NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

73 Nº 3 1951

Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh. I

André FEUILLET

p. 244 - 260

https://www.nrt.be/fr/articles/les-psaumes-eschatologiques-du-regne-de-yahweh-i-2627

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LES PSAUMES ESCHATOLOGIQUES DU RÈGNE DE YAHWEH (1)

On appelle eschatologie tout un ensemble de conceptions religieuses ayant trait, soit aux destinées ultimes de l'univers, soit aux fins dernières de l'individu. Quand on parle de la doctrine eschatologique de l'Ancien Testament, on songe aux prophètes. Ce n'est pas que leur attention soit exclusivement tournée vers l'avenir, tant s'en faut; ce sont même avant tout des prédicateurs et des convertisseurs d'âmes qui veulent agir sur leurs contemporains. Mais leur sens si profond des droits de Dieu sur son peuple et sur les autres hommes en fait de perpétuels insatisfaits, tout tendus vers l'avènement d'un monde meilleur.

Comme les psaumes ressortissent dans leur ensemble à la poésie lyrique, on ne serait guère porté à première vue à y chercher de l'eschatologie. Pourtant c'est un fait qu'elle y tient une grande place, plus grande que plusieurs exégètes ne veulent le concéder. On remarque d'abord maints traits eschatologiques disséminés un peu partout. Il y a en second lieu les quelques psaumes consacrés au problème de la rétribution individuelle (37, 49, 73...); toutefois il faut reconnaître que ces poèmes didactiques, qui cherchent à résoudre un problème humain, sont plus apparentés aux écrits anthropocentriques des sages qu'à la mentalité théocentrique des prophètes (2). On discerne enfin

(1) Voici la liste des principaux commentaires que nous avons eus sous la main et qui seront cités dans la présente étude : E. Kautzsch, *Die heilige Schrift des A.T.*, Tubingue, 1910; H. Perennès, *Les Psaumes*, Arras, 1921; A. F. Kirkpatrick, *The Book of Psalms*, Cambridge, 1921; R. Kittel, *Die Psalmen übersetz und erklärt*, Leipzig, 1922; H. Gunkel, *Die Psalmen übersetz und erklärt*, Goettingue, 1926; Ch. A. Briggs, *The Book of Psalms*, Edimbourg, 1927; H. Schmidt, *Die Psalmen*, Tubingue, 1934; L. Desnoyers, *Les Psaumes*, Paris, 1935; H. Herkenne, *Das Buch der Psalmen*, Bonn, 1936; J. Calès, *Le Livre des Psaumes*, Paris, 1936; J. Weber, *Le psautier du bréviaire romain*, Paris-Tournai-Rome, 1937; E. Pannier, *Les Psaumes*, Coll. *La Sainte Bible* de Pirot, Paris, 1937; F. Nötscher, *Die Psalmen*, Wurtzbourg, 1947; B. D. Eerdmans, *The Hebrew Book of Psalms*, Leiden, 1947; E. Podechard, *Les Psaumes (1-75), traduction, explication et notes critiques*, Lyon, 1949; R. Tournay et R. Schwab, *Les Psaumes*, Coll. *Bible de Jérusalem*, Paris, 1950. — Nous avons encore utilisé les études suivantes: H. Gressmann, *Der Messias*, Goettingue, 1929; H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen*, Goettingue, 1933; A. Strobel, *La conversion des gentils dans les psaumes*, Paris, 1950.

(2) Il y a cette différence entre les prophètes et les sages que les premiers, quand ils regardent l'avenir, sont surtout préoccupés de l'aboutissement des plans de Dieu sur Israël et sur le monde, tandis que les seconds songent à la réussite de la vie humaine (cfr Job, l'*Ecclésiaste*). C'est pourquoi les psaumes qui traitent d'eschatologie cosmique sont étroitement apparentés aux écrits des **prophètes, tandis que ceux qui parlent du destin de l'individu se rapprochent davantage de la littérature sapientiale.**

et surtout nombre de psaumes qui paraissent être un écho direct de l'eschatologie prophétique. On peut les répartir en quatre groupes : les psaumes du Règne de Yahweh (47, 93, 96-99), des psaumes relatifs à la restauration d'Israël (67, 80, 85, 89, 126, 129...), des psaumes consacrés à la personne du Messie (2, 45, 72, 110, 132), enfin des psaumes eschatologiques de caractère divers (29, 50, 68, 75, 82...). C'est le premier de ces groupes, les psaumes du Règne, qui doit retenir maintenant notre attention. Ces poèmes ont une grande importance ; on a pu dire qu'ils restent, « en dépit de leurs images apocalyptiques, la meilleure approche de l'Incarnation » (3). Dans une première partie, nous voudrions dégager leurs principales caractéristiques ; après quoi, en recourant au contexte général de l'Ancien Testament, nous chercherons à préciser l'idée qu'ils se font de l'établissement du Règne de Dieu ; dans une troisième partie, qui servira de conclusion, nous montrerons comment ces enseignements préparent et éclairent le message évangélique.

I. PRINCIPALES CARACTÉRISTIQUES DES « PSAUMES DU REGNE »

(Psaumes 47 ; 93 ; 96-99)

Souvent dans le psautier, il est question du règne futur de Yahweh : ps. 22, 28-32 ; 46 ; 48 ; 76 ; tous les psaumes qui visent le Messie personnel... Cependant, surtout depuis Gunkel, on réserve le nom de psaumes du Règne à un certain nombre de poèmes qui ont pour unique objectif de chanter le triomphe eschatologique du seul vrai Dieu, abstraction faite du personnage du Messie. Ce sont, au dire de Gunkel et de Gressmann, les psaumes 47, 93, 96-99 (4). Beaucoup d'exégètes critiquent cette énumération ; ils se refusent en particulier à tenir pour eschatologique tel ou tel des psaumes que nous venons de mentionner. Pourtant nous croyons juste cette classification. Les psaumes que citent Gunkel et Gressmann ont comme un air de famille, plusieurs traits communs qui permettent de les rapprocher les uns des autres.

1. *Leurs catactères littéraires.*

Ils se ressemblent d'abord par un certain nombre de caractéristiques littéraires. Ils sont tous des chants d'allégresse motivés par la royauté de Yahweh. Trois d'entre eux commencent par « Yahweh règne » (93,

(3) A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, 1948, p. 44.

(4) On serait tenté d'y joindre les psaumes 95 et 100 qui ont beaucoup de ressemblance avec ceux que nous étudions ; mais, comme ces psaumes ne sont pas ou ne sont que faiblement eschatologiques, nous les avons laissés de côté.

97, 99), deux par « chantez à Yahweh un cantique nouveau » (96, 98). On est frappé des nombreux points de contact qui existent entre eux et la seconde partie d'Isaïe. En voici quelques exemples. Yahweh va établir son règne sur l'univers : 47, 3; 93, 1-2; 96, 10; 97, 1; 98, 6; 99, 1; cfr Is., 40, 5; 45, 22-23; 51, 5; 52, 7-10... Pour cette raison toute la terre, les îles, la nature inanimée elle-même sont invitées à se réjouir, à chanter, à « battre des mains » : 47, 1; 96, 1-2; 97, 1; 98, 1, 7-8; 99, 4-5; cfr Is., 42, 10-12; 44, 23; 48, 20; 49, 13; 54, 1; 55, 12... Cette royauté universelle du vrai Dieu est mise en rapport étroit avec son titre de Créateur : 93, 2; 96, 5-6; cfr Is., 40, 21-22, 26; 42, 5 etc... Les dieux des nations et leurs adorateurs sont contraints de s'humilier devant Yahweh : 96, 4-5; 97, 7, 9; cfr Is., 40, 18 sq.; 44, 9 sq.... On trouve même des citations presque textuelles : il est question de « cantique nouveau » : 96, 1; 98, 1; cfr Is., 42, 10; de « la bonne nouvelle du salut » : 96, 2; cfr Is., 40, 9; 41, 27; 52, 7; tous les peuples « voient la gloire de Yahweh » : 97, 6; cfr Is., 40, 5; « toutes les extrémités de la terre ont vu le salut de notre Dieu » : 98, 3; cfr Is., 52, 10.

D'après Gressmann (5) et Gunkel (6), les images et les expressions employées dans ces psaumes conduiraient à penser que leurs auteurs ont conçu l'établissement du règne de Yahweh sur le modèle de l'intronisation des rois d'Israël. S'appuyant sur les allusions et les quelques détails donnés en passant par la Bible, voici comment ces auteurs décrivent l'intronisation royale chez les Hébreux. D'abord, dans le sanctuaire, les prêtres oignent et couronnent le nouveau souverain qui est acclamé; ensuite, en cortège solennel, le roi monte au palais et prend place sur son trône. Les flûtes et les trompettes retentissent; c'est un jour de joie : le peuple pousse des hourras, au point, lit-on en *1 Reg.*, 1, 40, que la terre semble « se fendre au bruit de ces clameurs ». Autour du roi se rassemblent les grands du royaume, les anciens, les chefs du peuple, les soldats. On offre des présents au souverain; on fait des vœux pour la prospérité de son règne; un sacrifice et un repas sacrificiel ont lieu à cette occasion. Un messager porte la bonne nouvelle à travers tout le pays : « Un tel est devenu roi. » Cette annonce est accueillie par des applaudissements et aux cris de « vive le roi! ». Cfr *1 Sam.*, 10, 24; 11, 15; *2 Sam.*, 15, 10; *1 Reg.*, 1, 34-40; *2 Reg.*, 9, 13; 11, 12-14.

On rapproche ces détails des images employées par les psaumes du Règne. Semblable à un roi, Yahweh s'est revêtu d'habits somptueux (93, 1); il est monté au palais royal parmi les accents de jubilation et au son des trompettes (47, 6); maintenant il est assis sur son trône (47, 9; 97, 2; 99, 1); devant le trône divin se tiennent, outre les enfants d'Abraham, les chefs des peuples subjugués (47, 10); des hé-

(5) *Der Messias*, p. 212-218.
(6) *Einleitung in die Psalmen*, p. 94-100.

rauts annoncent dans tout l'univers que Yahweh règne (96, 3). Il semble exister une certaine analogie entre la formule du psaume 96, 10 : « Dites parmi les peuples : Yahweh est roi ! », et *2 Sam.*, 15, 10 : « Absalom envoya des émissaires dans toutes les tribus d'Israël pour dire : Dès que vous entendrez le son de la trompette, vous direz : Absalom règne à Hébron. »

Ces rapprochements ont quelque chose de forcé. Beaucoup plus qu'aux intronisations royales en Israël, les psaumes 96-99 empruntent leurs images aux descriptions eschatologiques des prophètes, en particulier à celles d'Isaïe 40-55 (cfr supra), et aussi aux souvenirs historiques de la théophanie du Sinaï (cfr 97, 3-5). Seul le psaume 47, quand il parle au v. 6 de la « montée » de Yahweh au son de la trompette, évoque assez clairement la « montée » au palais royal du souverain nouvellement élu (cfr *1 Reg.*, 1, 35, 40, 45 : même emploi du verbe « monter »). S'il en est ainsi, on ne saurait accepter la thèse de Gunkel selon laquelle les psaumes du Règne dériveraient de la transformation d'anciens poèmes cultuels, chantés le jour du sacre d'un roi et consacrés à la description de cet événement : dans ce moule antique, les psalmistes auraient versé toute la doctrine des prophètes sur la fin des temps, le jugement du monde, la fidélité de Dieu envers Israël ; ils auraient procédé à la manière de Grignion de Montfort, qui n'hésitait pas à transposer en cantiques des chants ou des airs profanes (7). Ce ne sont pas les maigres coïncidences relevées plus haut qui suffisent à justifier pareille conclusion : celle-ci est dictée à Gunkel par des préjugés inacceptables : d'abord la basse idée que les protestants se font du culte, à leurs yeux forme inférieure de la religion ; puis le postulat évolutionniste selon lequel le yahwisme a dû connaître d'abord un stade cultuel, magique, grossier, et ensuite seulement accéder au stade plus spirituel de la religion prophétique. Eerdmans (8) fait remarquer justement que les anciens historiens d'Israël n'avaient pas le sentiment d'une relation étroite entre la psalmique et le culte : ils ont mis un psaume dans la bouche de Marie, la prophétesse, sœur d'Aaron, à une époque où il n'y avait ni temple ni prêtres (*Exod.*, 15, 21) ; ils ont attribué des psaumes à David en des circonstances où il ne pouvait accéder à aucun sanctuaire. Le principe fondamental (Grundbeobachtung) de toute l'étude de Gunkel sur les psaumes, à savoir que ceux-ci auraient été à l'origine des chants cultuels, n'est donc pas confirmé par l'Ancien Testament.

Sigmund Mowinckel (9) est allé beaucoup plus loin encore dans le rattachement de la psalmique à la liturgie. Pour expliquer les psau-

(7) Gunkel allègue évidemment un autre exemple. Il cite la romance : « Innsbruch, ich muss dich lassen » devenue le cantique : « O Welt, ich muss dich lassen ». *Einleitung*, p. 95.

(8) *The Hebrew Book of Psalms*, p. 8-9.

(9) *Das Thronbesteigungsfest Jahwäs und der Ursprung der Eschatologie*, Christiana, 1922.

mes du Règne et nombre d'autres psaumes, il imagine l'existence d'une fête annuelle d'intronisation de Yahweh. Pour le primitif, dit-il, le culte est un drame créateur, et les hommes qui y participent entrent par lui en contact avec la Divinité. Si donc les psaumes du Règne sont des pièces liturgiques, l'intronisation de Yahweh ne peut être rejetée dans l'avenir ; elle a dû être vécue, expérimentée dans le temple. Et comme le cycle liturgique est un cycle annuel, tous les ans il a dû y avoir une solennité, avec comme rite essentiel une procession mettant Yahweh en possession de son trône pour qu'il régisse la nouvelle époque. Cette fête d'intronisation devait faire revivre le mythe de la création de l'univers avec la défaite du dragon et des autres dieux, en même temps qu'elle commémorait la constitution du peuple de Dieu, la sortie d'Egypte et le passage de la Mer Rouge. A Babylone, ne célébrait-on pas au début de chaque année par une procession solennelle (l'Akîtu) l'accession de Mardouk à la royauté sur les hommes et les autres dieux ? Une coutume semblable n'a pu manquer d'exister pour Yahweh ; si les documents bibliques n'en soufflent mot, il ne faut pas oublier leur laconisme touchant les autres fêtes des Hébreux. Bien plus, aux yeux de Mowinckel, ce serait du cérémonial d'intronisation de Yahweh, et non du prophétisme, que proviendrait en dernière analyse l'eschatologie de l'Ancien Testament : en assistant à la cérémonie au cours de laquelle Yahweh prenait possession de son trône, les fidèles, déçus par la réalité présente, auraient conçu le désir d'une victoire définitive de leur Dieu.

Déduite, à priori, à partir de certains postulats, en particulier le postulat introduit par Gunkel de l'origine cultuelle des psaumes, cette thèse a eu beaucoup plus de succès qu'elle ne le mérite. Le commentaire tout récent de E. A. Leslie (10) la prend encore pour argent comptant. On est allé jusqu'à s'en servir pour expliquer certaines scènes des Evangiles, comme le récit de la Transfiguration, où Jésus serait intronisé dans son rôle de Messie à l'aide de motifs traditionnels empruntés à l'intronisation de Yahweh (11). Or nulle part, ni dans l'Ancien Testament, ni dans la littérature juive postérieure, il n'est question d'une fête annuelle d'intronisation de Yahweh. Gunkel lui-même (12) convient qu'on n'en saurait trouver trace dans les psaumes 15, 48, 65, 81, 100, 130, 132, tous morceaux que Mowinckel prétend expliquer de cette manière (13). Gunkel voudrait à tout le moins garder cette hypothèse pour l'interprétation des psaumes du Règne. C'est se montrer encore trop généreux envers une opinion qui n'a aucun appui sérieux dans les

(10) *The Psalms translated and interpreted in the Light of Hebrew Life and Worship*, New York, 1949.
(11) H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré*, Copenhague, 1947.
(12) *Einleitung*, p. 102 sq.
(13) D'après l'estimation de Dhorme (*Revue Biblique*, 1924, p. 143), c'est presque le tiers du psautier que Mowinckel prétend rattacher à la fête d'intronisation de Yahweh.

textes (14), assimile indûment la royauté immuable de Yahweh à celle que Mardouk est censée avoir acquise sur les autres dieux du panthéon babylonien (15), enfin contredit ce que nous apprend l'histoire sur les influences respectives du culte et du prophétisme dans la religion d'Israël : c'est le prophétisme, et non le culte, qui représente l'élément dynamique et créateur. Si les psaumes du Règne ont une portée eschatologique, c'est à l'action du prophétisme qu'ils le doivent. N'est-il pas significatif qu'à Babylone la fête du nouvel an, malgré son importance considérable, n'ait jamais abouti à la formation d'une eschatologie ?

2. *Leur portée eschatologique.*

Mais en fait les psaumes du Règne sont-ils eschatologiques ? Nous le croyons. Plus encore que par leur langue, leur style, leurs emprunts au Deutéro-Isaïe (Isaïe, 40-55), ces psaumes *se ressemblent par leur signification profonde : ils annoncent tous le règne futur de Yahweh.* Cette affirmation toutefois a besoin d'être justifiée.

Psaumes 96 et 98.

Commençons par les psaumes 96 et 98, très apparentés l'un à l'autre (16). Leurs auteurs eux-mêmes précisent le motif du « cantique nouveau » dont ils parlent (cfr Is., 42, 10) et de la jubilation immense à laquelle sont invités à se livrer Israël, tous les peuples et même la nature inanimée : les cieux, la terre, la mer, la campagne, les arbres des forêts, les montagnes (cfr Is., 55, 12). Ce motif est exprimé en termes presque identiques à la fin de chacun des psaumes : « Car Yahweh vient pour juger la terre : il jugera l'univers

(14) Alors que, pour la liturgie babylonienne du nouvel an, nous possédons l'ordre des cérémonies, la série des sacrifices à accomplir et des prières à réciter (D h o r m e, dans la *Revue Biblique*, 1924, p. 144), pour le nouvel an des Hébreux, nous n'avons rien. Cfr S n a i t h, *The Jewish New Year Festival, its Origins and Development*, Londres, 1947. Snaith doute beaucoup de l'existence d'une telle fête : la religion des Hébreux était aniconique; il est difficile de croire qu'on ait utilisé l'arche dans une cérémonie d'intronisation annuelle.

(15) Comme le dit très bien M. P o d e c h a r d (*Les Psaumes*, I, traduction et explication, p. 119) : « L'idée même d'un avènement annuel de Yahweh... ne cadre en aucune façon avec les conceptions de l'Ancien Testament. A Babylone, Mardouk était « devenu » créateur du monde et roi des dieux : on se souvenait de son accession à la royauté et on en célébrait l'anniversaire. Nous ne voyons pas que rien d'analogue se soit produit pour Yahweh en Israël. »

(16) Pour ce qui est du psaume 96, nous le prenons tel qu'il se présente actuellement dans la Bible. S'appuyant sur des différences de rythme entre les stiques et sur la comparaison entre la recension du psautier et celle de *1 Chron.* 16, 23-33, le R. P. Tournay suppose que ce psaume résulte de l'amalgame de deux hymnes : l'un de rythme binaire consacré à Yahweh Roi, l'autre de rythme ternaire où Yahweh est célébré comme créateur et juge de l'univers (*Rev. Bibl.*, 1947, p. 533-542). On peut noter que ces deux thèmes sont déjà étroitement associés dans la seconde partie d'Isaïe, qui, le P. Tournay le reconnait, est la source immédiate du psaume 96 pris dans son entier.

avec justice et les peuples selon sa fidélité » (« selon l'équité », dit le psaume 98). Bien que la punition des méchants soit nécessairement impliquée dans cette intervention divine, « juger » doit s'entendre ici au sens général et bienfaisant de « gouverner », exactement comme dans le texte suivant d'Isaïe (51, 5) : « Ma justice est proche, mon salut va paraître, et mon bras jugera les peuples ». Dans ces passages, c'est le salut messianique qui est en vue. En fait la plupart des commentateurs n'hésitent pas à reconnaître cette portée aux psaumes 96 et 98; si Schmidt en fait abstraction, c'est à cause de son parti pris de vouloir tout expliquer par la soi-disant fête annuelle d'intronisation de Yahweh.

Toutefois, sans nier le sens eschatologique, quelques exégètes le limitent. C'est ainsi que Nötscher le restreint à l'annonce du jugement dont nous venons de parler; Calès soutient que le psaume 98 en entier traite d'un événement passé, le retour de la captivité de Babylone, qui en finale (v. 9) serait présenté comme prélude de la libération définitive (cfr aussi Kirkpatrick). Ces distinctions semblent avoir un fondement : la situation décrite paraît appartenir tantôt au présent ou au passé, tantôt à l'avenir. Mais on sait que les prophètes emploient volontiers le parfait à propos d'un événement futur représenté comme s'accomplissant immédiatement (parfait prophétique). Il y a tout lieu de croire que c'est le cas ici.

Aux vv. 2 et 3, le psaume 96 parle de la bonne nouvelle du salut et de la manifestation de la gloire divine comme de réalités présentes; mais, ainsi que le note Gunkel (17), le sens eschatologique qu'ont ces vocables « salut » et « gloire » dans Isaïe, 40-55, exige qu'on rapporte ces versets à la grande intervention divine de la fin des temps. C'est à ce moment-là encore que le monde sera définitivement stable et ne chancellera plus (18). Il n'est pas nécessaire pour autant de traduire « Yahweh mālāk » (v. 10) par « Yahweh devient roi » ou « devint roi », comme le font Mowinckel, Schmidt, Gunkel, Desnoyers, comme s'il s'agissait d'une accession de Yahweh à la royauté lors du « jugement » des peuples. Le sens est bien plutôt que la royauté immuable de Yahweh (« Yahweh règne ») s'affirmera de façon éclatante à ce moment-là (même sens en 93, 1; 97, 1; 99, 1; pour la traduction de 47, 9, cfr infra).

En ce qui touche le psaume 98, il suffit de rappeler que la source dont il s'inspire, à savoir Isaïe, 40-55, distingue pareillement deux interventions divines, l'une au profit d'Israël, l'autre en faveur des nations : c'est le spectacle du salut miraculeux accordé au peuple choisi

(17) *Die Psalmen*, p. 421.

(18) Il n'y a pas lieu de corriger ce passage, comme le fait Calès. Herkenne le supprime. Plusieurs traductions présentent la stabilité du monde comme un fait actuellement expérimenté. L'idée n'est-elle pas plutôt que le monde, qui connaît au temps du psalmiste de si grands bouleversements, sera stable après l'établissement du règne divin et ne chancellera plus ?

qui pousse les païens à se convertir, mais les deux interventions sont prédites et font partie de l'ère eschatologique. On peut penser que, même sur ce point, le psalmiste est resté fidèle à son modèle. Certes, quand il écrivait, la délivrance de la captivité était un fait acquis, mais on n'en ressentait que plus amèrement le contraste violent entre l'humble réalité de tous les jours et les brillantes promesses des voyants, par ex. Is., 52, 9-10, 55, 12, dont on avait le sentiment profond qu'elles ne s'étaient point encore réalisées. On remarquera l'analogie qui existe entre 98, 1 : « sa droite (seule) lui a porté secours, et son saint bras », et Is., 63, 5, où Yahweh déclare qu'il a été seul (= qu'il sera seul) à opérer le châtiment eschatologique du monde impie. Cfr pareillement Is., 59, 15.

Psaume 97.

De tous les psaumes du Règne, le psaume 97 est celui qui fait le plus appel à l'imagerie des descriptions prophético-apocalyptiques. Yahweh paraît environné d'un nuage et précédé du feu (sans doute la foudre), qui dévore tout autour ses ennemis ; la terre tremble et chancelle, probablement au bruit du tonnerre ; les montagnes fondent comme la cire, peut-être sous l'action de la pluie qui « tombe en averse et en trombes et dévale en torrents » (Calès). Cette brillante théophanie, réplique comme toutes les autres du même genre (cfr psaumes 18, 50, 77) de l'apparition divine sur le Sinaï (*Exod.*, 19, 16-20), est suivie de la description de l'abandon des idoles et de l'octroi aux justes de la lumière et du bonheur. Ici plus que nulle part ailleurs, on est obligé de parler d'anticipation prophétique, car si l'auteur s'exprime au présent (parfait hébreu), il est évident qu'il ne vise point des faits réellement constatés. Herkenne n'est pas de cet avis : selon lui, le temps des verbes montrerait que nous sommes en présence d'une peinture hyperbolique d'événements historiques, d'une libération passée d'Israël « de la main des méchants » (v. 10), par où il faudrait probablement entendre la délivrance de la captivité babylonienne. Contre cette hypothèse, on peut faire valoir que le salut des « pieux » (hasīdīm) qu'escompte le psalmiste (vv. 10-11) ressemble tout à fait à la perspective de salut messianique qu'ouvrent les derniers chapitres du livre d'Isaïe (56-66) (19), et cela précisément alors que le retour de l'exil est déjà un fait accompli. Le feu du v. 3 de notre psaume, qui « consume à l'entour les adversaires » du vrai Dieu, fait songer à la torche enflammée du tableau apocalyptique de Zach. 12 (v. 6) : elle aussi « dévore à droite et à gauche tous les peuples d'alèntour ». De part et d'autre, même réaction contre une situation qu'on devine peu brillante ; même aspiration à la paix définitive.

(19) Même emploi eschatologique de part et d'autre des mots « lumière », « joie ».

Psaume 99.

Plus difficile est le cas du psaume 99. A l'encontre de nombre de commentateurs qui y voient, soit un hymne intemporel à la royauté de Yahweh, soit un chant de louanges consécutif à une récente délivrance, Gunkel l'interprète d'un bout à l'autre au sens eschatologique. Moyennant une légère correction du v. 1, il fait dire à ce passage, non pas que Yahweh trône depuis toujours sur les Chérubins, mais qu'il vient de prendre place sur son trône au-dessus des Chérubins dans le sanctuaire céleste. Le but du poème, toujours selon Gunkel, serait de célébrer la sainteté du Roi divin, qui, après un temps de confusion épouvantable, assure (= assurera) dans l'univers le triomphe de la justice. Aux vv. 6-9, si le psalmiste évoque le souvenir de Moïse, d'Aaron et de Samuel, ce serait comme pour dire : puisque ces personnages, pourtant très puissants, n'étaient que les serviteurs de Yahweh, combien grand doit être le Roi lui-même.

Cette exégèse est pénétrante, mais trop systématique. Le début du psaume n'a pas besoin d'être corrigé; il signifie que Yahweh règne d'une manière permanente et qu'il siège constamment au-dessus des Chérubins. Ce qui est nouveau, ce sont les effets extraordinaires que produit dans le monde le gouvernement divin, en vertu même de sa sainteté (20), qui en fait quelque chose d'absolument transcendant par rapport aux empires terrestres : la terre vacille (c'est là un cliché des jugements eschatologiques), et « le Roi qui aime la justice » y « établit la droiture » (v. 4), affirmation que beaucoup rapportent au passé, mais qui nous paraît indiquer plutôt l'ouverture de l'ère de grâce. Il est plus difficile de saisir la vraie portée du développement qui suit (vv. 6-8). C'est sans doute pour suggérer les conditions de participation à l'ère nouvelle qu'est rappelée la conduite de Yahweh envers ses serviteurs privilégiés du temps passé : il les exauçait, il leur parlait dans la colonne de nuée, mais il mettait comme prix à ses faveurs l'observation de ses commandements et n'hésitait pas à punir les fautes. Tel était Yahweh aux temps de Moïse, d'Aaron et de Samuel, tel il est encore maintenant, tel il sera surtout lors de l'instauration définitive de son règne : miséricordieux, entrant aisément en communication avec les hommes, mais impitoyable pour le péché.

Peut-être est-il permis d'ajouter encore ceci. Les prophètes ont conçu l'ère messianique comme un retour des époques les plus belles, celle de Moïse, celle de David, comme un temps où le peuple choisi sera tout entier une race sacerdotale (Is., 61, 6; cfr *Exod.*, 19, 6), un temps également où Dieu se fera tout proche des âmes et leur docteur, comme si les expériences religieuses des prophètes devaient alors se renouveler et même s'universaliser : Is., 30, 20-21; Jer., 31, 31-34; Is.,

(20) Ce caractère de sainteté du règne divin est souligné par un refrain répété trois fois : vv. 3, 5, 9.

54, 13; Joël, 3, 1-2... On dirait que cette vision d'avenir a coloré la représentation même que le psalmiste se faisait du passé, car d'une part Moïse n'était pas prêtre comme le laisserait croire le v. 6; d'autre part c'est de lui seul qu'il est dit que Yahweh lui parlait du sein de la nuée (cfr v. 7).

Psaume 93.

La plupart des commentateurs voient dans le psaume 93 un simple chant de louange en l'honneur de Yahweh Roi du monde à titre de Créateur (vv. 1-4) et à titre de Législateur (v. 5) : Pannier, Desnoyers, Herkenne, Weber, Nötscher, Strobel... Quelques exégètes supposent que nous sommes sans doute en présence d'une action de grâces consécutive à un événement heureux qui a démontré la toute-puissance divine: soit la délivrance de la captivité (Kirkpatrick), soit même la défaite de Sennachérib (Calès). En réalité notre psaume doit s'interpréter en fonction d'Isaïe, 51, 9-10 : de part et d'autre Yahweh se revêt de force; de part et d'autre on rappelle ensuite ce qui se passa aux jours anciens, aux origines : dans le psaume, ce qui est évoqué, c'est la victoire de Yahweh sur les eaux primordiales qui plongeaient la terre dans le chaos; dans Isaïe, c'est plutôt la délivrance de la servitude égyptienne, mais avec des réminiscences du triomphe sur « les eaux du grand abîme » primitif (21). Dans ces conditions, à l'instar d'Isaïe, 52, 7, le psaume 93 doit viser l'époque de l'instauration définitive du règne de Yahweh. C'est à ce moment-là que Dieu se revêt de majesté et se ceint de force (v. 1), exauçant ainsi la prière d'Isaïe, 51, 9 : « Réveille-toi, réveille-toi, revêts-toi de force, bras de Yahweh ». La plupart du temps, on entend ce début en un sens intemporel : de toute éternité Yahweh est revêtu de puissance et ceint de force. Mais, outre le parallélisme avec Is., 51, 9, qui vient d'être mentionné, on peut invoquer à l'encontre de ce sentiment le sens normal des verbes hébreux qui expriment, non pas un état, mais un acte (Kirkpatrick); ou encore la portée de l'image « il s'est ceint de force » (22). Se ceindre les reins, c'est entreprendre la lutte ou un travail ardu. L'expression vient de ce que les guerriers avaient soin de se serrer la taille avant le combat (23). Après un temps d'inactivité apparente où le mal semblait triompher, Yahweh s'est ceint de force en vue d'une œuvre éminemment grandiose : l'instauration de sa souveraineté sur les ruines du monde méchant. On peut rapprocher ce passage d'Is., 59, 17, où Yahweh se revêt de tout un équipement guerrier en vue d'accomplir son œuvre de Juge suprême.

(21) Cfr J. Fischer, *Das Buch Isaias*, Bonn, 1939, II^er^ Teil, p. 122-123.

(22) Cfr Jer., 1, 17; Job, 38, 3; 40, 7; et, pour l'emploi de l'hithpael comme *ici*, *Is.*, 8, 9.

(23) Cfr P. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, dans *Revue Biblique*, 1922, p. 511; *Le Livre de Job*, Paris, 1926, p. 525.

Toutefois le règne divin est quelque chose de déjà commencé depuis bien longtemps. Dans le Deutéro-Isaïe (Isaïe, 40-55), l'attente d'un monde nouveau est rattachée constamment au dogme de la création : après avoir demandé au bras de Yahweh de se réveiller (51, 9-10), on rappelle que c'est lui qui a « étendu les cieux et fondé la terre » (vv. 12-13). Ici pareillement : en créant l'univers, Yahweh s'en est déjà constitué le maître absolu (v. 2) (24) : de même qu'alors les eaux aux grondements sauvages ne purent rien contre leur Maître divin (v. 3; cfr *Gen.*, 1, 9-10; psaume 104, 6-7; Job, 38, 8-11), de même encore maintenant le vrai Dieu a le dessus et est plus fort que les grandes eaux (v. 4). A la différence de plusieurs autres de la Bible (Is., 8, 7-8; 17, 12; Jer., 47, 2), ce passage ne compare pas explicitement les ennemis aux flots déchaînés (contre Kirkpatrick). Cependant parce que ici, comme souvent dans l'Ecriture, l'océan est considéré comme un ennemi de Dieu vaincu par lui, le psalmiste semble bien vouloir suggérer « que le règne de Dieu, mentionné dès le v. 1, s'établira et se maintiendra toujours, malgré les efforts de ses adversaires » (Pannier), en dépit de toutes les puissances de désordre.

Il est important de fixer la portée du mot « témoignages » (*'ēdōth*) du verset 5. Ce vocable, qui est un pluriel, a le sens général d'attestations de la volonté divine. D'ordinaire on voit là une désignation de la Tôrah, de l'ensemble des préceptes renfermés dans la Loi (Briggs, Calès, Nötscher...). Gunkel et Kittel, qui optent comme nous l'avons fait pour une interprétation eschatologique du psaume, s'arrêtent au sens de « promesses », plus en harmonie avec le contexte tel qu'ils le comprennent; malheureusement l'emploi du mot dans le reste de l'Ecriture justifie mal cette traduction qui a le tort de trop préciser. M. Robert a montré que dans le psaume 119, la Loi, désignée par une dizaine de synonymes dont *'ēdōth* ou *'ēdūth*, devait être entendue, comme déjà dans le Deutéronome, de manière très large : il s'agit en somme de la Révélation divine prise dans toute son ampleur, mais

(24) Comme preuve de la dépendance du psaume 93 à l'égard du Deutéro-Isaïe, on notera encore que le v. 2 : « ton trône est établi dès l'origine (*mēāz*) » reproduit une des formules les plus caractéristiques d'Is., 40-55 (cfr emploi de *mēāz* en Is., 44, 8; 45, 21; 48, 3, 5, 7, 8...). Ici, le sens n'est pas : depuis l'éternité, comme le soutiennent Rosenmüller, Fillion, mais : depuis que tu as créé le monde. — Peut-être faut-il comprendre en fonction de cette affirmation la dernière proposition du v. 1. On hésite en effet sur le sens à lui donner. D'abord la traduction en est incertaine. L'hébreu porte : « le monde est ferme (*tikkôn*), il ne chancellera pas », mais les versions ont lu : « il a affermi (*tikken*) le monde qui ne chancellera pas », ce qui est peut-être préférable. En second lieu on est en droit de se demander depuis quand le monde a ainsi reçu de Dieu sa stabilité. D'après ce que le psalmiste vient de dire, on serait porté à croire que c'est seulement depuis que Dieu s'est ceint de force et a instauré son règne eschatologique (Kirkpatrick); l'on rejoindrait ainsi la pensée du psaume 96, 10. Cependant, comme au point de vue rythmique, ce stique se rattache plutôt aux deux suivants, il est permis de l'éclairer par ce contexte subséquent : le monde est « fixe » depuis qu'est « fixé » (même verbe) le trône divin, donc depuis les origines.

conçue comme norme de vie (25). Il en va de même ici. L'idée de notre auteur paraît donc être que le monde de la Révélation, dont Yahweh est la source, est aussi stable que l'univers matériel qu'il a créé. Dire cela, c'est affirmer équivalemment que sont déjà jetés les fondements du règne futur du vrai Dieu : Yahweh sera fidèle à son œuvre créatrice, fidèle au témoignage qu'il s'est rendu à lui-même en se révélant, fidèle à son temple enfin, dont la sainteté demeurera inviolable « pendant toute la durée des temps ». Dans le chapitre 40 d'Isaïe, l'espérance du salut s'appuie comme ici sur la toute-puissance de Yahweh Créateur (vv. 12 sq.), et sur l'immutabilité de sa Parole, qui « demeure », alors que tout passe (vv. 7-8).

Psaume 47.

Nous avons renvoyé à la fin l'examen du psaume 47, parce que c'est à son sujet que les discussions ont été les plus vives. Un grand nombre d'auteurs lui dénient toute portée eschatologique. H. Herkenne et M. Podechard sont catégoriques sur ce point. Selon Herkenne, le v. 6 : « Yahweh est monté » doit se référer à un événement passé : le retour symbolique de Yahweh au temple à la suite d'une victoire de son peuple ; l'hypothèse du parfait prophétique n'est même pas envisagée ; pour que le v. 10 s'adapte mieux à cette interprétation purement historique, on le corrige sans raison valable, et on propose de lire : « Les princes des peuples s'éclipsent en présence du Dieu d'Abraham. Oui, à Yahweh appartient la superficie de la terre. » Les arguments de M. Podechard sont plus impressionnants. Au v. 6, il est question de « trompette » et de « clameur » (terou'ā) ; or ces deux termes unis et placés côte à côte désigneraient toujours dans la Bible la trompette guerrière et la clameur des soldats (Jos., 6, 5, 16, 20 ; Jer., 4, 19 ; Am., 2, 2, etc.) ; ce passage évoquerait donc la montée récente de Yahweh (l'arche d'alliance) au combat. Au v. 9 nous aurions une formule d'intronisation : « Yahweh devient roi », avec le verbe hébreu précédant le sujet, comme dans *2 Sam.*, 15, 10 ; *2 Reg.*, 9, 13 ; *1 Reg.*, 1, 11, alors que dans les psaumes 93, 1 ; 96, 10 ; 97, 1 ; 99, 1, le verbe suit le sujet : n'est-ce pas là l'indice que, dans le psaume 47, Yahweh est comme intronisé sur des peuples récemment subjugués ? Pareillement le v. 10 nous ferait assister au spectacle de princes qui présentement s'unissent au peuple choisi pour reconnaître la royauté de Yahweh, ce qui ne se conçoit qu'à la suite d'une victoire remportée sur les nations voisines par un successeur de David, par ex. Salomon.

Cette argumentation ne paraît pas décisive. Selon P. Humbert (26), la « terou'ā », d'abord rite guerrier en l'honneur de Yahweh, Dieu des

(25) *Revue Biblique*, 1937, p. 182-206 : Le sens du mot Loi dans le psaume CXIX.

(26) *La terou'ā, analyse d'un rite biblique*, Neuchâtel, 1946.

armées, perd en partie, à partir de 586, son caractère militaire, prend une nuance laudative et devient un élément de la liturgie postexilienne : c'est à ce titre qu'on trouve associés « terou'ā » et instruments de musique dans Esdras, 3, 10-13; « terou'ā » et trompettes dans le psaume 150 (3-5), *2 Chron.*, 15, 14; cfr encore ps. 27, 6; 33, 3; 89, 16; 95, 1, 2; 98, 4, 6; 100, 1 (27). Notre psaume se réfère à ces acclamations liturgiques : la « montée » symbolique de Yahweh ne peut guère avoir ici un caractère guerrier, et la sonnerie de trompette, qui est censée l'accompagner, fait plutôt songer aux rites qui marquaient l'avènement des rois (*2 Sam.*, 15, 10; *1 Reg.*, 1, 34; *Num.*, 23, 21...) (28). A propos du v. 9, on doit certes concéder que d'ordinaire, dans les propositions verbales sans particules, le sujet précède le verbe, mais le verbe précède s'il y a quelque emphase sur l'action exprimée, emphase qui peut être due à divers motifs, et pas seulement à la nouveauté de l'action; elle est d'ailleurs plus fréquente en poésie qu'en prose (29). En fait, même parmi les adversaires de l'interprétation eschatologique, beaucoup traduisent le v. 9 par « Dieu règne », et non par « Dieu devient roi » (Briggs, Pannier, Nötscher). Partisan de l'explication historique, Dennefeld fait remarquer que dans notre psaume « se lit non seulement Yahvé mālāk (30), mais aussi deux fois Yahvé méléḳ : Yahvé est roi : la première fois dans 3^{b}, la seconde fois précisément dans 8^{a}, phrase parallèle à 9^{a}, de sorte que le psalmiste veut exprimer, non pas le fait nouveau de l'avènement de Yahvé..., mais le fait ancien et présent que Yahvé est, depuis la création, le maître absolu du monde » (31). Ainsi donc mālāk Elohim de 47, 9 a exactement la même portée que Yahweh mālāk des psaumes 93, 96, 97, 99; c'est là une formule qui, prise en soi, n'inclut ni n'exclut le sens eschatologique. En fait, ici encore, il existe des raisons positives très fortes d'admettre ce dernier sens.

D'abord, tant pour la forme que pour le fond, le psaume 47, à l'instar des autres psaumes du Règne, est en relation étroite avec le Deutéro-Isaïe. Il en dépend de la même manière qu'Is., 56-66 dépend

---

(27) P. Humbert (*op. cit.*, p. 42-43) fait également la double remarque suivante : 1°) le transfert de la terou'ā du domaine militaire au domaine liturgique est illustré par le choix des vocables avec lesquels elle est mise en parallèle : c'est ainsi que, dans le psautier, elle est d'ordinaire rapprochée de termes techniques de la musique liturgique; c'est le cas pour notre ps. 47 : cfr le mot rinnā du v. 2; 2°) avant l'exil, le verbe hērī'a paraît avoir été généralement pris au sens absolu ou bien avec un accusatif d'objet interne; au contraire, après l'exil, l'emploi du verbe étant plus malléable, on éprouve le besoin d'en préciser les nuances à l'aide de prépositions : c'est encore le cas pour le v. 2 du ps. 47.

(28) Cfr R. Tournay, *Les Psaumes*, p. 338.

(29) Cfr Gesenius-Kautzsch, *Hebrew Grammar*, translated by A. E. Cowley, Oxford, 1910, p. 455; P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, 1923, p. 474, § 155 k.

(30) La formule exacte du psaume 47 est mālāk Elohim.

(31) *Dict. Théol. Cathol.*, art. *Messianisme*, col. 1460-1461.

d'Is., 40-55 ([31bis]) : dans les deux cas, on imite le vocabulaire et les thèmes du Deutéro-Isaïe, tout en adaptant ces idées anciennes aux aspirations nouvelles d'une communauté déjà partiellement restaurée, mais insatisfaite et rêvant de cette suprématie politico-religieuse sur le monde que paraissaient promettre les antiques oracles. La jubilation universelle dont parlent les vv. 2, 6-8 est un motif eschatologique qui a sa source dans Is., 40-55. On peut comparer avec le v. 10 Is., 44, 3-5 ; 45, 20-25 ; 56, 6 sq. ; 60, 16 ; 62, 2 ; Zach., 2, 15 ; 8, 20-23, etc. Ainsi que le note Gunkel (dans son commentaire), le v. 5 (qui n'a pas besoin d'être corrigé) : « Il nous choisit notre héritage, la fierté de Jacob, son bien-aimé » a son parallèle exact en Isaïe, 58, 14 : « Je te ferai jouir de l'héritage de Jacob, ton père » : dans les deux cas, on perçoit l'écho des espérances eschatologiques de la communauté postexilienne, qui, contrariée de toute manière dans ses tentatives de restauration, aspire après la possession tranquille de la terre sainte promise aux grands ancêtres. Dans le même sens, on lit en Isaïe, 14, 1, oracle probablement postexilien, que « Yahweh aura pitié de Jacob, choisira encore Israël et les rétablira (les Israélites) dans leur pays » ([32]).

Le v. 4 du psaume plaide plus fortement encore en faveur de cette interprétation : « Yahweh nous asservit les peuples et met les nations sous nos pieds ». Il est difficile d'admettre qu'il s'agit là d'une référence historique à la conquête de Canaan par les Hébreux, car premièrement les Cananéens alors vaincus furent au moins en principe exterminés, au lieu qu'ici les peuples soumis exultent et acclament le vrai Dieu ; en second lieu, si l'on s'en rapporte au début du psaume (« tous les peuples, battez des mains ») et au v. 8 (« roi de toute la terre »), c'est l'univers entier que le psalmiste contemple assujetti à Israël et à son Dieu. Ajoutons que les titres donnés à Yahweh : « roi de toute la terre » (vv. 3, 8), « grand roi » et « redoutable » (v. 3) se retrouvent très exactement en Zach., 14, 9 et Mal., 1, 13 (cfr v. 11 : « mon nom est grand chez les nations »), c'est-à-dire en des textes tardifs et, au moins partiellement, eschatologiques. Kittel a donc raison d'avancer que ce qui est décrit par le psaume 47 ne s'est réalisé à aucune époque de l'histoire et n'est attendu que de l'avenir. « Être sous les pieds », « mettre sous les pieds », « fouler aux pieds », ce sont là des expressions assez fréquentes dans les descriptions des triomphes eschatologiques (ps. 18, 39, 40, 48 ; ps. 91, 13 ; Is., 14, 25 ; Ez., 26, 11...) ; et l'on sait assez que les juifs rentrés d'exil ont rêvé d'une revanche de cette espèce sur les peuples qui les avaient opprimés : Is., 14, 2 ; 26, 6 ; 33, 1 ; 34 ; 60, 12-14 ; 61, 5 ; 63, 1-6... Mais c'est surtout le v. 10

(31bis) Pour tout ce qui concerne le livre d'Isaïe et en particulier les chapitres XL et suivants voir notre article : « Isaïe (Le livre d') », dans le *Dict. de la Bible*, supplément, t. IV, fasc. 20, 1947, col. 647-729.

(32) Tout en interprétant eschatologiquement le psaume 47, le P. Tournay semble voir dans le v. 5 une référence au passé, au temps où Yahweh donna aux Hébreux la terre sainte, « le joyau de tous les pays » (Ez., 20, 6, 15).

qui nous paraît appuyer notre exégèse, qu'on le traduise avec une légère correction : « Les princes des peuples s'adjoignent au peuple du Dieu d'Abraham », ou qu'on conserve le Textus Massoreticus : « Les princes des peuples s'assemblent, peuple du Dieu d'Abraham ». En présence de ce passage, même les plus chauds partisans de l'interprétation historique (sauf M. Podechard, Herkenne) rendent les armes : Calès : « C'est l'Église soumise au Messie, lequel se trouvera être Yahweh lui-même » ; Weber : « C'est l'unité religieuse, la conversion du monde païen qui est entrevue ici ». Nötscher également admet qu'en ce v. 10, mais uniquement là, « on perçoit un écho de l'espérance messianique universaliste » (33). Effectivement le rassemblement dont il est ici question ne peut guère être que l'unification et la pacification du monde entier annoncée par des oracles tels que Is., 45, 22 sq. ; 56, 6-7 ; Zach., 8, 20-23 ; 14, 16-21, et surtout par le texte capital d'Is., 2, 2-5, qui paraît être la source de tous les autres du même genre. La mention du Dieu d'Abraham a précisément pour raison d'être d'évoquer le fait historique qui est à la base de cette grande attente, à savoir la promesse eschatologique faite au père des croyants (*Gen.*, 12, 3 ; 18, 19). Si le psalmiste appelle « princes » les chefs des peuples, c'est probablement afin de réserver à Yahweh seul la dignité royale dans le monde à venir, à la manière d'Ezéchiel qui, pour la même raison, donne au Messie lui-même les noms de « serviteur » et de « prince » (34) ; on observe une précaution semblable dans les poèmes du Serviteur. Surtout si l'on conserve le Textus Massoreticus, cette finale du psaume 47 est des plus remarquables : elle prédit clairement l'extension au monde des bienfaits de l'alliance avec Abraham. C'est donc avec raison qu'on s'est appuyé sur elle (35) pour réagir contre l'opinion fausse selon laquelle l'idée d'alliance avec l'humanité aurait été étrangère à l'Ancien Testament.

Bref le psaume 47, tel que nous l'avons compris, annonce d'un bout à l'autre « la victoire définitive de Dieu et l'établissement du règne messianique universel », pour employer les termes des professeurs de l'Institut Biblique dans leur traduction nouvelle du psautier (36). C'est là également le sentiment de Kautzsch, du P. Tournay. C'était déjà celui, très ferme, du P. Lagrange : « Il s'agit, écrit-il, du règne futur de Dieu. Yahvé est descendu pour établir son règne par de grandes actions. Aucune circonstance historique, mais un sublime pressentiment de l'avenir » (*Revue Biblique*, 1905, p. 196).

---

(33) Cfr dans le même sens Pannier, Kirkpatrick.

(34) Cfr Ez., 34, 24 ; 37, 25, et aussi les chapitres 44-48, si, comme il est probable, « le prince » de ces passages s'identifie avec le Messie. Ezéchiel, par exception, donne en passant au Messie le titre de « roi » en 37, 22. 24.

(35) W. Staerk, *Zum Ebed-Jahwe-Problem*, dans la *Zeitschr. f. d. alttestamentl. Wissenschaft*, 1926, p. 248-249.

(36) *Liber Psalmorum cum Canticis Breviarii Romani*, editio altera, Rome, 1945, p. 85.

3. *Leur origine.*

Si, comme nous venons de le montrer, les psaumes du Règne se ressemblent à la fois par leur style et par leur signification eschatologique, ne doivent-ils pas encore avoir *ce trait commun de remonter sensiblement à la même époque et de provenir du même milieu* ? Tel est en effet l'avis de la majorité des exégètes, au moins en ce qui regarde les psaumes 93, 96-99 : leur dépendance manifeste par rapport au Deutéro-Isaïe amène à les tenir pour postexiliens. Calès veut faire une exception pour le psaume 93, qui daterait de l'invasion de Sennachérib sous Ézéchias, mais il n'apporte aucune preuve à l'appui de son assertion. Pour le psaume 99, la mention implicite de l'arche aux vv. 1^{b} (« assis sur les Chérubins ») et 5^{b} (« l'escabeau de ses pieds ») conduit Herkenne à regarder ce chant comme antérieur à l'exil. Cette conclusion ne s'impose pas : on peut voir dans ces allusions de pures réminiscences littéraires, ou, mieux encore, admettre avec Gunkel que les Chérubins (cfr Ez. 1) et le trône en question sont ceux du ciel. Touchant la date du psaume 47, on relève les opinions les plus diverses : pour Briggs, ce poème est de l'époque persane, aux yeux de Pannier, Calès, Kirkpatrick, il se réfère à la défaite de Sennachérib ; Herkenne y discerne un écho de la victoire sur les Ammonites et les Moabites au temps de Josaphat (*2 Chron.*, 20) ; M. Podechard enfin le ferait volontiers remonter jusqu'à Salomon. Pourtant trop étroite est la parenté du psaume 47 avec les autres psaumes du Règne pour qu'on puisse lui supposer un arrière-plan tellement différent. Et puis comment faire remonter à une date très ancienne un poème qui affirme la royauté universelle de Yahweh dans les mêmes termes que Zacharie et Malachie ?

Pour déterminer de manière plus exacte le milieu historique, littéraire, théologique qui a donné naissance aux psaumes du Règne, on ne peut guère s'appuyer sur leur contenu beaucoup trop général. On en est réduit à recourir à la comparaison avec d'autres morceaux reflétant les mêmes idées, les mêmes aspirations et plus faciles à dater. Nous avons déjà eu l'occasion de faire des rapprochements avec Is., 56-66. Il convient de mentionner encore et surtout l'Apocalypse d'Isaïe (ch. 24-27 de notre livre d'Isaïe), certainement postérieure à l'exil et dont J. Lindblom a démontré avec beaucoup de force qu'elle remonte sans doute à l'époque persane, et plus précisément aux environs de 485, date à laquelle Babylone fut prise, démantelée et pillée par Xerxès I^{er} (37). On ne peut dire que les psaumes du Règne soient dus, comme l'Apocalypse d'Isaïe, à cette circonstance historique ; on a seulement le sentiment de productions littéraires issues d'un même milieu. Qu'on en juge par les exemples suivants. Dans les deux cas,

(37) *Die Jesaja-Apocalypse Jes. 24-27*, Lund, 1938.

même idée d'un jugement qui bouleverse la terre entière : Is., 24, 1 sq.; ps. 97, 1 sq. On remarquera de part et d'autre l'emploi du vocable relativement rare, têbêl, pour désigner l'univers habité, l'οἰκουμένη : Is., 24, 4; 26, 9, 18; 27, 6; ps. 96, 10, 13; 97, 4; 98, 7, 9 (38). La venue de Yahweh s'accompagne de l'action d'un « feu » qui dévore ses ennemis : Is., 26, 11; ps. 97, 3. La terre chancelle : Is., 24, 20; ps. 99, 1. Quand le jugement est achevé, on est en présence d'un monde nouveau, stable, qui ne chancelle plus : Is., 25, 4; 26, 3, 12; ps. 93, 96, 11. Yahweh est en Sion le Roi d'un empire universel : Is., 24, 23; 25, 6 sq.; ps. 47, 8; 96, 10; 97, 1... Dans les mêmes termes, on souligne la majesté de Yahweh Roi : Is., 24, 14; 26, 10; ps. 93, 1. Il fait des choses merveilleuses : Is., 25, 1; ps. 96, 3. Il met les nations sous les pieds du peuple élu : Is., 26, 6; ps. 47, 4. Parmi les membres de la nation choisie, seuls d'ailleurs bénéficient du salut les justes, les hommes « au cœur droit », les « pauvres », les « humbles », les « malheureux » : Is., 25, 4; 26, 6, 7, 10; ps. 97, 10-12 (39). Tous sont invités à se livrer à l'allégresse, à chanter des cantiques : Is., 24, 14-16; 25, 9; 26, 1, 19; 27, 2; ps. 47, 1 sq.; 96, 1 sq., etc.

D'une manière générale, dans les psaumes du Règne comme dans l'Apocalypse d'Isaïe, on discerne, pour ce qui est du fond, la même aspiration immense après les jugements divins et l'instauration du règne universel de Yahweh; pour ce qui est de la forme, le même procédé anthologique et la même source d'inspiration principale, les écrits prophétiques, surtout Is., 40-55. Lindblom a montré que le Deutéro-Isaïe, qui est à la base des psaumes du Règne, est aussi utilisé constamment par l'Apocalypse; ajoutons d'ailleurs que plusieurs passages de cette Apocalypse sont de véritables psaumes : 24, 14-16; 25, 1-5; 26, 1-13. Des écrits qui offrent de telles ressemblances ne peuvent avoir été séparés par un très long intervalle de temps.

(*A suivre*) A. FEUILLET, P.S.S.

(38) Ailleurs 8 fois seulement dans le psautier, et 5 fois dans Isaïe, dont 3 fois dans 13-14, pareillement postexilien.

(39) Cette opposition entre bons et méchants, qui constitue la toile de fond de beaucoup de psaumes, est particulièrement caractéristique de la communauté postexilienne.