Yahvé,
par la gloire du Nom de Yahvé son Dieu,
et [130] ils s'établiront
alors qu'il grandira jusqu'aux confins de la terre [131].

L'affinité de la pièce avec *Is 11*, 1-5 est frappante, mais les différences ne manquent pas. Alors qu'*Is 11*, 1-5 nomme explicitement la souche des davidides et que le contexte actuel ne paraît pas perdre de vue Jérusalem comme siège de la dynastie (v. 9), Michée porte ses regards sur Bethléem, sur le clan judéen d'Ephrata et cherche pour le nouveau monarque des titres de noblesse qui remontent peut-être même au-delà de l'époque où David fut choisi [132]. Ce n'est plus tant un nouveau David qui est entrevu ou attendu, qu'un monarque judéen qui pourrait se prévaloir d'oracles anciens, telle la bénédiction de Juda par Jacob [133].

Il nous reste à dire un mot de la glose au contenu mystérieux que constitue le v. 2. Nous nous demandons s'il ne convient pas de rattacher la *yôlēdāh* non pas à celle d'*Is 7*, 14 mais en tout premier lieu à celle évoquée en *Mi 4*, 9, c'est-à-dire à la Jérusalem dont la délivrance aura lieu selon le prophète à Babylone (v. 10). Dans ces conditions, nous serions en présence d'une glose expliquant le retard dans l'accomplissement de la prédiction de *Mi 5*, 1. 3, et essayant de fixer une date nouvelle à sa réalisation. La prophétie ne s'accomplira pas avant que la *yōlēdāh*, c'est-à-dire les exilés, n'ait traversé les douleurs de l'enfantement et ne soit délivrée de l'exil à Babylone. En ce moment, le nouveau monarque retrouvera ses frères [134]. Revenant de captivité, ils rejoindront les fils d'Israël restés dans la terre de leurs aïeux [135].

---

128. L'appellation « jours d'antan » se vérifie suffisamment si l'hagiographe songe à l'époque de David. A. VAN HOONACKER (*op. cit.*, 389-390) fait valoir deux raisons fort subtiles pour l'expliquer.

129. S. HERRMANN (*op. cit.*, 149) en conclut que le souverain sera un charismatique. Le *Ps* 21, 2. 14 mettrait la puissance en connexion avec l'onction.

130. Ce qui suit est considéré comme une addition par S. HERRMANN, *op. cit.*, 152, n. 50.

131. Cfr la *Bible de la Pléiade*.

132. Cfr S. HERRMANN, *op. cit.*, 147-148.

133. *Ibid.*, 148, n. 14.

134. Cfr Th. LESCOW, *art. cit.*, 204. — Il n'est pas facile de déterminer qui sont ces « frères ». — Le plus souvent on les identifie avec les israélites exilés ou dispersés à travers la diaspora. On a également songé aux davidides emmenés en exil et maintenant sauvés par le souverain idéal de l'avenir : cfr S. MOWINCKEL, *op. cit.*, 686.

135. Cfr E. DHORME, dans *La Bible de la Pléiade*, II, 784.

3. Les oracles messianiques à la veille et au lendemain de l'exil babylonien

Faut-il s'attendre à ce que l'espérance en un roi idéal des temps eschatologiques ait trouvé également une expression dans le message de Jérémie [136] ? Ceux qui, comme S. Mowinckel, reculent les premiers témoignages de cette espérance jusqu'après la catastrophe de 587 répondent évidemment par la négative [137]. Ceux au contraire qui font naître cette espérance après la relecture isaïenne de la confiance traditionnelle en la monarchie davidique telle qu'elle s'exprime en *Is 9*, 1-6, sont portés à l'admettre [138]. La position de P. Volz est singulière. D'une part il admet que le règne de Josias a pu être l'occasion de l'éclosion d'espérances messianiques [139] et dès lors que Jérémie a pu et dû les connaître [140] ; d'autre part, il refuse à reconnaître comme authentiques les textes jérémiens où ces espérances s'exprimeraient. P. Volz examine les péricopes suivantes : *22*, 4 ; *17*, 25 ; *23*, 1-4 ; *23*, 5 ; *30*, 9 ; *30*, 21 ; *33*, 14-26. Les deux premiers passages : *22*, 4 et *17*, 25 concernent non pas un prince de l'avenir mais ce que l'auteur appelle la « dynastie empirique » actuellement régnante. La péricope *23*, 5, dont *33*, 15 est une réplique tardive, n'est pas de Jérémie ; elle trahit l'influence d'Ezéchiel, chapitres *34* et *37*. Le verset 9, également inauthentique, rappelle l'espérance en un *David redivivus*, tandis que *30*, 21 évoque plutôt d'une part *Mi 5*, 1. 3 et les espérances royales prédavidiques de *Gn 49*, 8. 10 et, d'autre part, fait songer déjà au messianisme sacerdotal. Enfin *Jr 33*, 17-26 formule l'espérance en la permanence définitive aussi bien de l'organisation lévitique que de la dynastie davidique. Seuls des textes tels *22*, 4 visant la « royauté empirique » (repris secondairement par un épigone en *17*, 25) et *3*, 14-17 et *23*, 4 visant vaguement et en général l'avènement d'un gouvernement modèle, peuvent remonter à Jérémie. Bref, les textes qu'on pourrait être tenté de considérer comme messianiques ne sont pas du prophète et ne constituent qu'un amas peu homogène d'espérances fort divergentes.

Les perspectives d'avenir propres au livre de Jérémie viennent de bénéficier d'un traitement exceptionnellement long dans l'ouvrage de

136. Sur le messianisme de Jérémie cfr P. Volz, *op. cit.*, 68-80. — A. Penna, *Il messianismo nel libro di Geremia*, dans *Il Messianismo*, Brescia, 1966, 135-178. — J. Coppens, *L'espérance messianique royale à la veille et au lendemain de l'exil*, dans *Studia Biblica et Semitica Th. Chr. Vriezen dedicata*, Wageningen, 1966, 46-61. — S. Herrmann, *op. cit.*, 159-241.
137. S. Mowinckel, *He That Cometh*, 155-186.
138. Cfr A. Penna et J. Coppens, supra n. 136.
139. P. Volz, *op. cit.*, 75-76.
140. *Op. cit.*, 76.

Siegfried Herrmann [141]. Les conclusions ne manquent pas de surprendre. D'une part, l'auteur reconnaît que Jérémie a élaboré un programme d'espérance et de salut qui se basait aussi bien sur sa propre expérience que sur sa notion capitale de Yahvé qui est pour lui avant tout un Dieu plein de grâce. D'autre part, il ne croit pas que les prétendus textes messianiques dérivent du prophète. Ils seraient l'œuvre de ceux qui ont relu, refondu, ordonné, augmenté les paroles et les souvenirs de Jérémie. Ces relecteurs et ces rédacteurs, il les rattache surtout à l'école deutéronomique.

Que S. Herrmann conteste l'authenticité de *Jr 33,* 17-26, péricope qui manque d'ailleurs dans la Septante, n'a rien d'étonnant. Il en va de même de *Jr 33,* 15-16, qui reprend *Jr 23,* 5 en lui apportant quelques modifications. Nous comprenons aussi que l'on hésite à attribuer à Jérémie le logion de *30,* 21 [142], ou même *30,* 9, où d'aucuns pensent retrouver l'espérance en un retour personnel de David [143]. Mais nous continuons à croire que *Jr 23,* 1-4 et *23,* 5 peuvent remonter au prêtre-prophète d'Anatoth [144]. Dire que le titre « germe juste » fut inspiré par le nom de Zorobabel et qu'en *Jr 23,* 5 il apparaît déjà comme une appellation reçue, donc postérieure à Zorobabel [146], est manifestement forcer la portée du texte jérémien. Une telle exégèse est d'autant moins probable que le titre peut par antiphrase se référer à Sédécias et que nous savons désormais que dans l'Ancien Orient l'expression était connue pour désigner le successeur légitime au trône [147]. On aurait toutefois tort de s'appuyer sur cette donnée pour contester à *Jr 23,* 5 toute signification messianique [148].

Dans son introduction aux livres de l'Ancien Testament, G. Fohrer considère *Jr 23,* 3-8 comme une péricope qui, lors de la rédaction définitive du « livret jérémien sur les rois », fut ajoutée au texte pour neutraliser les paroles de condamnation prononcées contre les derniers rois de Juda. L'auteur ne s'exprime pas distinctement sur leur origine jérémienne [149].

Nous garderons donc comme remontant au prophète d'Anatoth le bref et bel oracle de *Jr 23,* 5-6 :

---

141. S. Herrmann, *op. cit.*, 159-241.
142. S. Mowinckel, *He That Cometh*, 179-180 : « a post-exilic prophet ».
143. *Ibid.*, 163. S. Mowinckel rejette cette vue qu'il attribue à H. Gressmann, W. Staerk.
144. A. Penna (*art. cit.*, 147) estime que l'oracle date d'après la prise de Jérusalem et qu'il peut avoir été noté par un disciple du prophète.
145. S. Mowinckel, *Det Gamle Testamente. De Senere Profeter*, 371.
146. *Ibid.*, 371.
147. Cfr A. Petitjean, *La mission de Zorobabel et la reconstruction du temple. Zach., III, 8-10,* dans *Eph. Theol. Lov.*, 42 (1966), 40-71.
148. *Ibid.*, 67-70.
149. E. Sellin - G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, 10e éd., Heidelberg, 1965, 434.

5. Voici venir des jours, — oracle de Yahvé !
où je susciterai à David un germe juste [150] :
un roi régnera et agira avec sagacité,
il pratiquera jugement et justice dans le pays.

6. En ses jours sera sauvé Juda
et Israël habitera en sécurité,
et voici le nom dont on l'appellera
Yahvé-notre-justice.

*
* *

Tout comme Jérémie, Ezéchiel bénéficie d'une enquête approfondie dans l'ouvrage de S. Herrmann, et, tout comme le prophète d'Anatoth, le prêtre-prophète Ezéchiel se voit refusée l'authenticité de beaucoup de ses oracles [151]. Pour notre auteur, le livre d'Ezéchiel a subi de nombreux remaniements au point qu'il est devenu impossible de déterminer exactement ce qui revient au prophète lui-même.

Notre enquête, qui a pu profiter des recherches d'A. Caquot [152], ne partage pas ce scepticisme [153]. Même P. Volz, dont l'opuscule tend à éliminer systématiquement toute trace d'espérance messianique chez les prophètes, s'incline devant l'évidence des textes [154]. Dans sa jeunesse, remarque-t-il, Ezéchiel s'est rallié à l'espérance messianique populaire, qui s'était répandue dans le pays à partir du règne de Josias. Hanté lui-même par l'image de ce grand et pieux monarque, il mit son espoir en Joiachin et son lignage. Mais, continue P. Volz, en tant que prophète il marqua néanmoins une certaine distance à l'endroit de la croyance populaire. Les prophéties touchant le Messie manquent de chaleur [155]. Puis le Messie d'Ezéchiel se présente finalement comme un roi fainéant [156]. En face et au-dessus de lui, l'écrasant de toute sa majesté divine, trône et agit le roi Yahvé [157].

Ne retenons pas comme oracles messianiques *Ez 29*, 21 ou *21*, 32. Mais arrêtons-nous à *17*, 22-24 [158] ; *34*, 23 [159] et *37*, 24 [160]. On ne

150. E. GELIN (*Jérémie. Les Lamentations. Le Livre de Baruch*, Paris, 1951) traduisit « germe authentique ». La deuxième édition (Paris, 1959) réintroduisit la version traditionnelle et meilleure « un germe juste ». La note de la deuxième édition (p. 118) parle du « messie ». Selon A. Gelin, ce fut probablement Baruch qui ajouta après 586 au rouleau de base « le livret contre les rois » (*21*, 11 - *23*, 8).
151. S. HERRMANN, *op. cit.*, 241-291.
152. *Le messianisme d'Ezéchiel*, dans *Semitica*, 14 (1964), 3-23.
153. J. COPPENS, *L'espérance messianique royale à la veille et au lendemain de l'exil*, 54-59.
154. P. VOLZ, *op. cit.*, 81-88.
155. *Ibid.*, 85.
156. *Ibid.*, 87.
157. *Ibid.*, 83.
158. J. COPPENS, *art. cit.*, 55, 58.
159. *Ibid.*, 56-57.
160. *Ibid.*, 57-58.

manquera pas de replacer *34*, 23 et *37*, 24 dans le large contexte qui les encadre et les enrichit, puis de noter quelques différences notables entre les deux chapitres. On soulignera aussi qu'Ezéchiel tend à inculquer fortement la vassalité du futur souverain. Le monarque idéal ne porte que deux fois le titre de *mèlèk* [161], tandis que le terme *nāśî'* revient à diverses reprises. Puis c'est la royauté de Yahvé et sa présence parmi le peuple qui domine manifestement les perspectives prophétiques [162]. Enfin les temps nouveaux arriveront comme une manifestation moins de la grâce divine que de la volonté de Yahvé de venger la gloire de son nom [163].

Le futur roi apparaît aussi dans la dernière partie du livre, dans ce qu'on peut appeler le projet de constitution nouvelle aux chapitres *40-48*. Mais ici plus qu'ailleurs la part du souverain est considérablement réduite [164]. Dans les parties les plus anciennes d'Ezéchiel la distinction entre *mèlèk* et *nāśî'* ne paraît pas être introduite systématiquement nonobstant qu'une différence soit déjà établie, semble-t-il, en *1 R 11*, 34. Mais dans les sections plus récentes *nāśî'* l'emporte et les droits du monarque, surtout dans le domaine cultuel, sont de plus en plus limités. Dans la péricope *43*, 7-9, nous lisons en quelque sorte l'aboutissement de la désacralisation du souverain [165].

Ne quittons pas Jérémie et Ezéchiel sans dire qu'à tout prendre leurs oracles touchant le roi de l'avenir sont moins brillants que ceux d'Isaïe et de Michée. En tout cas, ils se situent à première vue davantage dans le cours même de l'histoire. Toutefois la vision touchant la résurrection des ossements (*37*, 1-14) et celle touchant la défaite de Gog (*38*, 1 - *39*, 29), qui encadrent en quelque sorte la dernière grande péricope messianique (*37*, 21-28), replacent l'espérance en l'avènement du nouveau monarque dans une perspective vraiment eschatologique. Puis Ezéchiel, plus que tous ses prédécesseurs, a développé l'espérance d'Israël dans un sens particulier, mettant en tout premier lieu l'accent sur les grandes valeurs religieuses. Si le peuple est réuni dans sa totalité (*37*, 22. 24), si la royauté est rétablie (*34*, 24 ; *37*, 24), si la paix est assurée (*34*, 25 ; *37*, 26), même avec le monde des animaux (*34*, 28), l'essentiel consistera désormais dans la sanctification du peuple (*37*, 27-28), dans le retour à l'alliance qui fait de la nation d'Israël le peuple de Dieu (*34*, 24. 30 ; *37*, 26-27), dans la présence de Dieu par conséquent au milieu de son peuple (*37*, 27) et dès lors dans la sanctification et la vivification de la

161. *Ez 37*, 22. 24.
162. *Ez 20*, 33.
163. *Ez 20*, 9. 14. 22. 44 ; *36*, 22 ; *39*, 7. 25 ; *43*, 7.
164. E. HAMMERSHAIMB, *Ezekiel's View of the Monarchy*, dans *Studia Orientalia Ioanni Pedersen dicata*, 130-140, Copenhague, 1953.
165. E. HAMMERSHAIMB, *art. cit.*, 138.

nation par l'Esprit divin (*39, 29*). Nous débouchons ainsi dans la théologie de la « nouvelle alliance » que le livre de Jérémie fut le premier à énoncer et à prédire, sans toutefois la mettre en rapport avec le roi et l'alliance davidiques [166].

Si donc le souverain idéal d'Ezéchiel, — plus que celui de Jérémie qui paraît se tenir davantage à une conception dynastique [167], — apparaît comme le monarque des derniers temps, peut-on dire qu'il fut également entrevu comme le dernier des rois ?

Nous ne croyons pas pouvoir répondre affirmativement. On pourrait être tenté de le faire si l'on interprète le David de l'avenir, ainsi que l'ont fait H. Gressmann et W. Staerk [168], comme un *David redivivus*. Mais cette manière de voir a peu de chances d'être correcte. Même N. Messel l'abandonne pour *Ez 34*, 23 et *37*, 24, versets qu'il considère comme interpolés. Il suggère d'y interpréter le terme David comme un nom patronymique à la manière de Ptolémée, porté en Egypte par les souverains hellénistiques qui gouvernèrent la Palestine de 301 à 198 avant Jésus-Christ [169].

*
* *

Si l'opinion de S. Mowinckel selon laquelle l'idéologie royale n'est vraiment messianique qu'après l'exil était exacte, il faudrait s'attendre à ce que pour cette période les témoignages du messianisme royal abondent et il conviendrait presque de saluer en Ezéchiel celui qui lui a donné en quelque sorte naissance. Or, ainsi que nous essayerons de l'établir dans la section suivante de notre étude que nous intitulons : *Déclin et résurgence postexilique du messianisme royal*, les attestations de l'espérance messianique ne sont guère nombreuses au lendemain de 587. Par ailleurs, nous avons appris que déjà P. Volz protesta avec véhémence contre l'idée de faire d'Ezéchiel le créateur de l'espérance en la venue d'un Messie [170]. Certes, à considérer comme des interpolations dues à des rédacteurs anonymes exiliques ou postexiliques les passages messianiques de Jérémie et d'Ezéchiel déjà commentés, on multiplie les données postexiliques à l'appui du messianisme royal. Mais les protagonistes de pareilles hypothèses ne

166. J. Coppens, *La nouvelle alliance en Jér., 31, 31-34*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 25 (1963), 12-21. — A. Penna, *art. cit.*, 147-174.

167. Toutefois selon A. Penna (*art. cit.*, 146), Jérémie se serait désintéressé d'une « descendance charnelle ou légitime ». Il se serait donc arrêté en quelque sorte à l'idée d'un nouveau commencement à la manière d'*Is 11*, 1-5 et *Mi 5*, 1-3.

168. Cités dans S. Mowinckel, *He That Cometh*, p. 163. L'exégète norvégien écarte cette hypothèse comme invraisemblable.

169. N. Messel, *Det Gamle Testamente. De Senere Profeter*, Oslo, 1944, 536-537, 542.

170. P. Volz, *op. cit.*, 87.

s'entendent guère entre eux et leurs arguments n'emportent la conviction qu'en fonction de présupposés douteux. Nous ne nous arrêterons par conséquent qu'aux seuls témoignages dont l'authenticité et l'historicité sont suffisamment garanties.

Les premiers textes à signaler concernent le personnage passablement énigmatique de Zorobabel [171]. Nous lisons en *Ag 2*, 21-23, deux brefs oracles qui le visent directement [172] :

> 21. Parle à Zorobabel, gouverneur de Juda, pour dire :
> Je vais ébranler cieux et terre,
> 22. je renverserai les trônes des royaumes,
> et je détruirai la force des royaumes des nations,
> je renverserai les chars et ceux qui les montent,
> les chevaux et leurs cavaliers, je les précipiterai,
> chacun par l'épée de son frère.
> 23. En ce jour-là, — oracle de Yahvé des armées, —
> je te prendrai, Zorobabel, fils de Shaltiël,
> ô mon serviteur, — oracle de Jahvé, —
> et je ferai de toi comme un anneau à cachet,
> car c'est toi que j'ai élu, —
> oracle de Yahvé des armées !

L'expression « je te prendrai », notait jadis A. Gelin, implique un choix divin pour une mission importante [173]. Ainsi Yahvé a pris Abraham (*Jos 24*, 3), les lévites (*Nb 3*, 12) et David (*2 S 7*, 8). De son côté, A. Van Hoonacker observait : « Il est clair, tant par les titres qui lui sont donnés, que par l'association de sa destinée avec les événements annoncés au v. 22, que Zorobabel reçoit les hommages dus au roi messianique de l'avenir [174] ». Mais il ajoutait tout de suite : « Cependant il n'est nullement nécessaire d'admettre qu'Aggée et Zacharie aient voulu lui attribuer ce caractère à titre personnel ou qu'ils l'aient considéré comme réalisant l'idéal du roi-Messie dans toute sa plénitude. Il est même tout à fait invraisemblable que telle ait été l'intention des deux prophètes. Vu les difficultés et les misères contre lesquelles la communauté juive avait eu à lutter si péniblement, et en somme avec si peu de succès, sous la conduite de Zorobabel, il n'est guère croyable qu'ils eussent jugé opportun de présager à ce prince la domination universelle sur toutes les nations ; et cette domination universelle est un caractère constant

171. Cfr A. Van Hoonacker, *Les Douze Petits Prophètes*, 538-576. — S. Mowinckel, *De Senere Profeter*, 732-736. — A. Gelin, *Aggée. Zacharie. Malachie*, dans *La Sainte Bible*, Paris, 1948. — E. Dhorme, *La Bible*. II. *L'Ancien Testament*, Paris, 1959, 829-835. — K. Elliger, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten*. II. *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja, Haggai, Zacharja, Maleachi*, 6e éd., dans *Das Alte Testament Deutsch*, Goettingue, 1967.

172. Cfr E. Dhorme pour la traduction.

173. A. Gelin, *op. cit.*, 18.

174. A. Van Hoonacker, *op. cit.*, 575.

du règne messianique dans les prophéties qui s'y rapportent (p. ex. *Ag 2, 7* ; *Za 8,* 22). Ce n'est pas pour lui-même personnellement, mais pour la dynastie dont il est le représentant, que Zorobabel reçoit des titres comme ceux qui lui sont décernés dans notre verset [175] ».

Nous pouvons même, ce nous semble, être plus catégorique que notre maître. Les titres décernés à Zorobabel, et en particulier celui d'« anneau à cachet » (*Jr 22,* 24), ne dépassent pas ceux attribuables à n'importe quel davidide en tant que vassal de Yahvé. Disons tout simplement qu'Aggée salue en Zorobabel l'héritier du trône au cas où se réaliserait la révolution universelle qui mettrait fin à la domination perse [176].

Si l'oracle d'Aggée touchant Zorobabel indique clairement son élection, il s'abstient de nous éclairer sur la mission importante que le gouverneur devait assumer [177]. Cet éclaircissement, nous le devons au contemporain d'Aggée, le prophète Zacharie [178]. Les notices concernant le gouverneur de Juda sont adressées tantôt à Zacharie (*4,* 6-10 ; *6,* 9-14), tantôt par l'entremise de celui-ci au grand prêtre Josué (*3,* 8). Elles ne manquent pas de soulever divers problèmes. Quelques conclusions s'en dégagent toutefois sans trop d'incertitude : 1. Zorobabel reçoit le titre « germe », titre inspiré par son nom et sans doute par réminiscence de *Jr 23,* 5 ; 2. Sa mission principale consistera dans la construction du nouveau temple ; 3. Une fois cette construction achevée, la communauté envisagera pour lui un pouvoir royal qu'il partagera avec le grand prêtre [179].

Il faut aborder la deuxième partie du livre de Zacharie, le prétendu Deutéro-Zacharie, chapitres *9-11,* pour rencontrer une allusion ultérieure au roi de l'avenir [180] :

---

175. *Ibid.,* 575. — Dans son ouvrage récent : *Haggai-Sacharja 1-8. Studien zur Ueberlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie* (Assen, 1967), W. A. M. Beuken ne croit pas que la prophétie d'Aggée attribue à Zorobabel un statut messianique. Il relève toutefois le fait que l'hagiographe ne répète pas dans le texte touchant le gouverneur la formule de *2, 7* : *Encore un très court délai.* Il se demande si cette omission n'indique pas que la relecture définitive de l'oracle lui a donné une nouvelle portée, cette fois eschatologique. Cfr *op. cit.,* 78-83.

176. *Ag 2,* 21-22. — K. Elliger (*op. cit.,* 97) me paraît exagérer le messianisme de Zorobabel.

177. A. Gelin, *op. cit.,* 18.

178. A. Van Hoonacker, *op. cit.,* 577-692. — S. Mowinckel, *op. cit.,* 737-771. — K. Elliger, *op. cit.,* 99-187.

Pour ce qui regarde Zacharie, W. A. M. Beuken estime que la rédaction dernière du livre fut influencée par des traditions qu'il retrouve dans *Jr 33,* 14-22 et dans les *Livres des Chroniques,* et qu'il appelle lévitiques. — Dans *Za 3,* 7 et *6,* 12-13, Beuken découvre une influence de la prophétie de Nathan.

179. Ici également K. Elliger (*op. cit.,* 129-132) souligne le caractère messianique des espérances placées en Zorobabel.

180. Des opinions particulières furent émises touchant la date de composition de *Za 9-11.* Dans *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments vergleichend geschichtlich und exegetisch behandelt,* Stuttgart, 1923, 176-186, Ed. König les situe vers 743 après qu'en Israël la dynastie de Jéhu fut brutalement

9, 9. Jubile grandement, fille de Sion,
exulte, fille de Jérusalem.
Voici que ton roi vient à toi,
juste et libéré,
pacifique et monté sur un âne [181],
sur un ânon, petit d'une ânesse.

10. Il supprimera [182] les chars d'Ephraim,
et les chevaux de Jérusalem,
l'arc de guerre sera brisé,
et il dictera la paix aux nations.
Sa domination s'étendra de la mer à la Mer,
et du Fleuve aux confins de la terre [183].

Aussi bien le sens de l'oracle que les circonstances historiques qui l'ont provoqué, sont controversés. Alors que Caquot y voit reflété l'idéal d'une communauté appauvrie par l'exil [184], S. Mowinckel y retrouve l'idéal d'un souverain qui revient victorieux de la guerre et peut se permettre le luxe d'un désarmement après avoir triomphé de ses ennemis [185]. Puis tandis que Caquot suggère de fixer le Deutéro-Zacharie durant l'exil, S. Mowinckel opte pour une composition postexilique dont la rédaction définitive ne serait pas antérieure à 300 av. J.-C. [186].

Une dernière allusion au rôle des davidides se rencontre dans le Trito-Zacharie, à savoir dans *Za 12,* 8 :

En ce jour-là Yahvé protégera les habitants de Jérusalem,
et le plus chancelant parmi eux sera
comme David, en ce jour-là,

---

mise de côté (p. 176). Après avoir partagé cette manière de voir, E. SELLIN songea plutôt aux années qui ont suivi l'activité d'Esdras-Néhémie, A. CAQUOT songe à une composition littéraire datant de l'exil : cfr *Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses. Annuaire 1965-66,* Paris, 1966, 95-96.

181. Les quatre attributs du roi ne sont pas faciles à expliquer. Le fait qu'il est monté sur un âne ne prouve ni son humilité ni sa pauvreté, mais qu'il sera un roi pacifique. Le participe niphal de *yāša'* semble indiquer qu'il a été sauvé, libéré, justifié par Yahvé. Le monarque paraît en quelque sorte incarner le « juste » du quatrième chant du Serviteur de Yahvé, et « ce juste » est maintenant sauvé par Yahvé. On rapprochera le *nôsā'* de *Za 9,* 9 de *Jr 23,* 6 : *tiwwāša' Yehûdāh.*

182. Le texte hébreu rapporte la suppression des chars et des chevaux à Yahvé lui-même.

183. Si l'on donne comme cadres à l'oracle le v. 8 (avec A. VAN HOONACKER) et même les vv. 11-12 (avec E. KÖNIG), le caractère eschatologique devient plus évident. Yahvé lui-même campera dans la terre d'Israël et ainsi il rendra possible l'avènement du roi pacifique (v. 8). Cet avènement marquera aussi le retour de tous les exilés et prisonniers auxquels le prophète donne cette belle appellation « prisonniers de l'espérance ».

184. *Ecole Pratique des Hautes Etudes* (Paris). *Annuaire 1965-1966,* 95.

185. S. MOWINCKEL, *He That Cometh,* 176.

186. S. MOWINCKEL, *Det Gamle Testamente. De Senere Profeter,* 755. Cfr 760-761.

et la maison de David sera comme Dieu,
comme un Ange de Yahvé à leurs yeux [187].

Cette exaltation de la maison de David ne lui est promise qu'en fonction d'une purification dont elle pourra bénéficier (*13*, 1), voire d'un acte de pénitence (*12*, 12), et après que Yahvé aura daigné la sauver (*12*, 7) dans des conditions qui préviendront pour l'avenir toute tentation d'orgueil (*12*, 7).

La concision de l'oracle ne nous permet pas d'en comprendre le sens exact. La juxtaposition d'« ange de Yahvé » à « Dieu » atténue peut-être la comparaison [188], ainsi que le soupçonnait déjà A. Van Hoonacker [189].

Les commentateurs se dispensent en général d'expliquer longuement le verset. Si l'hagiographe a eu connaissance des traditions littéraires de son peuple, on peut songer d'une part au roi futur d'*Is 9*, 5, qualifié de *gibbôr 'ēl* et, d'autre part, à David comparé pour sa connaissance à l'ange de Yahvé (*2 S 14*, 17. 20 ; *19*, 27. 28). C'est donc sur une note optimiste sur l'avenir glorieux d'une maison de David purifiée par l'épreuve que se terminent les voix prophétiques sur le messianisme royal [190].

Conclusion

La plupart des prophètes que nous venons de parcourir sont également classés par G. Fohrer parmi les passages bibliques auxquels le terme « messianique » ne disconvient pas [191]. Il nous renvoie ainsi à *Is 9*, 1-6 ; *11*, 1-9 ; *Mi 5*, 1. 3 ; *Jr 23*, 4-5 (*33*, 15-16) ; *Ez 17*, 22-24 ; *Za 9*, 9-10. Il mentionne aussi *Ag 2*, 20-23 ; *Za 4*, 1-6 a. 10 b - 14 ; *Is 4*, 2 ; *11*, 10 ; *16*, 5, mais omet *Is 7*, 14 ; *Ez 34*, 23-24 ; *37*, 23-25. Six autres textes parfois allégués comme se rapportant au Messie ne le concernent pas formellement ; ils ne dépassent pas ce que nous avons appelé un messianisme dynastique, à savoir *Am 9*, 11-15 ; *Os 3*, 5 b ; *Mi 4*, 8 ; *Is 32*, 1 ; *Jr 30*, 9. 21.

187. Selon E. König (*op. cit.*, 214), l'oracle daterait des années qui ont suivi la mort de Josias (608). En revanche, K. Elliger (*op. cit.*, 169-170) montre que nous sommes en plein climat apocalyptique, postexilique.

188. E. Dhorme, dans *La Bible de la Pléiade*, t. II, 865.

189. A. Van Hoonacker, *op. cit.*, 682.

190. Nous négligeons *Za 12*, 10, le texte énigmatique touchant « le transpercé ». Jusqu'à maintenant son interprétation reste incertaine : cfr E. König, *op. cit.*, 214-222. — E. N. Levy, *Secharja 12, 10*, dans *Monatschr. Gesch. Wiss. Jud.*, 81 (1937), 293-296. — M. Delcor, *Un problème de critique textuelle et d'exégèse*, dans *Rev. Bibl.*, 58 (1951), 189-199. — Idem, *Les sources du Deutéro-Isaïe et ses procédés d'emprunt*, *ibid.*, 59 (1952), 385-411. — P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV*, dans *Etudes Bibliques*, Paris, 1961. — Dans *Die Kommende Christus* (Kaapstad, 1942, 62), B. Gemser identifie le transpercé avec le bon pasteur de *Za 11*, 4-14 et de *Za 13*, 7.

191. G. Fohrer, *Messiasfrage und Bibelverständnis*, 15-17.

Le lecteur aura remarqué que nous sommes presque d'accord sur toutes ces positions. Les divergences les plus notables concernent *Is 7*, 14 ; *Ez 34*, 23-24 ; *37*, 23-25, que nous classons parmi les textes messianiques. Puis nous interprétons *Ag 2*, 20-23 et *Za 4*, 1-6a. 10b-14 plutôt au niveau d'un vague messianisme dynastique. Enfin il convient d'ajouter à la liste *Za 12*, 8. Quant à *Is 11*, 10, comme il reprend la péricope *11*, 1-5, il n'est pas un texte indépendant. Rien ne s'oppose à ajouter encore à nos textes *Is 4*, 2 [192] ; *16*, 5. Nous ne nous y sommes pas arrêté vu leur concision et le peu de données nouvelles qu'ils versent au débat. Bref nous aboutissons, tout comme G. Fohrer, à retenir surtout treize passages pour constituer notre dossier messianique.

Ce qui frappe dans les textes prophétiques, c'est leur relative sobriété dans la description de l'ère messianique et leur tendance unanime à accentuer le caractère de rénovation morale et religieuse de l'ère nouvelle annoncée et attendue. Nous rejoignons ainsi, tout en le dépassant, le message du *Ps 72*.

Rappelons que quelques textes, — songeons à *Jr 26*, 4-5 ; *Is 4*, 2 ; *16*, 5 ; *Za 12*, 8, — dépassent à peine le point de vue dynastique. Puis, même là où les prophètes ou les hagiographes paraissent porter et fixer leurs regards sur un individu, qualifié de nouveau David, ils ne nous disent pas s'il est à la fois le premier et le dernier monarque de l'ère nouvelle [193]. Rien n'empêche qu'il ait été conçu comme l'ancêtre d'une lignée dont tous les membres seraient à son image, c'est-à-dire exemplaires et sans défauts. En tout cas, nulle part n'apparaît clairement le portrait d'un roi eschatologique qui serait le dernier des souverains clôturant en quelque sorte l'histoire du salut.

Derrière toutes les figures entrevues se profile donc avant tout d'une façon générale le portrait idéal du souverain de l'avenir. Divers traits ajoutés à ce portrait par les prophètes l'ont haussé à un niveau plus religieux. Ils ont aussi renforcé les contacts du souverain avec le règne de Dieu et avec l'avènement eschatologique de ce règne, frayant ainsi la voie à une réinterprétation vraiment spiritualisante du messianisme royal.

Louvain J. COPPENS.
Place de l'Université 3

192. Dans la *Bible de la Pléiade*, t. II, J. KÖNIG interprète *Is 4*, 2 comme une allusion au roi juste de l'avenir. Cfr aussi S. MOWINCKEL, *De Senere Profeter*, 88, avec renvois à *Is 11*, 1. 10 ; *53*, 2 ; *Jr 23*, 5 ; *33*, 15 ; *Za 3*, 8.

193. S. MOWINCKEL, *De Senere Profeter*, 71. Même en *Is 9*, 1-6, il n'apparaît pas que le nouveau roi sera le dernier à régner sur le peuple de l'avenir.