NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

90 N° 6 1968

Le messianisme royal (IV). Son déclin et sa résurgence postexilique

Joseph COPPENS

p. 622 - 650

https://www.nrt.be/fr/articles/le-messianisme-royal-iv-son-declin-et-sa-resurgence-postexilique-1435

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le messianisme royal

IV. SON DECLIN ET SA RESURGENCE POSTEXILIQUE

Des textes examinés jusqu'ici résulte que l'exaltation de la royauté davidique s'est surtout accomplie dans deux séries de textes, d'une part dans les relectures et amplifications poétiques de la prophétie de Nathan que le Psautier nous a conservées ; d'autre part dans les visions messianiques des prophètes. Chez ces derniers, ce sont Isaïe, Michée et Ezéchiel qui ont donné à l'espérance le plus de relief ; toutefois chez Ezéchiel, il y eut en quelque sorte une tendance à réduire le rôle du futur roi et à redonner par contre plus d'importance à la royauté de Yahvé [1]. Nous avons ensuite pu constater que de fait, durant et après l'exil babylonien, les textes sûrs et clairs qui nous livrent un portrait exaltant du roi de l'avenir se font rares.

Dans cette nouvelle section de nos recherches, nous verrons que le messianisme royal est en recul dans diverses traditions. Il ne disparaît pas pour autant, mais retrouvera une nouvelle vigueur à

---

1. Sur la notion du règne de Dieu cfr A. VON GALL, *Ueber die Herkunft der Bezeichnung Jahwes als König*, dans *Studien J. Wellhausen gewidmet* (*BZAW*, 27), Giessen, 1914, 145-160. — IDEM, *Basileia tou theou. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie*, Heidelberg, 1926. — O. EISSFELDT, *Jahwe als König*, dans *ZAW*, 46 (1928), 81-105. — M. BUBER, *Königtum Gottes*, Berlin, 1932 ; 2e éd., 1936 ; 3e éd., Heidelberg, 1956. — V. MAAG, *Jahwäs Heerscharen*, dans *Schweiz. Theol. Umschau*, 20 (1950), 27-52. — O. EISSFELDT, *Jahwe Zebaoth*, dans *Miscell. Acad. Berol.*, II, 2, Berlin, 1950, 128-150. — H. J. KRAUS, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, dans *Beitr. Hist. Theol.*, 13, Tubingue, 1951. — A. ALT, *Gedanken über das Königtum Gottes*, dans *Kleine Schriften*, t. I, Munich, 1953, 345-357. — J. RIDDERBOS, *Jahwäh malak*, dans *Vet. Test.*, 4 (1954), 87-89. — O. EISSFELDT, *Malkiel (König ist El) und Malkija (König ist Jahwe) : Gottesglaube und Namengebung in Israel*, dans *Atti VIII Congr. Intern. Storia Relig.*, Florence, 1956, 261-263. — J. GRAY, *The Hebrew Conception of the Kingship of God*, dans *Vet. Test.*, 6 (1956), 268-285. — J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, dans *Théologie*, 37, Paris, 1957. — A. CAQUOT, *Le Psaume 47 et la royauté de Yahwé*, dans *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 39 (1959), 311-337. — J. HEMPEL, *Königtum Gottes im Alten Testament*, dans *Rel. Gesch. Gegenw.*, 3e éd., Tubingue, 1959, t. III, 1706-1709. — V. MAAG, *Malkuth Jhwh*, dans *Congress Volume. Oxford 1959* (*SVT*, VII), Leyde, 1960, 146-153. — J. GRAY, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms*, dans *Vet. Test.*, 11 (1961), 1-29. — W. SCHMIDT, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes*, dans *BZAW*, 80, Berlin, 1961. — R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich*, 2e éd., Fribourg-en-Br., 1961. — F. SCHNUTENHAUS, *Das Kommen und Erscheinen Gottes im Alten Testament*, dans *ZAW*, 76 (1964), 1-22. — J. JEREMIAS, *Theophanie. Die Geschichte einer alttest. Gattung*, dans *Wiss. Monogr. A.N. Test.*, Neukirchen, 1965. — E. LIPINSKI, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israël*, dans *Meded. Kon. Vl. Acad. Wet., Lett., Schone Kunsten*, XXVII, 55, Bruxelles, 1965.

l'époque hasmonéenne. Tout porte à croire qu'à l'époque du Christ il s'était de nouveau imposé à de larges couches de la population juive, aussi bien en Palestine que dans la Diaspora.

A. LE DECLIN DU MESSIANISME ROYAL

1. La littérature prophétique

Le premier texte que nous rencontrons sur notre chemin, à savoir *Is 55*, 3-5, a donné lieu à des explications fort divergentes. Selon les uns, le texte est messianique [2], selon d'autres, il écarte précisément toute perspective de restauration pour les davidides [3]. La discussion tourne en partie autour du sens à donner à l'expression *ḥasdê Dawîd*. D'aucuns y voient une circonlocution désignant l'alliance davidique [4] ; d'autres au contraire suggèrent de traduire les « œuvres pies de David » [5]. Remarquons-le tout de suite : la réponse à donner à cette question ne tranche pas celle de savoir si l'espérance messianique affleure dans notre texte. Essayons toutefois de fixer au préalable le sens de *ḥasdê Dawîd*.

En faveur de la version « œuvres pies » de David, A. Caquot développe diverses considérations. Il invoque l'autorité de la Septante, de la Peshitta, du Targum et de Rashi. Ce sont là des autorités respectables, mais à elles seules elles ne peuvent décider de la réponse à donner au problème [6]. A ce que Caquot lui-même constate, Qimhi [7] favorise l'autre interprétation que l'on retrouve aujourd'hui dans la *Bible du Centenaire*, dans celles de Crampon, de la Pléiade et de Jérusalem [8]. L'argument principal, sur lequel s'appuie Caquot,

---

2. Parmi les partisans d'une explication messianique, A. Caquot cite B. Duhm, N. Glueck, A. Bentzen, J. Morgenstern, J. Klausner, S. Mowinckel, L. G. Rignell : *Les grâces de David. A propos d'Isaïe 55/3 b*, dans *Semitica*, 15 (1965), 45-59. Voir en particulier S. Mowinckel, *He That Cometh*, 165-166 et S. Porúbcan, *Il Patto Nuovo in Is. 40-66*, dans *Analecta Biblica*, 8, Rome, 1958.

3. Parmi ceux qui contestent la portée messianique, A. Caquot (*art. cit.*, 52) relève K. Marti, P. Volz, F. Buhl, J. Begrich, G. von Rad, J. Lindblom, A. Penna, P. A. H. de Boer, C. Kuhl, O. Eissfeldt, S. Amsler, Ch. R. North. — Ajoutons à cette liste W. Gesenius, F. Hitzig, A. W. Knobel, A. Dillmann, F. Delitzsch, tous cités par E. König, *Die messianischen Weissagungen*, 255-260, et König lui-même.

4. Cfr E. König, *op. cit.*, 255-260.

5. C'est en particulier la thèse défendue par A. Caquot à l'encontre de presque toutes les versions modernes : par exemple *Bible de Crampon*, *Bible du Centenaire*, *Bible de Jérusalem*, *Bible de la Pléiade*, *Die Heilige Schrift* de H. Torczyner, *The Holy Bible of the Catholic Biblical Society of America*, *The Bible. An American Translation*.

6. A. Caquot, *Les grâces de David*, 47.

7. *Ibid.*, 47.

8. *Ibid.*, 46.

dérive d'une analyse détaillée des *nomina recta* qui dans la Bible hébraïque suivent le substantif *ḥèsèd* employé au singulier ou au pluriel. Partout il faudrait écarter l'interprétation objective du *nomen rectum*. Nulle part il ne s'agirait d'un génitif objectif. Partout il exprimerait l'auteur, non le destinataire de *ḥèsèd* ou de *ḥasādîm* [9].

Deux données ultérieures confirmeraient cette interprétation. La première consiste à relever dans l'histoire deutéronomique une série de passages où l'hagiographe attribue le salut de la nation aux mérites de David (*1 R 11*, 13. 32 ; *15*, 4 ; *2 R 8*, 19 ; *19*, 34 ; *20*, 6) [10]. La deuxième fait valoir *2 Ch 6*, 42, texte qui paraphrase le *Ps 132*. Or ce poème met précisément en valeur les mérites de David, à savoir son labeur dans ses démarches en vue de la translation de l'arche (*Ps 132, 1-5*) [11].

L'interprétation contraire, qu'on peut appeler moderne, trouve en E. Lipinski un défenseur résolu. A l'analyse détaillée de tous les emplois de *ḥèsèd-ḥasādîm* suivi d'un génitif, il y aurait lieu d'opposer que, dans l'expression particulière *ḥasdê Dawîd*, le terme possède une signification spéciale, qui n'est pas la plus courante mais qui se vérifie partout où il est question de traités d'alliance [12]. Dans ces cas, le terme désigne tout simplement le pacte et il devient en quelque sorte synonyme de *berît* [13]. La tournure *hpʰir ḥsdym* est synonyme de *hpʰîr bᵉrîtʰ* [14]. En *Is 54*, 10, *ḥsdy* est parallèle à *berîtʰ šlwmy* [15]. Dans le *Ps 89*, 34, *ḥsdym* (34 a) s'oppose à *šqr* (34 b), racine dont les connexions avec le vocabulaire de l'alliance ont été mises en lumière [16]. Enfin en assyrien un terme dont la signification se rapproche de *ḥsd*, à savoir *ṭabtu*, *ṭūbtu* ou *ṭābūtu*, « bienveillance, amitié », s'emploie en parallélisme avec *adê*, « stipulations d'un traité » [17]. Ces données nous autorisent, semble-t-il, à accorder au terme *ḥsd, ḥsdym*, employé dans un contexte d'alliance, le sens de « privilèges » garantis par le traité. Il s'agit là d'une exception à la règle qui constate que généralement un génitif subjectif suit le vocable *ḥsd*.

Les autres raisons invoquées par A. Caquot ne sont pas de nature à modifier cette conclusion. Le cas de *2 Ch 6*, 42 est évidemment analogue à celui d'*Is 55*, 3 b [18]. Il se résout donc de la même façon.

9. *Ibid.*, 47-51.
10. *Ibid.*, 54.
11. *Ibid.*, 54-55. — Dans *Ritual Procession of the Ark and Ps. 132* (*Cath. Bibl. Quart.*, 36 [1968] 48-55), D. R. Hillers conteste que le psaume concerne la translation de l'arche.
12. E. Lipinski, *Le poème royal du Psaume LXXXIX, 1-5. 20-38*, dans *Cahiers de la Revue Biblique*, 6, Paris, 1967.
13. *Ibid.*, 71.
14. *Ibid.*, 71.
15. *Ibid.*, 71.
16. *Ibid.*, 71-72.
17. *Ibid.*, 71.
18. *Ibid.*, 72.

Au reste, d'après E. Lipinski, le terme *zkr* signifie plus que « se souvenir ». Pour lui rendre justice, c'est « ratifier », « actualiser par la parole », qu'il convient de traduire [19].

Quant aux textes deutéronomiques qui font appel à David pour expliquer les interventions salvifiques de Yahvé, celles-ci s'expliquent tout aussi bien si cet appel implique le souvenir de l'alliance conclue avec David et de la fidélité divine à la parole donnée et nullement celui des mérites que le monarque se serait acquis pour valoir à sa postérité les marques de bienveillance divine.

Mais quel sens l'hagiographe entend-il donner à l'évocation de l'alliance conclue par Yahvé avec David ? Pour donner une réponse à cette question, il importe de préciser les relations des *ḥasdê Dawîd* avec « l'alliance éternelle » qui les précède et avec le sens que les vv. 4-5 comportent. L'explication la plus obvie inclut les *ḥasdê Dawîd* dans l'alliance éternelle, puis lit le v. 4 comme une paraphrase de l'alliance davidique, enfin trouve au v. 5 le contenu de l'alliance nouvelle. Celle-ci consistera précisément à reporter sur le peuple tout entier les promesses accordées au monarque et le rôle auquel Yahvé le prédestina. Cette « démocratisation » des promesses faites jadis aux davidides s'accompagne d'une relecture qui hausse les promesses à un niveau spirituel supérieur. Israël deviendra le témoin de Yahvé non plus par des conquêtes mais par son prestige moral et religieux qui désormais attirera à lui d'une façon pacifique les nations. L'hagiographe se réfère, semble-t-il, au *Ps 18*, 44 et soumet ce texte à une relecture qui en spiritualise la portée.

Cette manière de comprendre notre texte fut inaugurée surtout par P. Volz. Elle a obtenu, ce nous semble à juste titre, l'adhésion de G. von Rad, O. Eissfeldt, Cl. Westermann [20].

A cette explication d'*Is 55*, 3-5, qui nous amène à penser que le Deutéro-Isaïe renonça pour sa part à l'espérance en un retour des davidides [21], on pourrait objecter que le Serviteur de Yahvé est décrit par le grand Anonyme de l'exil comme un personnage royal. La thèse fut jadis brillamment défendue par V. de Leeuw [22], et nous avouons qu'elle nous a fasciné. A tout prendre, nous estimons devoir y renoncer. Au reste, si des traits royaux apparaissent dans le portrait du Serviteur, cela ne peut nullement nous étonner, même s'il

19. *Ibid.*, 72, n. 3.

20. Cl. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 übersetzt und erklärt*, dans *Das Alte Testament Deutsch*, 19, Goettingue, 1966, 227-230.

21. Rappelons que le Deutéro-Isaïe donne le titre de « messie, oint » à Cyrus : *Is 45*, 1.

22. V. de Leeuw, *Le Serviteur de Jahvé figure royale ou prophétique ?*, dans *L'Attente du Messie* (*Recherches bibliques*, 1), Bruges-Paris, 1954, 51-56. — Idem, *De Ebed Jahweh-profetieën. Historisch-kritisch onderzoek naar hun ontstaan en hun betekenis*, dans *Un. Cath. Lov. Diss. Fac. Theol.*, sér. 3, t. II, Assen, 1956.

faut l'identifier avec le peuple élu régénéré par l'exil, étant donné que précisément dans la perspective du prophète le peuple est appelé à hériter des privilèges royaux.

Ajoutons en passant que l'interprétation du Serviteur n'a guère fait de progrès au cours de ces dernières années. Cl. Westermann insiste sur les rapports étroits des quatre chants avec les traditions prophétiques mais il se refuse de préciser quel personnage concret l'hagiographe visa. Le texte sacré s'exprime en des termes qui cachent autant qu'ils révèlent la pensée [23]. H. M. Orlinsky nous invite à identifier le Serviteur avec le prophète [24]. En revanche, N. H. Snaith soutient que le Serviteur est à identifier en tout premier lieu avec les exilés de 587 mais que graduellement la notion a inclus tous ceux qui furent emmenés captifs à Babylone [25].

Le Deutéro-Isaïe n'est pas le seul prophète postexilique à avoir renoncé au messianisme royal davidique. L'éclipse du messie davidique est totale dans Abdias et Joël qui ne parlent pas de médiateurs dans l'œuvre de salut que Yahvé accomplira. En Malachie, un médiateur surgit, mais ce n'est pas le davidide. Puis le rôle de ce médiateur se limite à une mission de précurseur [26]. Dans *Ma 3,* 1 son identité n'est pas précisée, tandis que *Ma 3,* 23 paraît l'identifier avec le prophète Elie [27]. Quant à expliquer *Ma 3,* 1, les avis se partagent. K. Elliger voit dans le messager le prophète lui-même [28]. Il interprète la finale du verset comme une glose faisant allusion à l'ange protecteur de l'alliance de Dieu avec son peuple [29].

Parmi les textes prophétiques à l'appui de ce qu'on a appelé un « messianisme sans messie », on peut encore renvoyer à *Is 60,* 17 :

> « Je te donnerai pour gouverneur la paix
> pour magistrats la justice. »

L'hagiographe, qui prévoit une période de paix et de justice ininterrompue, disposait d'une occasion unique pour évoquer le prince idéal appelé à la réaliser. S'il se tait, c'est que, pas plus pour lui que pour son maître, le Deutéro-Isaïe, l'espérance en un davidide de l'avenir ne se présentait à son esprit [30].

---

23. Cl. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja,* 20.
24. H. M. ORLINSKY, *The So-called « Servant of the Lord » and « Suffering Servant » in Second Isaiah,* dans *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah* (Suppl. VT, 14), Leyde, 1967, 77, 88, 90, 94, 96.
25. N. H. SNAITH, *Isaiah 40-66. A Study to the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences,* dans *Studies on the Second Part of the Book of Isaiah,* 135-264 ; cfr 175.
26. Th. CHARY, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil,* coll. *Bibl. Théologie,* sér. III, 3, Paris-Tournai, 1955, 176.
27. *Ibid.,* 176.
28. K. ELLIGER, *Das Buch der zwölf kleinen Propheten,* t. II, 206.
29. *Ibid.,* 208.
30. C. WESTERMANN, *Das Buch Jesaja,* 289.

Remarquons que dans les écrits prophétiques où le roi messianique disparaît de la scène, la royauté de Yahvé occupe l'avant-plan. C'est le cas dans *Ab* 21 ; *Is 43*, 15 ; *44*, 6 ; *52*, 7 ; *Ma 1*, 14 ; *Za 14*, 9. 16-17. Il en va de même dans les Psaumes d'intronisation : *47* ; - *93, 97, 99* ; - *95, 96, 98*. Dans aucun de ces psaumes, le roi de l'avenir n'est envisagé. Les seuls personnages de l'histoire d'Israël jugés dignes d'une mention sont Moïse, Aaron, Samuel, qui représentent les grandes traditions prophétiques et sacerdotales du peuple élu.

2. Les livres historiques

Parmi les écrits historiques d'après l'exil les Chroniques offrent le plus d'intérêt pour une enquête sur la persistance ou la disparition des espérances messianiques. Leur témoignage est en ce moment fort discuté [31].

D'abord les opinions au sujet de l'origine de l'ouvrage sont divergentes. D. N. Freedman par exemple considère comme noyau de l'œuvre une apologie de Zorobabel. Vers 300, elle aurait été complétée par l'insertion des *Mémoires de Néhémie et d'Esdras* et par celle des généalogies conservées dans *1 Ch 1-11* [32]. Quelques exégètes descendent encore plus bas dans le cours de l'histoire pour situer l'écrit [33]. Toutefois la majorité des auteurs tend, ce nous semble, à opter pour le début de la période grecque. Ils en appellent aux argu-

---

31. Lire sur les Chroniques J. Swart, *De Theologie van Kronieken*, Groningue, 1911. — W. F. Albright, *The Date and the Personality of the Chronicler*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 40 (1921), 104-124. — E. König, *Die messianischen Weissagungen*, 283-285, Stuttgart, 1923. — G. von Rad, *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes*, dans *BZAT*, 54, Stuttgart, 1930. — A. C. Welch, *The Work of the Chronicler. Its Purpose and Date*, Londres, 1939. — A. Noordtzij, *Les intentions du Chroniste*, dans *Rev. Bibl.*, 49 (1940), 161-168. — M. Noth, *Ueberlieferungsgeschichtliche Studien*, I, Halle, 1943. — H. Van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 24 (1948), 354-394. — Idem, *Het Probleem van Kronieken*, dans *Coll. Gand.* 32 (1949), 205-228. — W. Rudolph, *Zur Theologie des Chronisten*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, 79 (1954), 285-286. — Idem, *Problems of the Book of Chronicles*, dans *Vet. Test.*, 4 (1954), 401-409. — G. J. Botterweck, *Zur Eigenart der chronistischen Davidsgeschichte*, dans *Tüb. Theol. Quartalschr.*, 136 (1956), 402-435. — A. Brunet, *La théologie du Chroniste, théocratie et messianisme*, dans *Sacra Pagina*, I, Louvain-Gembloux, 1959, 384-397. — G. von Rad, *Die levitische Predigt in den Büchern der Chronik*, dans *Gesammelte Studien AT*, Munich, 1958, 344-351. — D. N. Freedman, *The Chronicle's Purpose*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 29 (1961), 436-442. — H. Cazelles, *Les Livres des Chroniques*, 2e éd., dans *La Sainte Bible*, Paris, 1961. — W. F. Stinespring, *Eschatology in Chronicles*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 80 (1961), 209-219. — R. North, *The Theology of the Chronicler*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 82 (1963), 369-381. — W. E. Lemke, *The Synoptic Problem in the Chronicler's History*, dans *Harv. Theol. Rev.*, 58 (1965), 349-363. — A. Caquot, *Peut-on parler de messianisme dans l'œuvre du Chroniste ?*, dans *Rev. Phil. Théol.*, 99 (1966), 110-129.

32. *Art. cit.*, 440-441.

33. A. Caquot (*art. cit.*) renvoie à H. Gressmann et W. Bousset.

ments suivants : 1. la langue dont se sert l'hagiographe s'explique à cette époque ; 2. le qualificatif de « perse » donné à Cyrus (*2 Ch 36,* 22) et à Darius (*Ne 12,* 22), qualificatif qui aurait été superflu sous les Achéménides, se comprend parfaitement si l'auteur écrivait sous la domination grecque ; 3. l'énumération des grands prêtres : *Ne 12,* 10-11, se termine par Yaddua'. Celui-ci est à identifier avec Jaddous de Flavius Josèphe et il fut le contemporain du dernier Darius. Après la mort d'Alexandre le Grand (323), il fut remplacé par son fils Onias. Or, si Yaddua' était à la tête du clergé au moment où *Ne 12,* 10-11 fut rédigé, la date de composition de l'ouvrage fondamental pourrait se situer entre 332 et 323 ; 4. on ne peut en appeler à *1 Ch 24, 7,* verset qui accorde la préséance à la classe sacerdotale de Yehoharib, d'où sont issus Matthatias de Modin et les princes hasmonéens, pour songer à une rédaction maccabéenne. La dite notice est contredite par *1 Ch 9,* 10 ; *Ne 12,* 6 et se présente ainsi plutôt comme une addition ; 5. le fait que l'hagiographe exalte surtout Salomon en tant que roi sage et pacifique fut de nature à plaire à des lecteurs grecs ; 6. enfin l'ouvrage semble avoir été composé pour magnifier le passé d'Israël et s'opposer ainsi au danger de pénétration de la culture hellénique [34]. La fin que l'*Oracle du potier* poursuivit en Egypte, le but que se proposèrent de réaliser Ctésias dans ses *Babylonica* et Bérose dans ses *Chaldaica,* ce qu'entreprirent en Iran les *Oracles d'Hystaspe* et le *Bahman Yast* [35], c'est-à-dire l'exaltation du passé national, l'auteur des Chroniques aurait essayé de le réaliser pour Israël.

Si les vues sont divergentes touchant la composition des Chroniques, elles le sont également à propos de sa prétendue orientation messianique.

Il revient à A. Caquot d'avoir tenté de nous démontrer derechef que les Chroniques ne rendent pas témoignage à l'espérance mes-

---

34. *Ibid.,* 112.

35. *Ibid.,* 112. Selon H. Cazelles (*Les Livres des Chroniques,* 2e éd., dans *La Sainte Bible,* Paris, 1961, 26), l'auteur des Chroniques, un disciple d'Esdras, « semble avoir pris la plume pour célébrer et continuer l'œuvre de son maître à une époque où celle-ci était remise en question ». Divers indices lui semblent rendre probable « que le Chroniste a vécu et travaillé au cours du IIIe siècle av. J.-C. ». « Mais malheureusement nous connaissons trop mal cette époque pour pouvoir préciser davantage. » En toute hypothèse, « on ne peut descendre au-delà de 157, date où Eupolème utilise les Chroniques en traduction grecque, ni même au-delà de 180, date où Ben Sira paraît bien dépendre du Chroniste dans son portrait de David (*47, 2-11*) » (*loc. cit.,* p. 25).

Parmi les indices qui plaident en faveur de sa datation, H. Cazelles indique les suivants : 1. la première classe de prêtres est devenue celle de Yehoyarib, d'où vont sortir les Maccabées ; 2. l'hagiographe a voulu faire œuvre de concorde et d'unité autour du milieu fervent que furent les lévites d'alors pour s'opposer ainsi au schisme samaritain qui était dans toute sa force et aux Tobiades, qui furent les agents financiers des Ptolémées (cfr les papyrus de Zénon) et eurent partie liée avec le sacerdoce.

sianique [36]. Si l'ouvrage avait cette préoccupation, il serait soucieux d'exalter David et sa dynastie. Or si notre livre magnifie par endroits David et son œuvre [37], il ne manque pas d'accabler ce roi [38]. Puis et surtout il paraît vouloir excuser, glorifier et magnifier Salomon [39]. Cette préférence s'explique si, pour l'auteur des Chroniques, le salut d'Israël n'est pas lié à la permanence de la dynastie des davidides mais plutôt à celle du temple et du sacerdoce établi pour le service du sanctuaire de Yahvé [40]. On comprend dès lors que l'ouvrage se termine par l'édit de Cyrus pour la reconstruction du temple et par des paroles qui paraissent présenter en quelque sorte le monarque perse comme le souverain légitime d'un univers que Yahvé a remis entre ses mains (*2 Ch 36,* 23).

On pourrait être tenté d'objecter que les Chroniques mentionnent les *ḥasdê Dawîd* (*2 Ch 6,* 42), c'est-à-dire l'alliance conclue avec David et sa dynastie. Pour A. Caquot, nous l'avons déjà appris, l'expression ne possède pas cette portée. Elle est à traduire « les œuvres pies de David » et vise les efforts entrepris par le pieux monarque pour préparer la construction du temple (*1 Ch 22,* 2-4. 14-16 ; *28,* 11 et les chapitres *23-26*). D'ailleurs, il convient de noter qu'à diverses reprises les Chroniques omettent la mention « à cause de David », mention que les livres des Rois ne manquèrent pas d'insérer dans leur texte pour souligner l'importance de la promesse faite à David (*2 R 19,* 34 ; *20,* 6 ; *1 R 11,* 13. 32).

A. Caquot ne se dissimule pas que quelques passages font à première vue allusion à une grande foi en l'avenir des davidides, mais il croit pouvoir les neutraliser.

Par deux fois, en *2 Ch 13,* 5 et *2 Ch 21,* 7, le Chroniste affirme la perpétuité de la dynastie. D'accord, observe Caquot, mais dans le premier cas, il est douteux que l'hagiographe exprime sa propre pensée, tandis que dans le deuxième, il a, sans doute par distraction, suivi trop servilement son modèle, sans compter qu'il s'agit de légitimer la seule succession de Joram.

Le récit déjà cité de *2 Ch 13* signale aussi au v. 8 que « le royaume de l'Eternel est entre les mains des fils de David ». En l'occurrence,

---

36. Cette position fut déjà celle adoptée en 1923 par E. KÖNIG : cfr *supra,* n. 31.

37. A. CAQUOT, *art. cit.,* 114-115. Le Chroniste présente d'emblée David comme le souverain de tout Israël ; il omet la mention des rapports que David entretint avec les Philistins ; il magnifie son zèle dans le transport de l'arche.

38. *Ibid.,* 116. Le Chroniste reproche par exemple à David le recensement du peuple et surtout le fait qu'il fut avant tout un homme de guerre.

39. *Ibid.,* 116-118. — Salomon n'est devenu pécheur qu'après avoir construit le temple et avoir perdu de vue le sens de cette grande entreprise religieuse.

40. *Ibid.,* 119. — Ce sont les crimes commis contre le temple qui ont provoqué la catastrophe de 587 (*2 Ch 36,* 14-15). L'ouvrage se termine par des vues sur la reconstruction (*ibid.,* v. 23).

une réponse similaire s'impose : ce n'est là que l'avis d'Abiya, et il n'est pas établi que le Chroniste le partage.

Tout différent est le jugement que portent sur le prétendu messianisme du Chroniste des auteurs tels J. Swart, J. Rothstein - J. Hänel, G. von Rad, A. Noordtzij, H. Van den Bussche, A. Brunet, W. F. Stinespring, R. North [41]. Quant à D. N. Freedman, il adopta une position particulière, moyenne [42].

Les partisans de la traduction de *hasdê Dawîd* que nous estimons devoir écarter, invoquent surtout deux raisons. Le Chroniste [43] omet les menaces de punition énoncées par *2 S 7*, 14. N'est-ce pas la preuve qu'il vise le roi idéal de l'avenir auquel Yahvé n'aura plus rien à reprocher ? Puis il place ce monarque à la tête non seulement de son royaume mais encore de sa maison, de son temple ; en d'autres termes, c'est à la venue d'un roi-prêtre qu'il s'attend [44]. Répondons à la première difficulté que le Chroniste s'arrête dans sa perspective principalement à Salomon ; d'où l'omission des sanctions qui ne furent pas appliquées à ce monarque, que d'ailleurs le Chroniste en raison de la construction du temple exalte considérablement [45]. La deuxième considération s'explique de même. Jamais au cours de l'histoire les rois n'intervinrent autant dans l'organisation du culte que sous les règnes de David et de Salomon. D'où chez les Chronistes, par endroits, une tendance à assimiler leur rôle à celui de Moïse [46].

---

41. Cfr *supra*, n. 31.
42. *Art. cit.*, 441.
43. H. CAZELLES, *op. cit.*, 91 : « Je maintiendrai après toi ton lignage ; ce sera l'un de tes fils dont j'affermirai le règne ».
44. *1 Ch 17*, 14 ; *28*, 5 ; *29*, 3.

D'une façon pour le moins curieuse W. A. M. BEUKEN, *Haggai-Sacharja 1-8* (Assen, 1967, 315) découvre dans ce texte une tendance à désacraliser le roi et à diminuer sa position. Le trône n'est plus celui d'Israël (*1 R 10*, 9) mais celui de Jahvé (*2 Ch 9*, 8 ; *13*, 8 ; *1 Ch 28*, 5 ; *29*, 23). Seul Yahvé est vraiment roi d'Israël (*1 Ch 29*, 11 ss ; *2 Ch 13*, 8).

W. A. M. Beuken me paraît négliger l'importante affirmation de *1 Ch 17*, 14. En ce passage, la « maison » de Yahvé ne peut être que le temple. Le roi reçoit donc ici par rapport aux Livres des Rois une promotion, une « sacralisation ». L'affirmation est à rapprocher des textes d'*Ez. 40-48*, où le souverain est également investi de fonctions cultuelles et surtout de *Jr 30*, 21 :

> « Son chef sera pris dans son sein,
> son souverain sera issu de lui.
> Je lui donnerai audience,
> et il s'approchera de moi. » (*Bible de Jérusalem*).

On a l'impression que pour *1 Ch 17*, 14, le royaume de Dieu coïncidera à l'avenir avec son temple et dès lors que le souverain aura à exercer en premier lieu un rôle quasi sacerdotal.

Ce en quoi Beukens a raison, c'est que le Chroniste renforce par ses expressions, ainsi que nous le notons plus loin, la vassalité du monarque.

45. A. CAQUOT, *art. cit.*, 116-118.
46. On se reportera notamment à ce que David entreprit pour organiser le clergé et préparer la construction du temple.

On fait encore valoir certaines autres considérations, cette fois mineures, à l'appui des vues messianiques du Chroniste. On constate par exemple que l'hagiographe donne à la royauté, beaucoup plus que les livres de Samuel et des Rois, un statut divin. Le monarque est roi de Yahvé [47], roi pour Yahvé [48], assis sur le trône de Yahvé [49], établi dans le royaume et la maison de Yahvé [50], uni à Yahvé dans un même hommage [51]. Toutes ces indications sont exactes, mais elles se rapportent uniquement à David et à Salomon. Puis, si ces données exaltent le souverain, elles contribuent aussi à le maintenir dans un état de subordination, de vassalité, ainsi qu'il ressort surtout de *1 Ch 29,* 22, où Salomon est constitué roi pour la deuxième fois, à savoir par l'onction, précisément pour en faire le serviteur de Yahvé.

On insiste encore sur le fait que le Chroniste introduit la notion d'alliance (*2 Ch 13,* 5 ; cfr aussi *2 Ch 21, 7*), alors qu'elle n'apparaît qu'une seule fois dans les livres de Samuel et des Rois (*2 S 23,* 5). Puis cette alliance est proclamée, plus que dans Samuel et Rois, comme étant appelée à durer éternellement (*2 Ch 9,* 8 ; *13,* 5. 8 ; *21, 7* ; *1 Ch 17, 27* ; cfr *2 Ch 23,* 3). De nouveau, il n'y a pas lieu de contester ces faits, mais par ailleurs le Chroniste sait que la promesse de perpétuité et dès lors l'alliance sont conditionnelles (cfr *1 Ch 17,* 23 ; *28, 7* ; *2 Ch 6,* 16 ; *7,* 18-22). Là où les promesses sont énoncées de façon absolue, elles concernent généralement le seul règne de Salomon (*1 Ch 17,* 13. 14 ; *22,* 10). Quant aux trois textes qui tendent à souligner la perpétuité de l'alliance, renvoyons aux observations déjà faites plus haut. Il ne reste vraiment en faveur d'une promesse qui puisse dépasser les règnes de David et de Salomon et s'étendre dans l'avenir jusqu'à y inclure l'avènement d'un roi idéal et eschatologique que deux textes, à savoir *1 Ch 28,* 4, où l'on prétend découvrir une vague allusion à *Gn 49,* 8, et *1 Ch 17, 27* où la maison de David est bénie à tout jamais. Avouons que ces indices sont trop minimes pour y asseoir une foi messianique. Dans *1 Ch 17, 27,* David ne fait qu'exprimer une conviction personnelle, et dans *1 Ch 28,* 4, l'hagiographe s'arrête à la situation présente et n'envisage nullement des perspectives d'avenir.

Sans partager entièrement la position radicale d'A. Caquot, disons que les Chroniques conservent par endroits, sous l'influence de traditions préexistantes, quelques vagues allusions à un avenir glorieux des davidides (*1 Ch 17, 27* ; *2 Ch 6,* 42 ; *9,* 8 ; *13,* 5. 8 ; *21, 7*). Comme l'observe justement W. Rudolph [52], ces quelques rares et

47. *2 Ch 9,* 8, sans parallèle dans *Sam.*
48. *1 Ch 29,* 22, sans parall.
49. *1 Ch 29,* 23 ; *2 Ch 9,* 8.
50. *1 Ch 17,* 14.
51. *1 Ch 29,* 20, sans parall.
52. *Chronikbücher,* dans *Handb. A.T.*, prem. sér., 21, Tubingue, 1955, XXIII.

vagues indications insinuent que l'espérance messianique et eschatologique telle qu'elle s'exprime par exemple en *Jr 33*, 14-26, n'avait pas pour le Chroniste beaucoup de signification. Pour l'hagiographe, ajoute W. Rudolph, la communauté juive telle qu'elle se concrétisa en *Ne 12*, 44 - *13*, 3, réalisait déjà si bien l'idéal théocratique que toute espérance eschatologique ultérieure devint superflue [53]. Ajoutons-y une réflexion de N. Freedman. Ce collègue suppose que l'œuvre originale était plus favorable à la monarchie davidique. Lors de sa combinaison avec les *Mémoires de Néhémie et d'Esdras*, l'idéal théo- et nomocratique l'aurait emporté [54]. Dans la rédaction finale, la dynastie davidique recula tellement à l'arrière-plan que l'hagiographe peut en quelque sorte, d'accord avec le Deutéro-Isaïe (*Is 45*, 1), saluer Cyrus comme le roi légitime de l'avenir (*2 Ch 36*, 23).

Quel que soit le jugement à porter sur les Chroniques, l'espérance messianique semble en tout cas absente des livres de Tobie et de Judith [55]. Le cantique de Tobie (*13*, 1-14) ne paraît avoir d'attention que pour Jérusalem et son temple [56]. La prière de Judith (*9*, 13) spécifie davantage les centres d'intérêt de l'héroïne juive. Ils concernent l'alliance, la demeure sainte, la colline de Sion et « la maison qui est la possession des fils de Yahvé » [57]. Notons que l'expression « maison » est quelque peu sibylline, et que bien peu d'exégètes se donnent la peine de la commenter. Selon Friedrich Stummer le terme « maison » désigne ici la terre sainte (*Os 8*, 1 ; *9*, 15 ; *Jr 12*, 7 ; *Za 9*, 8) et les fils de Yahvé sont à identifier avec les Israélites (*Dt 14*, 1 ; *32*, 5. 19 ; *Is 1*, 2 ; *Sg 9*, 7 ; *12*, 21) [58]. Relevons sans tarder que les références alléguées pour justifier le sens du terme « maison » ne sont pas toutes pertinentes. Fr. Stummer lui-même note qu'ailleurs l'expression vise le sanctuaire de Yahvé. A. Van Hoonacker réfère *Za 9*, 8 au temple [59]. Osty met un point d'interrogation derrière *Jr 12*, 7 [60], qu'A. Condamin interprète de la terre d'Israël en alléguant des expressions telles *Bît-Adini*, *Bît-Ḫumri* [61]. *Os 8*, 1 et *9*, 15 pourraient tout aussi bien se comprendre de la « fa-

53. *Ibid.*, XXIII. — Dans *Les Livres des Chroniques*, 14-15, H. CAZELLES admet le messianisme dans les Chroniques, mais il ne le précise pas.
54. *Art. cit.*, 440, 441.
55. R. PAUTREL, *Tobie*, 2e éd., dans *La Sainte Bible*, Paris, 1957. — A. BARUCQ, *Judith. Esther*, *ibid.*, Paris, 1952. — E. GALBIATI, *Il Messianismo nel Libro di Tobia*, dans *Il Messianismo*, Brescia, 1966, 193-203.
56. E. GALBIATI, 195-196.
57. Sur la terre d'Israël appelée « maison de Yahvé » cfr E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen*, 177.
58. Fr. STUMMER, *Das Buch Tobit*, dans *Das Alte Testament* (*Echter Bibel*), Wurzbourg, 1950, 26, n. 13.
59. A. VAN HOONACKER, *Les Douze Petits Prophètes*, 665-666.
60. E. OSTY, *Amos. Osée*, dans *La Sainte Bible*, Paris, 1952, 99.
61. A. CONDAMIN, *Le Livre de Jérémie*, 3e éd., dans *Etudes bibliques*, Paris, 1936, 109.

mille » de Yahvé que de la terre. E. Osty renvoie encore à *1 Ch 17*, 14, et suppose ainsi une explication qui assimile « maison » à « royaume » et écarte le monarque de la « maison = temple » de Yahvé [62]. Concluons donc plutôt que l'expression de *Jdt 9*, 13 est très particulière. L. Arnaldich se contente de la rapprocher de « colline de Sion », et d'y voir une détermination ultérieure de celle-ci [63]. Personne en tout cas ne songe à identifier la « maison » avec la famille des davidides auxquels le titre de « fils de Dieu » reviendrait à un titre spécial.

Il reste à considérer comme derniers écrits historiques les *Livres des Maccabées* [64]. Leur témoignage est ambigu. Le premier livre sait que Yahvé a conclu une alliance éternelle avec David (*1 M 2*, 57). Il n'a pas pu ignorer que dans le passé la royauté et le sacerdoce restèrent distincts et séparés. Sa position est dès lors toute provisoire et sujette à révision. Certes il tend à assimiler Jonathan à David (*1 M 10*, 10-11 ; *2 S 5*, 9 ; *1 Ch 11*, 8) [65] et Simon à Salomon (*1 M 15*, 32 ; *1 R 10*, 4-5 ; *1 M 14*, 4. 8. 12 ; *1 R 5*, 5 ; *1 M 14*, 13 ; *1 R 5*, 4), et par conséquent à voir dans la venue des Hasmonéens l'avènement d'une dynastie qui, d'après les desseins divins, pourrait remplacer celle des Davidides [66]. Mais il se garde de trancher le litige. Seule la venue d'un prophète (*1 M 14*, 41 ; cfr 4, 46) pourrait résoudre le problème, mais cette grâce est encore refusée à Israël (*1 M 9*, 27).

L'auteur du deuxième livre des Maccabées adopte une position beaucoup plus réservée. Il loue à la fois le grand prêtre Onias et le chef du peuple, Judas Maccabée, sans se préoccuper de justifier leurs droits [67]. On a l'impression que, pour lui, seule la théocratie compte et qu'il a confiance en Yahvé qui ne manquera pas, comme aux temps des Juges, de susciter des charismatiques qui seront dignes et capables de conduire son peuple.

N'hésitons donc pas à conclure que l'analyse des derniers livres historiques d'Israël nous met en présence d'un déclin constant dans la fidélité à l'antique croyance en une vocation éternelle des davidides pour la conduite providentielle du peuple élu [68].

---

62. Cfr *supra*, n. 60.
63. L. Arnaldich, *Libros historicos del Antiguo Testamento*, 2e éd., dans *Biblia Comentada*, II, Madrid, 1963, 881.
64. D. Arenhoevel, *Die Theokratie nach dem 1. und 2. Makkabäerbuch*, dans *Walberberger Studien*, 3, Mayence, 1967.
65. *Ibid.*, 67-69.
66. *1 M 14*, 41.
67. D. Arenhoevel, *op. cit.*, 144-147.
68. E. König (*op. cit.*, 259-290) n'hésita pas à reconnaître le déclin des davidides dans diverses traditions bibliques.

3. La littérature sapientiale

Après l'examen des traditions prophétiques et historiques demandons-nous ce que la littérature sapientiale nous apprend au sujet des espérances classiques d'Israël en la venue d'un roi idéal de l'avenir [69].

Seul l'*Ecclésiastique* vient en ligne de compte pour nous éclairer [70]. Les autres livres, y compris les *Proverbes* ou la *Sagesse*, n'abordent pas le sujet. On a même prétendu que, dans les *Proverbes* et la *Sapientia Salomonis*, la Sagesse prend en quelque sorte la place du Messie. A. Barucq est très affirmatif [71]. Selon lui, les sages ont abandonné l'espérance messianique ancienne dans sa formulation davidique. Ils croient à une présence de Dieu parmi les hommes, mais ils la conçoivent comme s'actualisant par l'intermédiaire d'une Sagesse plus ou moins hypostasiée, à laquelle ils confèrent deux fonctions messianiques, à savoir le jugement des méchants et la réalisation de la perfection morale et du bonheur chez ceux qui sont fidèles à Yahvé [72]. H. Cazelles parle d'un report « en une procession en Dieu même (de) la foi et (de) l'espérance jusque-là limitées à une succession dynastique » [73]. « Ce serait là une autre forme, plus intellectuelle et plus universelle, du messianisme » [74].

Se distinguant sous ce rapport des autres livres sapientiaux, le *Siracide* envisage formellement le problème des davidides et de leur avenir. Ici encore A. Caquot soumet les textes à une analyse neuve et pénétrante. Alors que R. Smend et M. Segal défendent la thèse

---

69. Il y a fort peu d'ouvrages ou d'articles qui concernent directement notre sujet. Indiquons les suivants : H. WINDISCH, *Die göttliche Weisheit der Juden und die paulinische Christologie*, dans *Neut. Studien f. G. Heinrici*, Leipzig, 1914, 220-234. — B. BOTTE, *La sagesse dans les livres sapientiaux*, dans *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 19 (1930), 83-94. — J. FICHTNER, *Die altorientalische Weisheit in ihrer israelitisch-jüdischen Ausprägung. Eine Studie zur Nationalisierung der Weisheit in Israel*, dans *BZAW*, 62, Giessen, 1933. — A. ROBERT, *Les attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX*, dans *Rev. Bibl.*, 43 (1934), 42-68, 172-204, 374-384 ; 44 (1935), 344-365, 502-525. — W. L. KNOX, *The Divine Wisdom*, dans *Journ. Theol. Stud.*, 38 (1937), 230-237. — H. H. RINGGREN, *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*, Lund, 1947. — O. PROCKSCH, *Theologie des Alten Testaments*, 476-480, Gütersloh, 1950. — J. COPPENS, *Le messianisme sapiential et les origines du Fils de l'homme daniélique*, dans *Suppl. Vet. Test.*, 5, Leyde, 1955, 33-41. — P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament. I. Dieu*, dans *Bibl. Théol.*, sér. III, 2, Tournai-Paris, 1954. — H. CAZELLES, *L'enfantement de la sagesse en Prov. VIII*, dans *Sacra Pagina*, I, Gembloux-Paris, 1958, 511-515. — M. ADINOLFI, *Il messianismo di Sap. 2, 12-20*, dans *Il Messianismo*, Brescia, 1966, 205-217. — A. FEUILLET, *Le Christ sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, dans *Etudes bibliques*, Paris, 1966, 322-339.

70. A. CAQUOT, *Ben Sira et le Messianisme*, dans *Semitica*, 16 (1966), 43-68.

71. A. BARUCQ, *Le Livre des Proverbes*, dans *Sources bibliques*, Paris, 1964, 23.

72. *Ibid.*, 23.

73. H. CAZELLES, *L'enfantement de la sagesse*, 511-515.

74. A. BARUCQ, *op. cit.*, 97.

du messianisme [75], H. Gressmann, P. Volz, R. Pfeiffer, S. Mowinckel passent le livre sous silence [76], tandis que J. Scharbert, A. Caquot et même V. Hamp, H. Duesberg et P. Auvray s'opposent à lui attribuer une portée messianique [77].

Observons au préalable que l'importance du Siracide pour l'étude de la période dite intertestamentaire s'est notablement accrue au cours de ces derniers temps, surtout depuis que nous savons que l'ouvrage fut répandu parmi les adhérents de la secte de Qumrân et que l'on a retrouvé quelques fragments de ce livre dans les ruines de la forteresse de Massada où les Juifs révoltés contre les Romains organisèrent le dernier réduit de la résistance au pouvoir occupant [78].

Comme l'*Ecclésiastique* appartient à la littérature sapientiale, il ne faut certes pas s'attendre à y trouver de nombreuses traces ou expressions d'une espérance messianique. Toutefois ce livre, tout comme la *Sagesse*, contient, outre des textes sapientiaux proprement dits, divers passages qui se réfèrent à l'histoire d'Israël et donnent des événements et des personnages notables du passé israélien une relecture et une interprétation où l'espérance messianique a pu s'exprimer.

A. Caquot, nous l'avons déjà noté, nous invite donc à ne pas nous rallier aux exégètes qui trouvent dans l'Ecclésiastique les traces du messianisme royal [79]. « L'eschatologie du Siracide, nous dit-il, n'a rien de messianique... Adhérant de tout son cœur à un système religieux qui repose sur un échange régulier de prestations, où le culte expie les péchés, où la fidélité de Dieu rétribue la fidélité de l'homme, il ne peut faire place à un messie qui bouleverserait une économie tenue pour éternelle [80] ». Tout proche du haut clergé détenteur du pouvoir, tout confiant dans les institutions d'une hiérocratie dont la stabilité s'était avérée remarquable durant trois siècles, tout convaincu aussi de la petite place que sa nation tenait dans le monde, le Siracide a renoncé aux visées nationalistes et universalistes des générations précédentes, visées désormais nettement dépassées par

75. A. Caquot, *art. cit.*, 63 : R. Smend, *Die Weisheit des Jesu Sirach*, Berlin, 1906. — M. Segal, *Sēp̄er Ben Sira*, 2e éd., Jérusalem, 1958.

76. A. Caquot, *art. cit.*, 97 : H. Gressmann, *Der Messias*, Goettingue, 1924. — P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tubingue, 1934. — R. Pfeiffer, *History of New Testament Times*, New-York, 1949. — S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford, 1956.

77. J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, Fribourg-en-Br., 1964. — V. Hamp, *Sirach*, dans *Das Alte Testament* (*Echter-Bibel*), Wurzbourg, 1952, 130-131. — H. Duesberg - P. Auvray, *Le Livre de l'Ecclésiastique*, 2e éd., dans *La Sainte Bible*, Paris, 1958, 17-18. — Cfr aussi P. Zerafa, *Priestly Messianism in the Old Testament*, dans *Angelicum*, 42 (1965), 318-341.

78. Y. Yadin, *The Ben Sira Scroll from Massada*, Jérusalem, 1965. — A. Di Lella, *The Hebrew Text of Sirach*, La Haye, 1966. — Cfr la recension de A. Di Lella par J. Strugnell, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 30 (1968), 88-91.

79. A. Caquot, *art. cit.*, 63.

80. *Ibid.*, 67-68.

l'évolution mondiale, pour se cantonner dans l'ordre interne où il vivait et dont il était foncièrement satisfait [81]. En d'autres mots, notre hagiographe semble avoir compris que le rôle politique de sa nation et de la dynastie royale, à laquelle Yahvé avait fait jadis de magnifiques promesses, était définitivement révolu. Dorénavant, c'est par sa religion, sa liturgie, son sacerdoce qu'Israël pouvait espérer pouvoir encore éblouir le monde et y exercer un rayonnement nouveau, c'est-à-dire spirituel. Bref, on peut se demander si le sage hiérosolymitain ne tend pas à substituer d'une manière définitive l'idéal d'un régime hiéro- et nomocratique à celui de la restauration d'une monarchie même davidique. Il importe donc d'examiner de près quelle est la portée exacte des textes qui concernent les davidides.

Les exégètes sont d'accord, semble-t-il, pour admettre une allusion au destin messianique des davidides dans un premier passage, à savoir dans un verset du psaume de louange qu'un manuscrit de la Genizah du Caire a conservé, où il se trouve inséré au chapitre *51* à la suite du verset 12 :

> Louez celui qui fait fleurir la corne de la maison de David,
> Car sa miséricorde est éternelle.

L'authenticité du psaume est défendue par R. Smend et A. Di Lella, mais Caquot la refuse [82]. Avouons que l'exégète français risque d'avoir raison, si réellement le reste du livre ne contient plus d'indications dans le même sens.

David et sa maison apparaissent ensuite en *Si 45*, 25 ; *47*, 11. 22 ; *49*, 4-5. A. Caquot écarte tout de suite les passages du chapitre *47* vu qu'ils se rapportent à des événements du passé d'Israël. Dans ces conditions, *l'ôlām* (*47*, 11) indique simplement qu'il n'y eut pas de terme au règne de David, mais n'affirme pas que son empire allait durer pour toujours.

L'affirmation de *47*, 22 apparaît plus forte. Son énoncé, à savoir : « Dieu a donné à David une racine issue de lui », est parallèle à : « Il a donné à Israël un reste ». Ce reste subsistait à l'époque où le Siracide composa son ouvrage. Ne faut-il pas en conclure que « la racine issue de David » était, elle aussi, encore présente ?

A cette interprétation paraît s'opposer le verset 25, qui vise, ainsi que le note A. Caquot, le passé, c'est-à-dire la seule survivance du royaume de Juda, avec à sa direction un roi davidide, après la révolte d'Ephraïm et la constitution du royaume du nord (v. 21) [83].

---

81. *Ibid.*, 68.
82. *Ibid.*, 50, n. 1.
83. Cfr *Si 48*, 16, où de fait le reste se situe dans le passé.

Un autre passage à examiner, à savoir *45,* 25 est mal conservé et dès lors d'une interprétation difficile. Voici comment la *Bible de Jérusalem* le traduit :

> Il y eut une alliance avec David,
> fils de Jessé, de la tribu de Juda,
> succession royale, du père à un seul des fils,
> Mais celle d'Aaron passe à tous ses descendants [84].

A. Caquot n'accepte pas cette version d'un texte que d'autres avant lui ont préféré corriger. Lui-même propose de lire *nḥlt 'š lbny bkwrw,* « héritage d'un homme pour son fils aîné » [85].

Notre auteur ne cache pas les difficultés que cette correction soulève [86]. Peut-être la traduction littérale de M. Segal est-elle à préférer : « l'héritage du feu devant sa gloire », ou, moyennant une légère modification du texte, « l'héritage du sacrifice devant sa gloire » [87]. L'héritage d'Aaron consisterait dans le privilège d'offrir les sacrifices. Dans ces conditions, il ne serait plus question de l'alliance avec David. Le début du verset 25 ne serait qu'une glose introduite par un lecteur pour ne pas donner l'impression que l'alliance avec Aaron fut la seule conclue par Yahvé [88].

Cette absence d'allusions à l'avenir des davidides se comprend d'autant mieux que toute l'attention de l'hagiographe se porte vers le sacerdoce aaronide et son avenir. C'est à l'alliance avec Aaron et avec Pinehas, petit-fils d'Aaron, que se rapportent *Si 45,* 6-7 et 24, puis le passage déjà commenté, *Si 45,* 24. 25 c, ainsi que l'éloge du grand prêtre Simon, fils d'Onias (*Si 50,* 1-24).

Qu'on n'objecte pas qu'il n'est pas interdit de déduire un certain messianisme de deux péricopes importantes d'allure plus générale qui se préoccupent de l'avenir d'Israël, à savoir *Si 35,* 17-24 et *Si 36,* 1-17. La première est d'une teneur trop vague pour servir de point de départ à des espérances précises, mais la deuxième est une prière magnifique qui baigne tout entière dans une atmosphère eschatologique (*Si 36, 7)* [89]. N'est-il pas d'autant plus surprenant qu'elle passe sous silence une restauration de la monarchie alors qu'elle évoque le rassemblement des tribus (v. 10), l'écrasement des princes enne-

---

84. H. Duesberg - P. Auvray, *op. cit.,* 204.
85. A. Caquot, *art. cit.,* 60.
86. *Ibid.,* 58-60.
87. *Ibid.,* 59.
88. Remarquons qu'au chapitre *45* le terme *kābôd,* gloire, est un véritable mot-crochet (vv. 2. 7. 20. 23). Si on dit *lpny* = *lpny Yhwh,* on traduira : l'héritage des sacrifices devant Yahvé est sa gloire. Le v. 25 b reprendrait donc l'énoncé du v. 20 a b.
89. J. Hadot, *L'Ecclésiastique ou le Siracide,* dans *La Bible. L'Ancien Testament,* II, Paris, 1859, 1824.

mis (v. 9), le rétablissement de Sion et du peuple élu dans toute leur gloire, une gloire divine (vv. 11-12) ?

Peut-être pourrait-on se demander si l'hagiographe n'évite pas à dessein de parler de restauration monarchique pour ne pas éveiller les soupçons et les représailles de la puissance occupante. Il ne l'attendrait pas moins, d'abord en présentant Nathan comme un prophète (*Si 47,* 1), ensuite en priant pour la réalisation des prophéties (*Si 36,* 14-15).

Opposons à ce raisonnement subtil, qui ne manque pas entièrement de fondement, que l'hagiographe, en évoquant brièvement Zorobabel (*Si 49,* 11-12), ne mentionne pour sa gloire que la seule reconstruction du temple. Puis et surtout soulignons qu'en *Si 49,* 4-5, l'hagiographe semble avoir admis, tout comme jadis le Deutéro-Isaïe (*Is 45,* 1) et le Chroniste (*2 Ch 36,* 23), que la chute de la royauté judéenne fut définitive et que le pouvoir politique a passé conformément aux desseins de Dieu à des princes étrangers [90].

Bref, nous ne retrouvons dans le Siracide que l'espoir en la restauration de la nation (*Si 36,* 10. 16) et de la cité sainte, Jérusalem (*Si 36,* 12-13). Ce sont là précisément les deux grands événements qu'il célèbre comme s'étant déjà accomplis, en partie sous Zorobabel-Josué : reconstruction du temple (*Si 49,* 11-12) et en partie sous Néhémie : réédification des murailles et des habitations de Jérusalem (*Si 49,* 13). Ce sont là également les deux espoirs que Judith formula dans son invocation au Seigneur (*Jdt 9,* 8. 13).

Une dernière question a été soulevée à propos du prétendu messianisme du Siracide. S'il renonce à l'eschatologie nationale des davidides, n'est-ce pas pour lui en substituer une autre, plus universaliste, une eschatologie adamique ? En *Si 49,* 16, nous serions en présence d'un texte qui se rattache aux spéculations du judaïsme tardif et qui voit dans Adam, l'homme des origines, celui qui serait appelé à restaurer l'ordre de l'univers. R. Smend [91], E. Jacob [92] et surtout A. Feuillet [93] se sont plus ou moins ralliés à cette manière d'interpréter un verset énigmatique. Nous sommes d'accord avec A. Caquot pour ne pas retenir ces suggestions « très brillantes » [94], qui tendent à transposer en croyance eschatologique une « protologie » par trop rudimentaire [95].

---

90. A. Caquot, *art. cit.,* 56-57.
91. Cité *ibid.,* 65.
92. E. Jacob, *L'histoire d'Israël vue par Ben Sira,* dans *Mélanges bibliques en l'honneur de M. A. Robert,* Paris, 1957, 286-294, en particulier 294.
93. *Le fils de l'homme de Daniel et la tradition biblique,* dans *Rev. Bibl.,* 60 (1953), 170-202, 321-346.
94. A. Caquot, *art. cit.,* 64.
95. *Ibid.,* 67.

4. La Torah

Avant de clore notre exposé sur le déclin du messianisme, il nous reste à dire un mot sur le témoignage du Pentateuque. Nous avons déjà examiné à diverses reprises les textes principaux où l'on espère retrouver les premiers vestiges de l'espérance messianique [96]. Dans le dernier article que nous avons consacré au problème, nous avons considéré ces passages comme les témoignages de ce que nous avons appelé un « prémessianisme » [97]. D'une part, ces textes restent en deçà du messianisme proprement dit dans la mesure où ils n'envisagent que la possession de la terre promise [98], la croissance de la nation [99], la suprématie de la tribu de Juda [100] et la venue d'un brillant monarque que l'on peut identifier avec David [101]. D'autre part, il y a un texte, à savoir *Gn 3*, 15, qui va au-delà de toute sotériologie spécifiquement israélite. C'est par un homme que la race humaine est dite s'être fourvoyée, et c'est par un homme, par le lignage de la femme, que les forces hostiles au bonheur de l'homme seront écrasées. Nous avons affaire ici à un texte qui nous situe au plan de l'humanité. Il brise tout cadre nationaliste, et il a pu servir d'amorce aux spéculations juives tardives sur le nouvel Adam, spéculations qui furent en partie avalisées par la théologie chrétienne [102].

B. LA RESURGENCE DU MESSIANISME ROYAL

Les textes que nous venons d'étudier montrent pour la période postexilique un déclin manifeste de l'espérance en la restauration de

96. J. Coppens, *Le protévangile. Un nouvel essai d'exégèse,* dans *Eph. Theol. Lov.,* 26 (1950), 5-36. — *La bénédiction de Jacob. Son cadre historique à la lumière des parallèles ougaritiques,* dans *Suppl. Vet. Test.,* 97-115, Leyde, 1956. — *Les oracles de Biléam. Leur origine littéraire et leur portée prophétique,* dans *Mélanges Eugène Tisserant,* I, 67-80, Città del Vaticano, 1964.

97. J. Coppens, *Le prémessianisme vétérotestamentaire,* dans Ch. Hauret, *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament. Recherches bibliques,* 8, Bruges-Paris, 1967, 153-180.

98. J. Coppens, *Le prémessianisme vétérotestamentaire,* 159-160.

99. *Ibid.,* 159.

100. *Gn 49,* 10. — Le texte reste difficile et jusqu'à maintenant le mystérieux *Shiloh* n'a pas encore trouvé une explication suffisante. La dernière suggestion, fort ingénieuse, de M. Treves propose de lire : « jusqu'à ce que vienne l'homme de Silo », c'est-à-dire le prophète Achija, de Silo, qui annonça à Jéroboam la division du royaume de David-Salomon, événement qui marqua la fin de la sujétion des tribus à l'hégémonie de Juda. Cfr M. Treves, *Shiloh (Genesis 49, 10),* dans *Journ. Bibl. Lit.,* 85 (1966), 353-356.

101. Cfr *Nb 24,* 17.

102. Cfr E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament,* dans *Manuels et Précis de théologie,* Neuchâtel, 1955, 264. — En revanche, G. von Rad, *Das erste Buch Mose. Genesis Kapitel 1-12, 9,* dans *Das Alte Testament Deutsch,* Goettingue, 1949, estimait que la lutte entre le serpent et l'humanité est un combat sans issue.

la monarchie des davidides ou en la venue d'un davidide idéal, roi eschatologique. Néanmoins le messianisme royal davidique ne disparut pas en Israël.

Commençons par rappeler un texte bien connu du Livre de Jérémie, *33*, 17-26 :

17. Car ainsi parle Yahvé :
Point ne sera retranché à David
un homme siégeant sur le trône de la maison d'Israël ;

18. ni aux prêtres lévites
ne sera retranché un homme de devant moi
pour faire monter l'holocauste,
pour faire fumer l'oblation,
et pour accomplir tous les jours le sacrifice.

19. Et la parole de Yahvé fut adressée à Jérémie en ces termes :

20. Ainsi parle Yahvé :
Si vous pouvez rompre mon alliance avec le jour,
et mon alliance avec la nuit,
de sorte que jour et nuit
n'arrivent plus en leur temps,

21. alors aussi pourra être rompue
mon alliance avec David, mon serviteur,
de sorte qu'il n'y ait plus de lui un fils
régnant sur son trône,
ni lévites prêtres pour me servir.

22. Comme l'armée des cieux qui ne peut être dénombrée,
ni le sable de la mer compté,
ainsi je multiplierai la race de David mon serviteur
et les lévites mes ministres.

Bien que de contenu et de rédaction composites, ce texte est parfaitement clair. Yahvé a contracté une alliance avec David et sa race ainsi qu'avec les prêtres descendants de Lévi. L'une et l'autre alliance est définitive, irrévocable, aussi stable que l'ordre cosmique tel qu'il apparaît dans la succession régulière du jour et de la nuit. Le psaume *89* faisait lui aussi appel, ainsi que nous l'avons constaté, à des données cosmiques pour illustrer la stabilité de l'alliance divine, mais les termes de comparaison n'étaient pas identiques.

On ne trouve pas dans les autres livres inspirés des échos de cette affirmation solennelle. Beaucoup d'auteurs estiment d'ailleurs qu'elle n'est pas de Jérémie. Elle fait défaut dans la Septante. Ajoutons que jadis elle soulevait un problème théologique, à savoir celui de son non-accomplissement. Notons à ce sujet que le prophète, quelle que soit son identité, devait nécessairement se placer au point de vue **de l'alliance ancienne, la seule qu'il connaissait. Dans ce cadre limité**

il ne pouvait pas parler autrement qu'il ne fait, s'il désirait exprimer la fidélité divine [103].

A défaut d'énoncés aussi absolus, on rencontre d'autres affirmations où s'exprime également d'une façon non ambiguë que l'espérance en une restauration des davidides subsista durant et après l'exil. C'est le cas d'*Am 9,* 11 ; d'*Os 3,* 5 ; de *Jr 30,* 9. 21 ; *Is 11,* 1-5 ; *Mi 5,* 1-3, si l'on estime que ces textes sont d'origine exilique ou postexilique. Puis il y a des textes sûrement postexiliques, ceux relatifs à Zorobabel (*Ag 2,* 20-23 ; *Za 3,* 8-10 ; *4,* 14 ; *6,* 12-13) et au prince pacifique (*Za 9,* 9), bien que le caractère nettement eschatologique y fasse presque défaut. Pour rencontrer un passage qui nous conduit explicitement aux derniers temps il faut s'arrêter à *Za 12,* 7-8, que K. Elliger considère comme l'œuvre d'un glossateur.

Les données immédiates, on s'en aperçoit, ne sont pas nombreuses ni denses. On a voulu les compléter largement en discernant dans le *Cantique des Cantiques* une œuvre symbolique qui exprime en termes voilés l'espoir souvent déjà déçu de la nation. Le Salomon énigmatique du poème, A. Robert « le rapproche instinctivement de Zorobabel, personnage qui a été l'occasion d'une explosion d'espérance messianique [104] ». *Hypothèse à coup sûr brillante ! Elle* n'a guère obtenu de succès. Son auteur lui-même concédait d'ailleurs que les « rares données historiques de l'œuvre y sont noyées dans des descriptions ou des développements lyriques [105] ».

---

103. Le problème est posé par A. CONDAMIN, *Le Livre de Jérémie,* 3e éd., dans *Etudes Bibliques,* Paris, 1936, 247-248, et résolu de façon très traditionnelle. — Cfr *Jr 3,* 16 ; *31,* 33, où Jérémie tend à concevoir un ordre nouveau.

W. A. M. BEUKEN (*op. cit.,* 309) relève à juste titre les nombreuses différences qui séparent *Jr 33,* 14-16 de *Jr 23,* 5-6. — Le premier texte parle de « susciter » non le germe mais la semence ; le verbe « germer » est à l'imparfait ; le temps de l'accomplissement est en partie autrement exprimé ; « Jérusalem » remplace « Israël », et le nom glorieux : *Jahvé est notre justice* est appliqué non au roi mais à la ville ; enfin on omet la phrase *wmlk mlk whśkyl.* Selon Beuken, *Jr 33,* 17-18. 21-22 est apparenté à des traditions des Livres des Chroniques et à certains textes de Zacharie. La péricope assimile l'avenir du sacerdoce à celui des davidides et conçoit l'un et l'autre comme assurés d'une façon inconditionnelle. — Dans *Die deuteronomische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins* (*Bibl. Zeitschr.,* 12 [1968] 16-29), E. ZENGER montre que *2 R 25, 27-30* envisage la réhabilitation du roi Jojachin.

104. A. ROBERT, *Le Cantique des Cantiques,* dans *La Sainte Bible,* Paris, 1951, 17.

105. *Ibid.,* 108. — Voir aussi A. ROBERT - R. TOURNAY - A. FEUILLET, *Le Cantique des Cantiques. Traduction et commentaire,* dans *Etudes Bibliques,* Paris, 1963. Cet ouvrage nous dit que le Messie reçoit le nom de Salomon et qu'en divers passages il se distingue à peine de Yahvé. Cfr p. 286 : « Ainsi la tradition biblique, surtout postexilienne, conçoit le Messie, la Sagesse et l'Ange de Yahvé (ces deux dernières entités imparfaitement distinguées de la première) comme des manifestations visibles du Dieu invisible et tend de plus en plus à s'en former une idée hypostatique ou quasi hypostatique. » Ces vues très subtiles ne me paraissent pas pouvoir s'imposer.

Bien plus important à noter est le fait qu'Israël ne cessa de conserver et de relire ses traditions antérieures, à savoir les textes prophétiques et surtout son recueil de prières, c'est-à-dire le *Livre des Psaumes*, qui paraît s'être constitué après l'exil, et qui est devenu de plus en plus l'expression en quelque sorte canonique de la vie et de l'espérance religieuses du peuple élu. Rien n'empêche d'admettre que divers psaumes aient subi à cette époque une relecture messianique bien qu'il soit difficile, voire sans doute impossible, de l'établir critiquement d'une façon nette.

En tout cas une telle relecture s'est accomplie lors de la traduction des Ecritures en langue grecque. Il suffit de comparer les textes hébreux et grecs d'*Is 7*, 14 ; *9*, 1-5 ; du *Ps 110*, 3 pour se rendre compte de l'évolution accomplie dans le sens d'un messianisme plus personnel, plus surnaturel, plus transcendant. Malheureusement nous ne disposons pas encore d'une théologie de la Septante qui nous permette de mesurer exactement l'évolution des idées et espérances dans les milieux juifs où cette grande et importante œuvre s'est élaborée [106].

Le document où nous voyons pour la première fois remonter pleinement à la surface l'espérance en la venue d'un davidide idéal est l'écrit apocryphe, dit *Psaumes de Salomon* [107]. Nous n'avons pas à compléter les vues nuancées de P. Grelot sur l'origine de cet écrit et sur la portée de son témoignage pour comprendre le milieu du Nouveau Testament [108]. Les Psaumes ne sont pas à rattacher à la secte essénienne [109]. Ils ne sont pas davantage le produit d'un groupe vaguement défini de *Ḥasîdîm* [110]. La meilleure solution consiste toujours à y voir une œuvre pharisaïque [111]. Le psaume *17* est manifestement apparenté à l'image du Messie telle que le Targum nous l'a livrée [112].

Des deux psaumes de Salomon qui évoquent la venue du Messie, à savoir les poèmes *17* et *18*, le dernier est le plus bref, le plus général,

---

106. On trouvera une bibliographie sur la Septante dans S. DANIEL, *Recherches sur le vocabulaire du culte dans la Septante*, dans *Etudes et Commentaires*, 61, Paris, 1966.

107. H. E. RYLE - M. R. JAMES, *Psalmoi Solomôntos. Psalms of the Pharisees commonly called Psalms of Solomon*, Cambridge, 1891. — J. VITEAU - F. MARTIN, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911.

108. P. GRELOT, *Le Messie dans les apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *La Venue du Messie. Messianisme et eschatologie* (*Recherches Bibliques*, VI), Bruges-Paris, 1962, 24-28.

109. *Ibid.*, 25.

110. *Ibid.*, 25-26. — Le dernier article sur les *ḥasîdîm* bibliques est celui de J. MORGENSTERN, *The Hᵉsîdîm. Who were they ?*, dans *Hebrew Union College Annual*, 38 (1967), 60-73.

111. *Ibid.*, 26. En particulier, le messianisme du document plaiderait pour son origine pharisienne.

112. *Ibid.*, 26-27.

le plus difficile à dater ; le premier, en revanche, paraît faire allusion à la prise de Jérusalem par Pompée (en 63 ap. J.-C.) et la mort du conquérant romain (en 48 ap. J.-C.) [113].

Le *Ps 17* contient au v. 32 la mention curieuse d'un Χριστὸς κύριος que l'on retrouve dans *Lc 2*, 11. Généralement on considère cette expression, que l'on découvre encore dans *Lm 4*, 20, comme le résultat d'une correction chrétienne [114]. Selon d'aucuns toutefois il n'est pas exclu que Yahvé lui-même reçoit le titre de « messie » étant donné que le *Ps 17* affirme explicitement sa royauté à côté de celle du futur roi davidique.

Un deuxième texte préchrétien où on peut trouver une allusion à un roi-messie se rencontre dans les *Oracles Sibyllins*, 3, 652-808. On date le passage généralement du règne de Jean Hyrcan (134-104 av. J.-C.). Il est beaucoup moins précis que les témoignages des *Psaumes de Salomon* [115]. Encore moins parlant est un troisième texte préchrétien, celui du *Livre des Songes d'Hénoch* (*I Hén.*, 83-90). Il s'agit là d'une allégorie nous décrivant sous le couvert de symboles l'avènement d'un souverain messianique [116]. Des trois documents allégués, ce serait le plus ancien, composé entre 166 et 161 avant l'ère chrétienne [117].

Les autres écrits apocryphes généralement cités à l'appui de l'espérance messianique, à savoir *IV Esdras*, *II Baruch*, *Apocalypse d'Abraham* et *V^e Livre des Oracles Sibyllins* sont tous postérieurs à l'avè-

---

113. *Ibid.*, 24.

114. Cfr R. KITTEL, *Die Psalmen Salomos*, dans E. KAUTZSCH, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A.T.*, t. II, Tubingue, 1900, 147. — H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk*, dans *Act. Sem. Neotest. Ups.*, 12, Upsala, 1945, 215-218.

115. P. GRELOT, *art. cit.*, 29.

116. *Ibid.*, 23. — Il faudra désormais tenir compte des études consacrées par A. CAQUOT au livre éthiopien d'Hénoch et résumées dans *Ecole Pratique des Hautes Etudes. 5^e section. Sciences religieuses. Annuaire 1967-1968*, Paris, A la Sorbonne, 1967, 127-129. — L'auteur distingue dans le livre : I. l'*Apocalypse des Semaines*, 93, 1-10 + 91, 12-17 : elle sous-tend le *Livre des Parénèses* (91-107) tout entier, — est l'œuvre de piétistes « pré-ésséniens », — représente un courant de pensée parallèle à celui de Daniel et ne contient aucune assertion messianique. L'œuvre est dirigée contre le régime instauré à Jérusalem par les pontifes hellénisants, Jason et Ménélas. Le destin des groupes est d'ores et déjà scellé, mais les individus ont encore le temps et la chance de s'instruire et de se convertir. — II. Après le *Livre des Parénèses*, celui que d'aucuns appellent le *Livret angélique*, chap. 6-36. Ici non plus on ne trouve de perspectives messianiques. — III. Suit l'*Apocalypse au Bestiaire*, rétrospective de l'histoire sainte où les hommes sont représentés par des animaux (85-90). Comme date de composition, l'auteur propose 166 avant J.-C. L'*Apocalypse au Bestiaire* ne comporte pas de messianisme royal ou sacerdotal, mais elle place après la victoire eschatologique l'avènement d'un « taureau blanc », dans lequel A. Caquot voit le symbole d'un nouvel Abraham ou plutôt d'un nouvel Adam. Nous aurions ici la « première manifestation de ce qu'on a appelé d'une manière peu adéquate le messianisme transcendant ».

117. P. GRELOT, *art. cit.*, 23.

nement du christianisme [118]. Ils ne peuvent donc être utilisés qu'avec beaucoup de réserves pour reconstituer le milieu juif antérieur à la venue de Jésus [119].

Mais il y a désormais pour compléter notre information les manuscrits de la mer Morte [120]. Qu'ils expriment l'attente messianique, ne fait aucun doute, mais l'homogénéité de leur espérance n'est pas certaine, et au surplus de nouvelles découvertes peuvent à tout moment venir compléter ou même modifier sensiblement leur témoignage [121].

L'essai le plus personnel et le plus original pour reconstituer l'évolution des idées messianiques à Qumrân est jusqu'à présent peut-être celui de J. Starcky [122]. Bien que la chronologie absolue à laquelle cet auteur s'arrête soit sans doute sujette à révision, sa chronologie relative et même les linéaments généraux de la chronologie absolue peuvent, jusqu'à preuve du contraire, servir d'hypothèse et de cadre de travail aux recherches ultérieures et aux découvertes nouvelles.

Dans une première phase, qui se situe en gros après l'accession de Jonathan au pontificat suprême [123], les fondateurs de la secte et les adhérents de la première heure ne formulent pas d'espérance en la venue d'un messie individuel. L'espoir messianique se concentre dans la communauté essénienne elle-même. Son leader, le Maître de Justice, ne s'adjuge nullement un rôle de Messie [124]. La mission dont il se croit investi par Dieu à l'égard d'Israël, ne dépasse pas celle d'un réformateur comme Esdras ou tout au plus celle d'un prophète

---

118. *Ibid.*, 28.
119. *Ibid.*, 28-31.
120. Pour un relevé des manuscrits jusqu'à maintenant publiés ou disponibles cfr J. A. SANDERS, *Palestinian Manuscripts 1947-1967*, 431-440.
121. Cfr A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen, 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. — M. PHILONENKO, *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les Manuscrits de Qoumrân*, dans *Cah. Rev. Hist. Phil. Rel.*, 35, Paris, 1960. — M. PHILONENKO - J. Cl. PICARD - J. M. ROSENSTIEHL - Fr. SCHMIDT, *Pseudépigraphes de l'Ancien Testament et Manuscrits de la mer Morte*, 1, dans *Cahiers Rev. Hist. Phil. Rel.*, 41, Paris, 1967. — A. CAQUOT (*Annuaire 1967-1968*, 129-130) ne croit pas que le décret de 140 avant J.-C., attribuant à Simon un pontificat héréditaire, ait comporté une concession à une opposition se réclamant du messianisme davidique. Ce furent les gens de Qumrân, affirme-t-il, qui réintroduisirent le messianisme dans l'eschatologie. Ils préconisèrent la venue de deux messies, l'un sacerdotal, l'autre laïque. Ce bi-messianisme se comprend à une époque où les opposants aux Hasmonéens réclamaient la séparation des pouvoirs. L'auteur écarta *4 Q Dib Ham* (cfr *Rev. Bibl.*, 78 [1961] 195-250) comme document attestant la « constance » du messianisme davidique. L'allusion à David y serait purement rétrospective.
122. J. STARCKY, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân*, dans *Rev. Bibl.*, 70 (1963), 481-505.
123. *Ibid.*, 482.
124. *Ibid.*, 487.

comme Moïse [125]. Le document *4 QS*[e] et les *Hodayot* (*1 QH*) nous livreraient l'attestation de cette première forme d'attente messianique retenue et cultivée par le groupe essénien.

La deuxième phase, représentée par *1 QS, 1 QSa, 1 QSb,* les *Testimonia,* remonterait à l'époque d'Alexandre Jannée (103-76) [126]. Elle professerait l'espérance en la venue d'un messie individuel. Elle atteste même l'espoir en l'avènement de deux messies, l'un sacerdotal, descendant d'Aaron, et l'autre laïque à naître d'Israël. La communauté essénienne semble donc avoir évolué. Elle a subi l'influence de croyances et d'espérances répandues en d'autres milieux juifs, attestées entre autres par les *Jubilés* [128] et les *Testaments des Douze Patriarches* [129]. Désormais les Esséniens ne se refusent pas à croire en la venue d'un prince messianique, mais ils se gardent encore de préciser qu'il naîtra de Juda et de David [130].

Le *Document de Damas,* postérieur à la venue de Pompée et à la prise de Jérusalem (en l'an 63 av. J.-C.), représenterait une troisième génération d'Esséniens [131]. Elle aurait fusionné les deux messies, d'Aaron et d'Israël, en un seul personnage, « le messie d'Aaron et d'Israël » [132]. Après la conquête de la Ville sainte par le général romain, les Esséniens n'auraient plus attendu qu'un seul messie ainsi que son précurseur [133].

Enfin les Esséniens d'une quatrième génération qui débute avec l'ère chrétienne et se termine avec la première révolte, semblent avoir subi l'influence d'un esprit anti-romain et zélote (*1 QH*) [134]. Eux ont repris la conception traditionnelle d'un Fils de David appelé à réaliser le salut de la nation. Une série de textes retrouvés dans la grotte 4, commentaires bibliques d'écriture hérodienne, marquerait nettement ce retour à la doctrine traditionnelle d'un messie davidique [135]. Il s'agit de *4 Q Patriarchal Blessings, 4 Q Florilegium* et *4 QpIs*[a] que J. T. Milik et J. Starcky datent de la première moitié de l'ère chrétienne [136]. En fait d'espérances messianiques davidiques, Qumrân aurait donc été en avance sur le Pharisaïsme strict. K. Schubert, bon connaisseur de la documentation rabbinique, estime en effet que, dans les milieux de rabbins, la première manifestation d'une

125. *Ibid.*, 487.
126. *Ibid.*, 487.
127. *Ibid.*, 487-488.
128. *Ibid.*, 491.
129. *Ibid.*, 490-491.
130. *Ibid.*, 492. — En sens contraire, cfr A. J. B. Higgins, *The Priestly Messias,* dans *NTS,* 13 (1967), 211-239.
131. *Ibid.*, 493, 495.
132. *Ibid.*, 495.
133. *Ibid.*, 498.
134. *Ibid.*, 499.
135. *Ibid.*, 500.
136. *Ibid.*, 500, n. 57.

espérance messianique fortement exprimée date seulement de 80 après Jésus-Christ, l'année de la mort de Jochanan-ben-Zakkai [137]. On prête à ce docteur juif cette parole : « Préparez le trône pour Ezéchias, le roi de Juda, qui viendra » [138].

Bref, si le messianisme royal davidique a repris vie et vigueur aux deuxième et premier siècles avant l'ère chrétienne, il ne s'est pourtant pas répandu partout. Il a dû affronter les partisans d'un messianisme sans messie tel qu'on peut le déduire des textes attestant le déclin de l'espérance dans le davidisme [139], — puis les tenants d'un messianisme sacerdotal, — puis encore tous ceux qui, sous l'influence du livre de Daniel et des *Paraboles d'Hénoch* (*37-71*), s'attendaient à la venue d'un être céleste pour accomplir le salut d'Israël.

Avant de clore cet exposé, il importe de souligner à la suite de nombreux auteurs qu'au siècle précédant la venue de Jésus commence à se dessiner une tendance à unir, voire à fusionner les personnages qui avaient incarné jusque-là l'espoir en la venue d'un Sauveur eschatologique. Le *Livre des Paraboles* que J. Starcky nous invite à dater du milieu du premier siècle de notre ère [140], tend à élaborer une figure où convergent le Fils d'homme, l'Elu de Dieu, le Serviteur non souffrant d'Isaïe, le Messie royal [141]. Dans *4 Q Mess ar*(améen), le rejeton de David (*Is 11*, 1-2) et le Serviteur de Yahvé (non souffrant) se rejoignent [142]. Toutefois « les aspects les plus élevés du messianisme, ceux qu'exprimait le Serviteur rachetant le peuple par ses souffrances ou le personnage céleste de Daniel ne semblent pas avoir retenu l'attention des sages de Qumrân [143] ».

A côté de cette tendance à la convergence, voire à la fusion des diverses traditions et figures messianiques, signalons aussi, comme deuxième élément important pour caractériser l'espérance messianique à l'époque du Christ, que les Qumrâniens ont approfondi le

---

137. K. Schubert, *Das Zeitalter der Apokalyptik*, dans *Bibel und zeitgemässer Glaube*, Vienne, 1965, 281.

138. *Ibid.*, 281. — Remarquons toutefois qu'on ne peut perdre de vue le mouvement des Zélotes et la venue de divers faux messies. Cfr S. W. Baron, *Histoire d'Israël. Vie sociale et religieuse*, II : *Les premiers siècles de l'ère chrétienne*, Paris, 1957, 726 : « De Judas le Galiléen à Bar Kochba et au-delà, court une lignée ininterrompue de dirigeants révolutionnaires chez lesquels tous les traits caractéristiques d'une action révolutionnaire directe étaient inextricablement mêlés à de l'utopie messianique. »

139. J. Starcky, *art. cit.*, 486, n. 14. — Cfr encore deux articles cités en cet endroit : M. R. Lehmann, *Ben Sira and the Qumran Literature*, dans *Rev. Qumrân*, 3 (1961), 103-116 et J. Carmignac, *Les rapports entre l'Ecclésiastique et Qumrân*, *ibid.*, 209-218.

140. J. Starcky, *art. cit.*, 502.

141. *Ibid.*, 502.

142. *Ibid.*, 503-504.

143. *Ibid.*, 504.

messianisme en lui donnant une note de plus en plus spirituelle [144]. Cette tendance à mettre l'accent sur l'œuvre spirituelle du Messie n'est même pas absente des *Psaumes de Salomon*. L'œuvre spirituelle du Messie est même la seule qui paraît avoir retenu l'attention de l'auteur du *Ps 18*.

Parmi les éléments majeurs de la spiritualisation de l'espérance messianique, signalons en premier lieu l'œuvre de justice que le Messie accomplira en faveur des déshérités. Puis on retiendra son équipement spirituel. L'Oint du Seigneur possédera l'Esprit dans la plénitude et d'une manière permanente. Il devient ainsi le charismatique par excellence. Enfin son règne accompagnera celui de Yahvé ; il ne sera que la réalisation terrestre de la souveraineté divine. Que même les *Psaumes de Salomon*, par ailleurs si imprégnés de nationalisme, aient retenu et souligné cette association étroite entre les deux règnes, est particulièrement digne d'intérêt. De ce seul point de vue, les traditions juives n'ont pu oublier que le titre de « fils » de Dieu devait aussi revenir au messie.

D'autres éléments, à l'appui de la spiritualisation de l'espérance messianique, se laissent déduire facilement des *Testaments des Douze Patriarches* [145]. Mais, on l'aura remarqué, nous avons omis jusqu'ici de faire appel à ce document. C'est que la date qu'il faut lui attribuer et surtout la question de savoir dans quelle mesure le texte actuel a subi de profonds remaniements chrétiens n'ont pas encore été suffisamment éclaircis. On peut comparer la thèse radicale de M. Philonenko [146], qui soutient l'absence d'importantes interpolations chrétiennes, aux vues beaucoup plus pondérées et nuancées de P. Grelot [147]. Il est dès lors prudent de ne pas trop se fier aux données de cette œuvre dont les textes de Qumrân pourront peut-être à l'avenir nous faire mieux connaître les origines.

*
* *

144. *Ibid.*, 504. — Cfr dans M. A. CHEVALLIER (*op. cit.*, 49-50) un essai de portrait du Messie tel qu'il apparaît dans le Bas-Judaïsme.

145. M. PHILONENKO (*op. cit.*) s'est appliqué à faire l'inventaire de la doctrine des *Douze Testaments* qu'il considère comme une œuvre substantiellement juive. M. A. CHEVALLIER (*op. cit.*) la rapproche des traditions qumrâniennes. — Cfr M. DE JONGE, *Testamenta XII Patriarcharum edited according to Cambridge University Library Ms Ff 1.24, fol. 203 a - 262 b*, Leyde, 1964. On sait qu'à la suite de N. Messel, M. de Jonge soutient l'origine chrétienne du document. M. Philonenko est partisan de l'opinion contraire : « En ces passages où l'on dénonçait communément des interpolations chrétiennes... nous retrouvons le Maître de justice (qumrânien), auréolé des spéculations dont il fut l'objet au sein de la secte de l'alliance » (*op. cit.*, 3).

146. *Op. cit.*, 3. — L'auteur et son équipe retrouvent l'influence essénienne également dans le *Martyre d'Isaïe*, dans les œuvres de Commodien, dans l'*Histoire des Bienheureux du temps de Jérémie* et la *Narration de Zosime : Pseudépigraphes de l'A.T.*, 1-10, 11-26, 27-44.

147. P. GRELOT, *art. cit.*, 34-41.

On s'est demandé plus d'une fois dans quelle mesure le messianisme royal davidique était encore réellement vivace dans les milieux où Jésus a grandi et s'est formé. On s'est permis d'en douter [148], et d'accorder plus d'importance à l'apocalyptique, notamment à l'influence des livres de Daniel et d'Hénoch. Depuis la découverte des manuscrits de la mer Morte, il est apparu plus clairement que les communautés juives les plus soucieuses de fidélité à la Loi n'avaient pas perdu de vue le messianisme davidique. Comment d'ailleurs le peuple juif et Jésus auraient-ils pu l'ignorer alors que les synagogues continuaient à lire et à expliquer les textes messianiques des Livres Saints ? Comment auraient-ils pu s'en distancer complètement alors que le mouvement zélote agitait le pays et que les faux messies ne manquaient pas pour rappeler au peuple le souvenir des espérances dont leurs pères s'étaient nourris ?

CONCLUSION

Au terme de cette longue pérégrination à travers les livres de l'Ancien Testament il appert qu'il est désormais difficile de situer l'avènement du messianisme royal, ainsi que S. Mowinckel le soutenait encore en 1956, au lendemain de la catastrophe nationale de 587. Déjà Paul Volz remontait plus haut dans l'histoire et songeait au règne de Josias comme à l'époque où se développèrent des espérances qui ont exercé leur influence sur l'œuvre de Jérémie et d'Ezéchiel. Si Th. Lescow continue à proposer l'époque postexilique pour situer le premier texte concernant la « naissance » du Messie, il accepte néanmoins une portée messianique pour *Is 9*, 1-6, tout en refusant l'authenticité isaïenne de la péricope et en suggérant la possibilité d'un rapport avec la défaite de Sanhérib en 701 et l'avènement de Manassé qui serait survenu quelques années plus tard. H. Wildberger, nous l'avons appris, est beaucoup plus affirmatif touchant la signification messianique d'*Is 9*, 1-6, que des exégètes, tels A. Alt et G. von Rad, attribuent à Isaïe. O. Procksch n'hésita même pas à inclure également *Is 7*, 14 parmi les textes isaïens authentiques possédant une portée messianique.

Isaïe apparaît donc comme le prophète qui donna au messianisme royal ses expressions les plus claires et les plus riches. Qu'il ait pu le faire, suppose des traditions préexistantes sur lesquelles il tabla et auxquelles il donna des formes nouvelles. Ces traditions sont celles du messianisme dynastique qui, — tous les textes contribuent à le

148. Cfr par exemple G. TYRRELL, *Christianity at the Cross-Roads*, 3e éd., Londres, 1910, 46-47.

mettre en lumière, — remontent en dernière instance à la prophétie de Nathan.

Personne ne contestera que, dans l'Ancien Testament, le messianisme royal ne s'est jamais entièrement affranchi de son cadre terrestre et national. Toutefois, ainsi que nous avons essayé de le montrer, le développement de l'espérance tendit pour une large part à mettre l'accent progressivement sur les aspects éthique, religieux, spirituel de la figure du Messie et de son règne. A cette évolution contribuèrent d'abord le progrès de la révélation vétérotestamentaire en général, puis le fait que la notion du « Règne de Dieu » prit de plus en plus d'ampleur, enfin que d'autres figures, parallèles à celle du Messie, celles du « Serviteur de Yahvé », du « Fils d'homme », voire peut-être aussi de « l'Ange de Yahvé », renforcèrent de plus en plus le courant spiritualiste.

Quelles que soient l'origine et la signification première du *Benedictus* (*Lc 1*, 68-79), du *Magnificat* (*Lc 1*, 46-55) et du *Nunc dimittis* (*Lc 2*, 29-32), il n'est pas téméraire d'affirmer que nous pouvons encore y trouver beaucoup d'échos de l'espérance messianique royale telle qu'elle s'était développée dans les milieux juifs où la vie intérieure s'était le plus spiritualisée [149]. Dans de tels milieux piétistes, l'idéal messianique à réaliser par le davidide idéal consistait dorénavant à assurer au peuple la paix à l'abri de toute incursion ennemie [150], à établir la justice dans les rapports sociaux [151] et la sainteté dans ceux avec Dieu [152], de façon à faire du peuple tout entier une communauté religieuse, capable et digne de servir cultuellement le Seigneur [153].

Nous n'avons pas eu de peine à retrouver dans les traditions du messianisme royal cet idéal de paix, de justice et de sainteté.

---

149. Voir sur les hymnes lucaniens H. GUNKEL, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas*, dans *Festschrift A. von Harnack zum siebzigsten Geburtstag*, Tubingue, 1921, 43-60. — P. VIELHAUER, *Das Benedictus des Zacharia*, dans *Zeitschr. Theol. Kirche*, 49 (1952), 255-272. — H. SAHLIN, *Der Messias und das Gottesvolk. Studien zur protolukanischen Theologie*, Upsala, 1954. — M. SABBE, *Het Magnificat*, dans *Coll. Brug.*, 50 (1954), 313-321, 362-369. — P. WINTER, *Magnificat and Benedictus Maccabaean Psalms*, dans *Bull. John Ryl. Library*, 37 (1954), 328-347. — IDEM, *Le Magnificat et le Benedictus sont-ils des psaumes maccabéens ?*, dans *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 36 (1956), 1-17. — R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, dans *Etudes bibliques*, Paris, 1957. — W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, dans *Theol. Handkomm. NT*, Berlin, 1961.

150. *Lc 1*, 71. 74. — Cfr *Ps 105*, 9-10 ; *Mi 4*, 10.

151. *Lc 1*, 75. — *Le binôme* δικαιοσύνη-ὁσιότης se présente encore en *Ep 4*, 24. — Cfr LXX *Dt 9*, 5, et, dans une certaine mesure, LXX *1 S 14*, 41 et *Pr 14*, 32.

152. Cfr *supra*, n. 152.

153. Cfr *Rm 12*, 1 ; *1*, 9 ; *Ph 3*, 3 ; *He 12*, 28. Cfr J. COPPENS, *De spiritualisatie van de cultus in Paulus' brieven en in de Schriften van de Dode Zee*, dans ***Hand. Zuidned. Maatschappij Taal Letterk.***, **Oudenaarde, 1962, XV, 95-111.**

L'idéal religieux et cultuel y apparut moins exprimé, mais n'en était pas absent [154]. S'il est plus marqué dans les hymnes lucaniens, c'est que les milieux, que nous avons appelés piétistes, avaient intégré dans l'espérance messianique les magnifiques perspectives religieuses que d'une part des textes, tels *Ex 19, 6* ; *Is 61, 6*, avaient entrevues et que, d'autre part, Jérémie et Ezéchiel avaient développées autour de l'annonce d'une Nouvelle Alliance, toute dominée par la venue et la présence de l'Esprit [155].

Louvain J. COPPENS
Place de l'Université 3

154. Rappelons-nous les fonctions cultuelles du souverain dans la charte d'*Ez 40-48*, les quelques textes des *Chroniques* qui attribuent au roi un rôle en partie également cultuel et surtout *Jr 30*, 21.

155. J. COPPENS, *La nouvelle alliance en Jer., 31, 1-34*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 25 (1963), 12-21.