NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

73 Nº 4 1951

Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh. II

André FEUILLET

p. 352 - 363

https://www.nrt.be/fr/articles/les-psaumes-eschatologiques-du-regne-de-yahweh-ii-2632

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LES PSAUMES ESCHATOLOGIQUES DU RÈGNE DE YAHWEH (suite)

II. ETUDE SYNTHETIQUE

Ainsi donc, on vient de le démontrer, les psaumes du Règne visent tous l'avenir eschatologique, tel qu'avait tendance à se le représenter la communauté postexilienne, probablement vers le milieu de l'époque persane, antérieurement à l'intervention d'Esdras-Néhémie, qui marqua un recul de l'universalisme au profit du courant particulariste. Il y a grand intérêt à remettre ces psaumes dans le contexte général de l'Ancien Testament et à synthétiser les éléments divers qu'ils nous fournissent touchant le règne futur de Yahweh (1).

1. *Les psaumes du Règne et le contexte général de l'Ancien Testament.*

La première observation à faire, c'est que, dans le tableau d'avenir que nous tracent ces psaumes, le Messie n'apparaît pas; il ne s'agit que de Yahweh Roi. Ce phénomène ne doit pas étonner : les passages où le Messie est prédit sont relativement peu nombreux dans la Bible, si on les compare à l'énorme masse des textes eschatologiques. Il n'y a pas lieu de supposer deux traditions indépendantes, l'une relative à la royauté de Yahweh, l'autre au Messie : le plus grand des prophètes, Isaïe, ne reflète-t-il pas les deux croyances à la fois ? Il nomme Yahweh Roi et en même temps parle longuement du prince messianique. Il harmonise sans peine ces deux données, car à ses yeux le Messie, qu'il n'appelle jamais roi, n'est, comme le dit Köhler, que le garant et le gardien (Bürge und Hüter) du salut à venir, dont l'auteur sera Dieu seul (2). Effectivement la foi en un Messie per-

(1) Pour cette partie doctrinale et synthétique de notre étude, nous avons eu recours à divers exposés de la théologie de l'Ancien Testament : E. König, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1923; W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 3 vol., Leipzig, 1933-39; L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tubingue, 1936; P. Heinisch, *Theologie des Alten Testamentes*, Bonn, 1940. Nous avons également consulté : M. J. Lagrange, *Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament*, dans la *Rev. Bibl.*, 1908, p. 36-61; G. von Rad, art. Βασιλεύς, dans *Theologisches Wörterbuch*, de Kittel, I, 563-69.

(2) *Theologie des A. T.*, p. 223. Par contre Jérémie (29, 5) et Ezéchiel (37, 25) appellent le Messie roi. On peut se demander si Isaïe en 9, 5 ne va pas plus loin et s'il n'a pas entrevu le mystère de l'Incarnation. C'est là l'avis de P. F. Ceuppens, *Theologia Biblica*, vol. II, Rome, 1938, p. 22-25. Quoi qu'il en soit de ce texte particulier, il faut reconnaître que d'une manière générale la double attente du Messie et d'une intervention personnelle de Yahweh créait

sonnel est toujours subordonnée à la foi en l'intervention future de Dieu lui-même, la grande attente de l'ancienne alliance, tellement subordonnée qu'elle pourra souvent, pour des motifs divers, s'estomper ou même disparaître pour laisser toute la place à Yahweh. C'est le cas pour Osée, Sophonie, et surtout pour Isaïe, 40-55, abstraction faite des poèmes du Serviteur qui sont plus tardifs; à cette époque de l'exil où la dynastie davidique, qui d'ailleurs avait conduit la nation au désastre, semblait définitivement ruinée, on était porté à laisser dans l'ombre le Messie, fils de David; on rêvait bien plutôt d'une nouvelle théocratie analogue à celle des temps mosaïques (cfr déjà Ezéchiel). Les psaumes du Règne dépendent de cette tradition (3). En faisant du salut définitif l'œuvre exclusive et personnelle de Yahweh, ils préparent la révélation du mystère de l'Incarnation.

L'application du titre de roi à la Divinité est commune à tout l'Ancien Orient. Dans le voisinage immédiat d'Israël, nous trouvons Melqart chez les Phéniciens, Milkom chez les Ammonites, Kemoschmelek chez les Moabites (4). On devrait aussi faire entrer en ligne de compte les textes de Ras-Shamra (5). Peut-être s'agit-il là d'une idée sémitique primitive, quoique au jugement du P. Lagrange les anciens Sémites, surtout les nomades, aient été enclins à voir en Dieu moins un roi qu'un père, voire un oncle ou un frère. Quoi qu'il en soit, chez les Hébreux, l'attribution à Yahweh de la royauté paraît ancienne, ainsi qu'en témoignent plusieurs noms théophores préexiliens : Malki-El (*Gen.*, 46, 17; *Num.*, 26, 45); Malki-Yah (Jér., 21, 1; 38, 1, 6); Malki-Sua (*1 Sam.*, 14, 49; 31, 2) (6). A la suite de L. Köhler (7), on peut la tenir pour une conséquence du fait que, d'un bout à l'autre de l'Ancien Testament, Yahweh est considéré comme le maître absolu, qui exige une obéissance inconditionnée et accorde en retour protection et secours. Cependant les anciens Hébreux n'ont guère procédé par raisonnement. S'ils ont appelé leur Dieu Roi, c'est que cette quali-

---

dans l'Ancien Testament « un dualisme apparent qui devait se résoudre dans l'unité de la personne du Christ, Dieu et homme tout ensemble, véritable médiateur possédant la nature de l'un et de l'autre. Pour les Israélites, cette réduction à l'unité était encore voilée » (J. Nikel, dans *Christus, Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1927, p. 936).

(3) On trouve dans les Evangiles eux-mêmes un écho profond de cette conception : le Magnificat ne parle pas du Messie, mais du salut qu'apporte au monde la miséricorde divine; dans le Benedictus, le personnage auquel Jean doit servir de précurseur n'est autre que Dieu lui-même : « Et tu, puer, propheta Altissimi vocaberis : praecibis enim ante faciem Domini ad parandas vias eius » (traduction nouvelle).

(4) Cfr Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 99-109.

(5) Cfr R. Tournay, dans la *Rev. Bibl.*, 1947, p. 538, note 2; — J. Coppens, *Les parallèles du Psautier avec les textes de Ras-Shamra-Ougarit*, Louvain, 1946.

(6) Cfr R. Tournay, *ibid.*, p. 537, note 1.

(7) *Theologie des A. T.*, p. 13.

fication s'est imposée à eux à la suite d'une expérience historique. A quels faits convient-il de remonter ?

Selon nombre d'auteurs, l'attribution à Yahweh du titre de roi serait une conséquence de l'institution de la royauté et donc lui serait postérieure (8). Eissfeldt voudrait regarder comme un point de départ la vision inaugurale d'Isaïe où Yahweh se manifeste dans toute la pompe d'un monarque oriental (9). Von Gall (10) est allé jusqu'à dire que les seules traces préexiliennes de cette conception se trouvent dans Isaïe, 6, 5 et Jérémie, 8, 19. Cependant, comme le reconnaît König, pour ce qui est de l'idée profonde, sinon de la formulation explicite, il semble qu'il faille remonter beaucoup plus haut, jusqu'aux temps mosaïques eux-mêmes. L'alliance du Sinaï en effet n'est-elle pas une théocratie ? Yahweh est le véritable Roi des Hébreux, et Moïse, qui ne prend jamais le titre de roi, n'est que son représentant et son porte-parole. Quelle que soit la date de leur rédaction, on doit penser que le cantique de Moïse et les oracles de Balaam reflètent fidèlement la réalité historique, quand ils assignent à ces temps reculés la croyance en la royauté de Yahweh sur Israël (*Ex.*, 15, 17-18; *Num.*, 23, 21). A cette époque privilégiée, n'était-ce pas Yahweh lui-même qui conduisait son peuple à la guerre et lui donnait la victoire sur ses ennemis ? C'est ce dont témoigne un des plus vieux cris de guerre que la Bible nous ait conservés : « La main à la bannière de Yah, guerre de Yahweh contre Amaleq » (*Ex.*, 17, 16) ; ou encore ce mot d'ordre des soldats de Gédéon marchant contre les Madianites : « Pour Yahweh et pour Gédéon ! » (*Jud.*, 7, 18) (11). Quand Gédéon refuse la couronne qu'on lui offre, il allègue comme raison : « C'est Yahweh qui dominera sur vous » (*Jud.*, 8, 22-23). Dans le premier livre de Samuel, on discerne une double tradition relativement à l'institution de la royauté : d'après la source qu'on a appelée « le cycle royaliste », la royauté apparaît comme un bienfait divin et une nécessité; selon « le cycle antiroyaliste », il y a opposition entre la souveraineté de Yahweh et la monarchie; c'est dans sa colère que Dieu concède un roi à son peuple insoumis (cfr Osée, 13, 11) (12). De toute manière, le roi davidique n'est jamais que le lieutenant de Yahweh. C'est ce qu'exprime fortement *1 Chron.*, 28, 5, qui fait dire à David : « Il a choisi mon fils, Salomon, pour lui faire occuper le trône de la royauté de Yahweh sur Israël ». Contrairement à ce qu'on a suggéré souvent, les Hébreux, en appelant Yahweh Roi, n'ont donc

(8) Cfr *Theologisches Wörterbuch*, art. laud., p. 568.
(9) *Jahwe als König*, dans la *Zeitschr. für die alttest. Wissenschaft*, 1928, p. 91 sq.
(10) Cité par E. König, *Theologie des A. T.*, p. 90, note 2.
(11) Cfr A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible*, Paris, 1926, p. 13.
(12) Cfr A. Lods, *Les sources des récits du premier livre de Samuel sur l'institution de la royauté israélite*, p. 264, cité par L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, I, Paris, 1939, p. 261.

pas purement et simplement opéré un transfert des attributs qu'ils appliquaient à leurs chefs politiques; ils ont d'abord expérimenté dans leur histoire le caractère royal de leur Dieu. Il se peut que les auteurs sacrés aient parfois idéalisé les temps mosaïques en projetant le présent ou même l'avenir dans le passé; il reste que leur intuition profonde était juste : déjà avec Moïse c'est le règne de Dieu qui s'inaugure : cfr *Deut.*, 33, 5; Is., 41, 21; 43, 15; 44, 6; ps. 44, 1-6; 68, 25; 74, 12-13...

Au sujet du règne divin, on trouve dans l'Ancien Testament deux séries de textes. Les uns affirment une sorte de royauté intemporelle, permanente de Yahweh : c'est le cas des passages que nous avons cités plus haut : *Ex.*, 15, 18; *Num.*, 23, 21; Is., 6, 5; Jer., 8, 19, etc.; cfr aussi *1 Sam.*, 12, 12; Jer., 10, 7, 9; 46, 18; 48, 15; 51, 57... D'autres textes au contraire mettent davantage l'accent sur le caractère futur du Règne et souvent aussi sur son universalité. Mis à part, si l'on veut, quelques oracles, dont d'ailleurs le caractère tardif est de plus en plus admis aujourd'hui (Soph., 3, 15; Abdias, 21; Michée, 7, 6 sq.), on peut dire que cette seconde série de textes est, soit contemporaine de l'exil, soit postérieure au retour de la captivité. L'attente ardente du règne eschatologique de Yahweh était alors avivée par les déceptions de l'heure : « En dépit des programmes raisonnables qui leur fixaient leurs devoirs (*Deut.*, 17, 14-20 : la loi du roi), les rois ne furent parfaits, ni au point de vue moral, ni au point de vue religieux. Les livres prophétiques retentissent des admonestations passionnées qui leur sont adressées (par ex. Jer., 22, 13-17)... L'expérience du royaume empirique se soldait par un échec, et si sa disparition en 587 fut un scandale, les prophètes ne furent pas longs à en donner le sens religieux : « la main de Dieu s'était appesantie sur Israël, quand fut atteinte la mesure du péché national ([13]) ». C'est alors que, comme contrepoids à cette issue lamentable, se firent entendre les grandes voix d'Ezéchiel et du Deutéro-Isaïe : la première plus rude : « par la force de ma main, par l'action de mon bras, par le déchaînement de ma fureur, c'est moi qui règnerai sur vous...; je vous ferai passer sous le sceptre » (Ez., 20, 33, 37); la seconde voix beaucoup plus tendre, déjà évangélique, présentant le Règne de Dieu comme une bonne nouvelle, la joyeuse nouvelle du salut définitif : « Qu'ils sont beaux sur les montagnes les pieds du messager qui publie la bonne nouvelle de la paix, de celui qui annonce le bonheur, qui publie le salut, de celui qui dit à Sion : ton Dieu règne! » (Is., 52, 7). Quelques lignes plus loin (52, 10), et aussi ailleurs (51, 5...), on souligne fortement le caractère universel de ce Règne. A partir de cette date, la désignation de Yahweh comme roi devient de plus en plus fréquente (Mal., 1, 14; *1 Chron.*, 29, 11; *2 Macch.*, 15, 3-4,

(13) A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'A. T.*, p. 31.

22, 29). C'est un fait qu'elle est constante dans les psaumes, quelle que soit la date de leur composition (5, 3; 10, 16; 24, 7, 8, 9, 10; 29, 10; 44, 5...). Surtout c'est des magnifiques prophéties isaïennes que s'inspirent presque toujours les écrivains sacrés, quand ils annoncent le règne futur de Yahweh : Zach., 14, 9, 16, 17; Isaïe, 24, 23; 33, 17-22 (nous tenons ce chapitre 33 pour à peu près contemporain de l'Apocalypse d'Isaïe); ps. 22, 29; 48, 3; 68, 25 sq.; 149, 2... Daniel, etc. C'est de là en particulier que procèdent les psaumes du Règne, dont il nous faut maintenant regarder de plus près les conceptions.

2. La doctrine des psaumes du Règne.

D'abord il est clair que le Règne ici prédit n'est pas quelque chose d'entièrement nouveau. C'est si vrai qu'on dépeint la victoire définitive de Yahweh sur le monde païen avec des réminiscences des triomphes qui marquèrent l'installation des Hébreux en terre sainte (ps. 47, 3; 97, 3 sq.) : il y a donc eu à ce moment-là comme une ébauche de la grande réalité à venir, ainsi que le suggère déjà une simple comparaison entre Is. 43, 15 (Yahweh roi d'Israël dès les temps mosaïques) et 52, 7 (Yahweh roi eschatologique). Une autre ébauche plus spirituelle, ce sont les « testimonia » dont parle le psaume 93, c'est-à-dire la révélation mosaïque prise dans toute son ampleur, avec les développements qu'elle a reçus tout au cours de l'Ancien Testament. On remonte plus haut encore : le psaume 93 souligne que l'instauration du Règne fut déjà inaugurée au moment même où Dieu jeta les fondements de l'univers : « Ton trône est établi dès l'origine » (v. 2). S'il est vrai que, dans le même psaume, le dernier stique du v. 1 se réfère à l'acte créateur (on pourrait en discuter, cfr supra), entre ce passage qui montre la stabilité de l'univers réalisée en germe dès la création, et 96, 10, qui en fait un fruit du jugement eschatologique, il n'y a pas contradiction : la seconde création n'est qu'un achèvement de la première, car l'une et l'autre ont le même Auteur (14).

Il faut souligner fortement le caractère dynamique et, en quelque sorte, constructeur du Règne divin. Il s'agit d'une action grandiose, d'une intervention toute-puissante qui changera le cours de l'histoire. Cette action est donc conçue comme quelque chose de tout à fait spécial et de très différent de la Providence réglant le cours habituel des existences. Peut-être faut-il se souvenir ici avec Köhler de l'idée que l'on se faisait du roi dans l'Ancien Testament et l'appliquer à Yahweh *mutatis mutandis*. Le roi n'est pas quelqu'un de constamment agissant au milieu de son peuple; c'est un personnage mystérieux, séparé, soustrait à la vie courante et qui ne se montre que

(14) On discerne dans l'Ancien Testament une double tradition : d'une part celle qui, comme *Gen.*, I et les textes sacerdotaux du Pentateuque, affirme la stabilité du monde physique et des institutions mosaïques, car c'est la même **Parole divine qui est à l'origine des unes et des autres; d'autre part la tradition**

dans les circonstances difficiles : crises ou guerres ([15]). Il y a lieu surtout de tenir compte du contexte historique qui a favorisé le développement de la théologie du Règne : la nation a été détruite par l'exil; ce n'est que ruines; tout est à reconstruire. L'espérance s'agrandit à la mesure de ces désastres : on ne songe à rien moins qu'à une intervention de Yahweh comparable à la création. Ce n'est pas un hasard si le Deutéro-Isaïe et, à sa suite, les psaumes du Règne évoquent, au moins indirectement, la création première : Celui qui a tout fait sera bien capable et sera seul capable de tout refaire à neuf.

L'action de Yahweh sera double, à la fois jugement et grâce. Le jugement précède l'œuvre de miséricorde, au moins logiquement. Il provoque la crainte, le tremblement des hommes et même de la nature entière (97, 4). La terre chancelle (99, 1), conformément aux annonces prophétiques, par ex. Aggée, 2, 6, 22 : « J'ébranlerai les cieux et la terre ». Surtout dans le psaume 97, l'apparition du Juge suprême est décrite avec des images apocalyptiques que l'auteur ne prenait sans doute pas à la lettre : il est difficile par ex. d'admettre qu'il ait voulu affirmer froidement qu'alors « les montagnes se fondront comme la cire ». Le jugement fera disparaître le péché, les idoles, tous les méchants, aussi bien en Israël qu'au dehors : 97, 7, 10; 99, 4, 8. Parce qu'en 97, 7 les faux dieux sont invités à se prosterner devant Yahweh, Gressmann ([16]) prétend qu'ici leur existence est encore reconnue, chose inconcevable, surtout de la part de psalmistes qui appellent les dieux païens des êtres de néant (ici même et ps. 96, v. 5) et s'inspirent constamment d'Isaïe, 40-55, dont on sait le rigorisme au point de vue du monothéisme. A la suite des LXX et de la Vulgate, certains auteurs comme Calès veulent identifier les Élohim de ce passage avec le monde angélique. En fait il s'agit bien des fausses divinités : même si elles n'existent pas, elles règnent sur leurs adorateurs, et c'est en ce sens seulement que l'auteur peut leur demander de faire abandon de leur souveraineté.

On relève parfois des traces de particularisme. Nous ne sommes pas à la hauteur de l'Evangile. Par ex. le psaume 47 laisse entrevoir une revanche sur les nations : « Yahweh met les nations sous notre joug et les nations sous nos pieds » (v. 2). Cependant Gressmann a raison de souligner que le nationalisme passe partout à l'arrière-plan et que c'est le point de vue religieux qui prédomine. Dans le psaume 47, que nous venons de citer, ces mêmes peuples qui ont été mis sous les pieds d'Israël ne sont-ils pas invités à louer Yahweh ? Ce phénomène quelque peu étrange a poussé certains exégètes (Duhm, Calès) à corriger

prophétique, qui attend un nouvel univers moral (le salut eschatologique) et même physique (les nouveaux cieux et la nouvelle terre). Ces deux traditions sont moins opposées qu'elles ne le paraissent.

(15) L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, Tubingue, 1936, p. 13.

(16) *Der Messias*, p. 214.

47, 4; bien à tort du reste, car on retrouve la même chose ailleurs en particulier en Is., 60-62 : les étrangers sont conviés à publier les louanges de Yahweh (60, 6) et sont néanmoins subordonnés à Israël comme des serviteurs à leur maître (60, 16; 61, 5, 6). Dans l'un et l'autre cas, l'explication est la même : si le peuple choisi rêve de suprématie sur l'univers, c'est en vertu de la supériorité de ses croyances religieuses [17]; ce qu'il espère avant tout, c'est la subordination de tous les hommes au vrai Dieu, qui est son Dieu, et donc pratiquement leur conversion à la seule vraie religion. Et c'est ainsi que la soumission du monde païen à Israël peut être tenue pour un bienfait dont les Gentils eux-mêmes auront à se féliciter.

L'œuvre de miséricorde consécutive au jugement a pour accompagnement la joie, la jubilation des hommes, voire de la nature entière. Cette note d'enthousiasme délirant, empruntée à Is., 40-55, est peut-être le trait le plus marquant dans les psaumes du Règne. Il y a comme une hiérarchie dans cette allégresse. C'est d'abord Sion qui y participe, puis « les filles de Juda » (97, 10), c'est-à-dire les villes de province considérées comme les filles de la métropole [18], enfin la terre entière. Il s'agit d'une joie toute neuve, non encore éprouvée, qu'il faut pour cette raison célébrer par des cantiques nouveaux. Si une certaine crainte subsiste, ce n'est plus que l'effroi sacré ressenti en présence de la sainteté ineffable (96, 9). Les biens messianiques ne sont pas longuement décrits. La raison en est que les psaumes du Règne, comme Ezéchiel et surtout Is., 40-55, sont très théocentriques, préoccupés avant tout de la glorification du vrai Dieu. Cependant le salut de l'homme n'est pas oublié. Bien que « la justice », plusieurs fois mentionnée (97, 2, 6; 96, 13; 98, 2, 9), implique la libération des ennemis garantie par l'alliance, là encore l'élément moral et religieux, qu'avaient si fortement souligné les prophètes dans leurs annonces eschatologiques, a partout la première place. C'est le règne de la droiture, de l'équité, de l'innocence. Les peuples se réconcilient entre eux et avec le peuple choisi; ils ne forment plus tous ensemble qu'un seul peuple, le peuple du Dieu d'Abraham (47, 10 d'après la lecture du textus massoreticus); c'est là une pensée tout à fait semblable à celle exprimée en Isaïe, 19, 24-25. L'ère qui s'ouvre est une ère de bonheur et de lumière, parce que c'est une ère de sainteté (97, 11-12).

Comme le jugement avait été universel, tous les justes sont pareillement bénéficiaires des biens messianiques : en 47, 10, « le peuple du Dieu d'Abraham » se compose des païens convertis en même temps que d'Israël. Pas cependant tout à fait sur le même pied. On remarque une certaine suzeraineté de la nation choisie sur les autres, ne fût-ce que par le fait que le centre religieux du monde demeure toujours Jérusalem. L'universalisme ici n'est pas aussi accentué que dans

(17) Cfr ce que nous avons dit au sujet du livre de Jonas : *Rev. Bibl.*, 1947, p. 359-60. — (18) Cfr *Num.*, 21, 25; *Jos.*, 17, 11, 16.

les poèmes du Serviteur. Il est assez semblable à celui d'Isaïe, 56-66. Cependant pas une seule fois ici, à la différence d'Is., 56, 4, 6; 65, 4... il n'est fait mention de pratiques comme serait l'observation du sabbat. Et il faut ajouter que le trône divin est au ciel (97, 2; 99, 1) plus encore qu'à Jérusalem. En somme un esprit très large et très ouvert anime ces beaux poèmes.

Un trait curieux des psaumes du Règne auquel nous avons déjà fait allusion plusieurs fois, mais qui vaut la peine d'être souligné, c'est l'association de l'univers à la joie de l'homme racheté. Le Règne de Dieu a son retentissement non pas seulement dans l'humanité, mais encore dans le cosmos tout entier : 96, 11, 12; 98, 7, 8. L'origine immédiate de ce thème est évidemment le Deutéro-Isaïe. Mais on n'a pas assez remarqué que, sous une forme ou sous une autre, il se retrouve un peu partout dans la Bible : parce que l'homme est le vice-roi de la création, celle-ci est étroitement associée à son destin; elle pâtit des fautes de son chef; au contraire elle ressent le contrecoup bienfaisant de sa libération, qui pour ce motif s'inscrit volontiers dans un cadre paradisiaque. Ainsi s'explique la malédiction qui atteint la terre après la faute d'Adam en *Gen.*, 3, 17-18, et inversement le tableau idyllique d'Is., 11, 6-8, qui fait suite à la prédiction de l'œuvre messianique; nous ne croyons pas en effet qu'on puisse interpréter ce dernier passage comme une parabole et voir dans les animaux pacifiés un symbole des hommes, ainsi que le fait par ex. J. Steinmann qui évoque à ce propos la fable du Loup et de l'Agneau de La Fontaine ([19]). Il reste vrai pourtant, comme le fait remarquer le P. Lagrange à propos du texte tout à fait parallèle de *Rom.*, 8, 19-22, qu'il faut se garder de prendre ce langage trop à la lettre; en réalité la nature n'est pas atteinte en elle-même; c'est dans l'homme que s'opère le changement; seulement, comme l'homme est lié à l'univers matériel qui le porte, on nous montre celui-ci tout heureux de la transformation opérée chez son maître.

III. LES PSAUMES DU REGNE ET LE NOUVEAU TESTAMENT

Jean-Baptiste et Jésus lui-même commencent leur prédication par ces mots : « Faites pénitence, car le Règne de Dieu (ou des Cieux) est proche » (Mt., 3, 2; 4, 17 et par.). Comme le fait remarquer K. L. Schmidt ([20]), ils ne disent pas : Je vous annonce un Règne de Dieu consistant en ceci ou cela, mais : Je vous annonce que le Règne de Dieu est proche. Il est donc clair qu'ils désignent par là une réalité déjà connue. L'expression elle-même : le Règne de Dieu (en hébreu : malkūt Yahweh; en araméen : malkūtā di' elāhā) est rare dans l'An-

(19) *Le prophète Isaïe, sa vie, son œuvre et son temps*, Paris, 1950, p. 170.
(20) *Theologisches Wörterbuch* de Kittel, art. Βασιλεία, p. 585.

cien Testament et n'apparaît que dans des écrits tardifs : *Tobie*, 13, 1; ps. 145, 11-12; *1 Chron.*, 17, 14; 28, 5; *Sap.*, 10, 10; Dan., 3, 33 (Vulg. 100). Au contraire, dans la littérature juive postérieure non inspirée, il est souvent parlé du Règne de Dieu (*Hénoch éthiopien*, 84, 2; 90, 30; 92, 4; 103, 1; *Ass. Moïse*, 101, 1, etc.), ce qui s'explique par la tendance du bas judaïsme à éviter les propositions verbales sur Dieu et à les remplacer par des notions abstraites : à « Dieu habite » de l'Ancien Testament, on substitue l'habitation (la Šekhīnā) de Dieu; à Dieu parle, la Parole de Dieu; à Dieu règne, le Règne de Dieu. C'est ainsi qu'en Is., 24, 23, au lieu de « Yahweh régnera » du textus massoreticus on trouve dans le Targum : le Règne de Dieu se manifestera.

Malgré cette différence toute matérielle de vocabulaire, il convient de rattacher, plus qu'on ne le fait souvent, aux Écritures antérieures la prédication du Règne de Dieu dans les Évangiles synoptiques. Si les Évangiles affirment la transcendance du Royaume de Dieu par rapport aux royaumes terrestres et distinguent entre son inauguration ici-bas et son épanouissement dans l'au-delà, le germe de toute cette doctrine se trouvait déjà dans Daniel (21). Et si le message du Royaume est qualifié de bonne nouvelle, la bonne nouvelle du pardon, de la paix, de l'abolition du péché et de la mort et de l'amitié divine reconquise, c'est manifestement en dépendance du Deutéro-Isaïe et des psaumes du Règne. A propos de ces derniers textes et surtout d'Is., 52, 7 sq., Friedrich fait remarquer : l'attente eschatologique de la proclamation du Règne de Dieu, l'entrée des nations dans l'histoire du salut..., la mise en relief parallèle des notions de justice, de salut, de paix, tout cela nous oriente vers le Nouveau Testament (22). Beaucoup d'auteurs estiment que le mot « Évangile » lui-même, pris au sens primitif d'annonce d'une bonne nouvelle (*Rom.*, 1, 16; Marc, 1, 15, etc.), ne vient sans doute pas du monde profane, où il était usité au sujet des avènements impériaux considérés comme autant de manifestations de la Divinité (23), mais bien plutôt d'Is., 40, 9; 52, 7; 60, 6; 61, 1 (cfr aussi ps. 96, 2) par l'intermédiaire des Septante qui, en tous ces passages, ont employé le verbe εὐαγγελίζομαι (24). Il est

(21) Sur le rattachement de Daniel à la fois à l'authentique esprit prophétique et au Nouveau Testament, cfr les réflexions de F. Busch, *Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie, Markus 13 neu untersucht*, Gütersloh, 1938, p. 74 sq. Plus loin, p. 117 sq., le même auteur souligne cette vérité trop souvent méconnue : au lieu de faire rentrer l'un dans l'autre l'Ancien Testament et le judaïsme, qui représente une déviation de l'esprit religieux de l'Ancien Testament, il faut les séparer, et rattacher le Nouveau Testament à l'Ancien par-dessus le judaïsme.

(22) *Theologisches Wörterbuch*, II, art. εὐαγγελίζομαι, p. 707.

(23) A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1923, p. 312 sq. Cfr aussi Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, Paris, 1942, p. 2.

(24) Deissmann lui-même ne parle que d'un certain parallélisme entre l'usage profane et l'usage biblique du mot « évangile ». Comme le note F. Busch, *op. cit.*, p. 88-89, le contenu propre de la notion d'« évangile » dans le Nouveau Testament, avec son double élément : appel à la conversion et annonce du Règne

probable encore que le substrat sémitique de la formule : « le Règne de Dieu est proche » comporte le même verbe qu'Is., 46, 13 : « Je fais approcher ma justice » (cfr encore Is., 51, 5; 55, 6; 56, 1) (25).

La reconnaissance de ces faits a une grande importance. Sans parler des philosophes qui, à l'exemple de Kant, ont fait du Royaume une valeur simplement morale et l'ont identifié au Bien suprême, on a trop souvent compris la *Basileia* des Evangiles comme étant exclusivement un domaine ou une grâce, sans se soucier assez de l'Auteur de ces réalités surnaturelles. Et certes la *Basileia* est bien cela, puisqu'il est question d'entrer dans le Royaume ou de le recevoir. Toutefois, ainsi que l'ont souligné plusieurs exégètes récents (26), ce n'est point là le sens premier. Quand Jésus parle du Règne de Dieu, il vise d'abord, comme les prophètes et les psaumes du Règne, une intervention personnelle, toute-puissante et toute gratuite de Dieu, qui (par son Fils) s'affirme le Maître, change le cours de l'histoire, fait prévaloir sa volonté dans le genre humain tout entier et détruit l'empire de Satan. La substitution d'une expression abstraite : le Règne de Dieu, à la proposition verbale équivalente ne doit pas faire oublier cet aspect fondamental. La formule propre à Matthieu, et sans doute originale, le Règne des Cieux (27), souligne que l'établissement de la souveraineté divine sur le monde ne sera pas le fruit naturel de l'évolution de l'histoire humaine, mais bien plutôt résultera d'une intervention céleste en quelque sorte créatrice. Ce caractère d'événement créateur que revêt le Règne apparaît dans nombre de paraboles, où il est comparé à un personnage en pleine activité : le Règne de Dieu, c'est-à-dire Dieu qui établit son règne, est semblable à un semeur, à un marchand, à un roi, au propriétaire d'une vigne, à un homme qui donne un festin, ou encore à une action vivante : la fermentation provoquée par le levain, la croissance du grain de sénevé. En définitive le Règne s'identifie avec l'œuvre et la personne même du Fils de l'homme,

---

de Dieu, vient de l'Ancien Testament. Dès lors on n'est nullement autorisé à refuser l'emploi de ce mot à Jésus et à prétendre qu'il provient du culte rendu au Christ dans la communauté.

(25) Delitzsch, *Traduction du N. T.*, Berlin, 1928, p. 8. On peut encore faire les observations suivantes. Si l'on compare Is., 40, 9-10 avec 52, 7 on constate l'équivalence pratique des deux expressions : « Yahweh vient » et « Yahweh règne ». Même équivalence dans le psaume 96 entre les vv. 9 et 13. Dans les Evangiles synoptiques, entre la venue du Règne de Dieu et celle du Fils de l'homme, il y a pareillement correspondance : cfr d'une part Marc, 9, 1 et Luc, 9, 27, et d'autre part Matthieu, 16, 28; cfr aussi Luc, 21, 27, 31. Dans l'Apocalypse, la formule « le temps est proche », qui rappelle « le Règne de Dieu est proche », voisine avec « je viens promptement » (22, 10, 12; cfr 1, 3, 4).

(26) G. Holstein, *Grundlagen des evang. Kirchenrechts*, Tubingue, 1928, p. 9, 24 sq.; H. D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches bei Jesus*, Gütersloh, 1931, p. 15 sq. Excellente est la définition par K. L. Schmidt du Règne de Dieu (dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2e édit., III, p. 126, art. *Jesus Christus*) : « die Herrschaft die vom Himmel herkommt und in diese Welt eintritt. »

(27) Le mot « Cieux » est ici une désignation rabbinique de Dieu. Il semble bien que les formules « Règne de Dieu » et « Règne des Cieux » soient synonymes.

dont la seule présence dans l'humanité signifie la défaite de Satan, à peu près comme dans les psaumes du Règne l'intervention de Yahweh supprime le culte des faux dieux.

En tant qu'elle atteint les hommes, cette action divine est double : elle est d'abord jugement immanent, discernement des bonnes et des mauvaises volontés (Luc, 2, 35; Joan., 3, 19-21; 9, 39), et partant exigence de pénitence et de conversion. Elle est en second lieu miséricorde, ce qui implique la communication des biens divins (28). Toutefois le Règne ne provoque pas seulement des conversions individuelles : dans la pensée du Maître, le monde présent dominé par le péché doit un jour céder la place à un cosmos d'où le mal sera absent. Ainsi s'explique que Jésus parle de consommation, de siècle à venir, de palingenésie en un sens qui n'est pas forcément celui de fin absolue de l'histoire du monde, comme on l'a cru trop souvent (29). Pareillement, si nous avons bien compris le discours eschatologique du Christ (30), la venue du Fils de l'homme dans les nuées (ou sur les nuées) de Marc, 13, 26 et parall. (cfr Marc, 14, 62 et parall.) n'est pas à prendre au sens de jugement général de l'humanité; elle a à peu près la même portée que la venue de Yahweh Roi environné de la nuée dans le psaume 97 : elle signifie l'instauration définitive du Règne de Dieu sur la terre et l'inauguration d'un monde nouveau sur les ruines du monde ancien (31). Et c'est ainsi que le Règne aboutit à la constitution d'un domaine qui sera le fruit à la fois de l'initiative divine et de la correspondance des hommes à cette intervention.

Bref on retrouve dans les Evangiles tous les éléments doctrinaux que nous avons notés dans les psaumes du Règne, avec toutefois une insistance beaucoup plus grande sur la nécessité pour nous de coopérer à l'action divine salvatrice. Et parce que cette réponse humaine pourra faire défaut et que l'homme, poussé par le diable, pourra même jusqu'à un certain point faire échec à l'action de Dieu, il en résulte qu'ici l'établissement du Règne, loin de ressembler à un coup de théâtre comme pouvaient le laisser croire les psaumes et nombre de textes

(28) Envisagé sous ce rapport, le Règne de Dieu, qui est une réalité très complexe et très riche, correspond tout à fait à la « justice de Dieu » dont parle saint Paul (*Rom.*, 1, 17; 3, 21 sq., etc.) : justice dynamique qui punit le péché et opère le salut, véritable synthèse, comme le dit Schrenk, de la justice et de la grâce (*Einheit von Gericht und Gnade*, dans le *Theologisches Wörterbuch*, II, p. 205). Or il est remarquable que cette conception paulinienne de la justice divine, tout comme le concept évangélique du Règne de Dieu, dérive de l'Ancien Testament, particulièrement d'Isaïe, 40-55 et des psaumes du Règne.

(29) Nous ne pouvons que renvoyer ici aux nombreux articles que nous avons consacrés à l'eschatologie des Evangiles synoptiques : *Rev. Bibl.*, 1948, 481-502; 1949, 61-92, 340-64; 1950, 62-91, 180-211; *Rech. Sc. Rel.*, 1948, 544-65; *Nouvelle Rev. Théol.*, 1949, 701-22, 806-28.

(30) Le P. Benoît et le P. Spicq ont adopté la même manière de voir : le premier dans son *Saint Matthieu* de la *Bible de Jérusalem*, Paris, 1950; le second dans l'*Epître aux Hébreux*, *ibid.*, Paris, 1950 (cfr introd., p. 16-17).

(31) Il y a cette différence que dans le psaume 97 la venue de Yahweh environné de la nuée est à la fois jugement et miséricorde, tandis que la venue du Fils de l'homme sur les nuées est représentée comme consécutive au jugement historique de Jérusalem.

eschatologiques de l'Ancien Testament, est au contraire conçu comme devant se faire très lentement et presque imperceptiblement (cfr paraboles du Royaume), quoiqu'en tout état de cause la victoire finale doive appartenir à Dieu ([32]).

Une autre différence essentielle entre l'Ancien Testament et le Nouveau, c'est que sous l'ancienne alliance on n'atteint jamais (mis à part les poèmes du Serviteur) à une conception purement spirituelle du Règne de Dieu. Certes, dès son origine, la royauté de Yahweh a un caractère moral : si elle procure à Israël le triomphe sur ses ennemis, c'est pour faire de lui, au sein du paganisme, un peuple à part chargé de vivre et de faire prévaloir le monothéisme avec toutes ses exigences. De plus en plus les prophètes mettent au premier plan cet élément moral et religieux. Amos rêve d'une justice vengeresse punissant les crimes de tous les hommes sans distinction, Isaïe d'un salut s'étendant au monde et conditionné par la foi en la religion révélée et l'adhésion au décalogue. C'est surtout à cette action du prophétisme qu'est dû le progrès considérable que l'on observe, si l'on compare par ex. la conception que l'on pouvait se faire de la royauté de Yahweh au temps de Moïse ou des Juges, et celle beaucoup plus spirituelle et universaliste qui s'affirme dans les visions d'Isaïe, 40-55 et des psaumes du Règne. Mais, même en ces derniers écrits, il est encore question d'ennemis politiques à vaincre et de domination sur les nations ([33]). Il fallait une longue préparation pour que l'humanité pût accéder aux sommets de l'Evangile. C'est dans le message de Jésus seulement que le nationalisme est enfin définitivement dépassé.

En un ouvrage qui a eu un grand retentissement, le P. de Lubac a décrit le drame de l'humanisme athée qui cherche à promouvoir le règne de l'homme au mépris du Dieu de la révélation. Les progrès extraordinaires de la science, en mettant à la disposition de l'homme les énergies cachées de la matière, lui ont fait croire qu'il pourrait établir son empire sur la terre sans tenir compte de son Créateur. La réalité s'est chargée d'apporter de cruels démentis à ces illusions. Assurément l'homme exerce une certaine suprématie sur la création, comme le chante magnifiquement le psaume 8, faisant écho aux traditions de la Genèse. Mais il ne sera vraiment le maître du cosmos que dans la mesure où il reconnaîtra Dieu pour Roi. Plus que jamais, il lui faut entendre le message que lui clament toutes les pages de l'Ecriture : le but ultime du plan divin et le sens le plus profond de l'histoire du monde, c'est l'établissement du Règne de Dieu.

A. FEUILLET, P.S.S.

(32) Si l'on veut être fidèle aux données du Nouveau Testament, il faut garder présentes à son esprit ces deux vérités : un monde nouveau est né grâce à la venue en ce monde du Fils de Dieu incarné et surtout grâce à sa mort et à sa résurrection, et cependant l'ancien monde continue de subsister : la victoire n'est pas encore totale. — (33) Le cantique de Zacharie lui-même parle encore de délivrance des ennemis : Luc, 1, 71, 74.