

90 N° 1 1968

Le messianisme royal (I). Ses origines, son
développement, son accomplissement

Joseph COPPENS

p. 30 - 49

<https://www.nrt.be/fr/articles/le-messianisme-royal-i-ses-origines-son-developpement-son-accomplissement-1411>

Le messianisme royal

SES ORIGINES. SON DEVELOPPEMENT. SON ACCOMPLISSEMENT

Parmi les grandes traditions religieuses de l'Ancien Testament, l'espérance messianique occupe une place éminente tant en elle-même qu'en fonction du rôle qu'elle a joué dans la préparation de l'événement chrétien. Le temps n'est plus où les exégètes se représentaient les origines et la croissance de l'attente messianique comme un développement continu, rectiligne, parfaitement homogène, dont les étapes successives pouvaient être cernées et décrites sans difficultés. Aujourd'hui ils sont unanimes à distinguer dans l'espoir messianique divers courants qu'il n'est pas facile de rapprocher et de coordonner. L'un de ces courants, celui qui a donné son nom à l'attente, consiste dans la croyance et l'espérance en la venue d'un roi, c'est-à-dire d'un « oint » ou « messie », de l'avenir, appelé à réaliser à la perfection l'alliance de Dieu avec son peuple et à instaurer ou du moins à régir le règne de Dieu, règne de justice, de paix, de bien-être religieux et social. C'est à étudier ce courant particulier, en d'autres termes le courant du messianisme royal, que nous entendons nous consacrer. Nous examinerons successivement quelles sont les vues récentes à ce sujet, puis quelle synthèse se recommande le plus pour rendre compte de l'évolution de l'espérance messianique, enfin dans quelle mesure Jésus et l'Eglise apostolique l'ont adoptée et accomplie. D'où les trois divisions de notre travail : I. Le messianisme royal. Etat du problème. II. Les origines et le développement du messianisme royal. Essai de synthèse. III. L'adoption et l'accomplissement du messianisme royal par Jésus et l'Eglise apostolique.

I. LE MESSIANISME ROYAL

Etat du problème

Au cours de ces dernières années, nous avons consacré pas mal d'études au problème du messianisme¹. Puis il convient de signaler

1. J. COPPENS, *L'argument des prophéties messianiques selon « Les Pensées » de Pascal*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 22 (1946) 337-361. — *Le messianisme israélite selon Alfred Loisy*, *ibid.*, 27 (1951) 53-69. — *Le messianisme israélite d'après Paul de Broglie*, *ibid.*, 29 (1953) 585-608. — *Les origines du messianisme*. Le

et de louer l'important article d'A. Gelin². Plus récemment H. Gross et J. Scharbert nous ont offert des essais de synthèse dont les conclusions rejoignent dans une très large mesure nos propres positions³. Il importe aussi de tenir compte des articles déjà nombreux qui montrent l'intérêt qu'A. Caquot porte à notre problème⁴. Enfin der-

dernier essai de synthèse historique, dans *L'attente du Messie*, 31-38, Bruges, 1954. — *La secte de Qumrân et son attente eschatologique*, dans *La Nouvelle Clio*, 5 (1953), 5-9. — *Das prophetische Argument in der Apologetik Pascals*, dans *Trier. Theol. Zeitschr.*, 1954, 321-331. — *Le messianisme sacerdotal dans les écrits du Nouveau Testament*, dans *La venue du Messie (Recherches Bibliques)*, 6, Bruges, 1962, 101-112. — *L'espérance messianique. Ses origines et son développement*, dans *Rev. Sc. Rel.*, 37 (1963) 113-149, 225-249. — *L'espérance messianique royale à la veille et au lendemain de l'exil*, dans *Studia biblica et semitica Th. Chr. Vriezen dedicata*, Wageningen, 1966, 46-61.

Sur des textes particuliers, cfr : *Nieuw licht over de Ebed-Jahweh-liederen*, dans *Pro Regno. Pro Sanctuario. Feestbundel G. van der Leeuw*, Nijkerk, 1950, 115-123. — *La prophétie de la « Almah »*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 28 (1952) 748-778. — *La Prophétie d'Emmanuel*, dans *L'attente du Messie*, Bruges, 1954, 39-50. — *Le Serviteur de Yahvé. Vers la solution d'une énigme*, dans *Sacra Pagina*, Gembloux, 1959, I, 434-454. — *Les origines littéraires des Poèmes du Serviteur de Yahvé*, dans *Biblica*, 40 (1959) 248-258. — *L'interprétation d'Is.*, VII, 14, à la lumière des études les plus récentes, dans *Lex sua veritas. Festschrift für Hubert Junker*, Trèves, 1961, 31-46. — *La roi idéal d'Is.*, IX, 5-6 et XI, 1-5 est-il une figure messianique ?, dans *À la Rencontre de Dieu. Mémoires Albert Gelin*, Le Puy, 1961, 85-108. — *La finale du quatrième Chant du Serviteur*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 39 (1963) 114-119. — *Une interprétation originale du Fils de la 'Almah*, *ibid.*, 33 (1957) 509-510. — *Le messianisme sapientiel et les origines littéraires du Fils de l'homme daniélique*, dans *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East presented to Professor H. H. Rowley*, Leyde, 1955, 33-41. — *Le fils de l'homme daniélique et les relectures de Dan.*, VII, 13, dans les apocryphes et les écrits du Nouveau Testament, dans *Eph. Theol. Lov.*, 37 (1961) 5-51. — *Le chapitre VII de Daniel*, *ibid.*, 39 (1963), 87-94. — *Les Saints du Très-Haut sont-ils à identifier avec les milices célestes ?*, *ibid.*, 94-100. — *L'origine du symbole du « Fils d'homme »*, *ibid.*, 100-104. — *Le Serviteur de Yahvé et le Fils d'homme daniélique sont-ils des figures messianiques ?*, *ibid.*, 104-114. — *Le Fils d'homme daniélique visir céleste ?*, *ibid.*, 40 (1964) 72-80. — *De messiaanse verwachting in het Psalmboek*, dans *Meded. Kon. Vl. Acad. Wet. Lett. Sch. Kunsten van België*, 17, 5, Bruxelles, 1955. — *La portée messianique du Psaume CX*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 32 (1956) 5-24.

2. A. GELIN, *Messianisme*, dans *Dict. Bible. Suppl.*, t. V, col. 1165-1212. — Voir aussi *Messianisme*, dans B. LOTH - A. MICHEL, *Dictionnaire de théologie catholique. Tables générales*, 1967, col. 3191-3201.

3. J. SCHARBERT, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient*, Fribourg-en-Br., 1964. — H. GROSS, *Der Messias im Alten Testament*, dans *Bibel und zeitgemässer Glaube. Altes Testament*, Klosterneuburg, 1965, 241-261. — J. SCHARBERT, *Der Messias im Alten Testament und im Judentum*, dans *Die religiöse und theologische Bedeutung des Alten Testaments*, Würzburg, 1967, 49-78.

4. A. CAQUOT, *Sur les quatre bêtes de Daniel VII*, dans *Semitica*, 5 (1955) 5-13. — *Remarques sur le Psaume CX*, *ibid.*, 6 (1956) 33-52. — *Le Psaume XCI*, *ibid.*, 8 (1958) 21-37. — *Le Psaume 47 et la royauté de Yahvé*, dans *Rev. Hist. Philos. Rel.*, 39 (1959) 311-337. — *Traits royaux dans le personnage de Job*, dans *Moqgél Shâqêdh. Hommage à W. Fischer*, 1960, 32-45. — *Osée et la royauté*, dans *Rev. Hist. Philos. Rel.*, 41 (1961) 123-146. — *« In splendoribus sanctorum »*, dans *Syria*, 33 (1956) 36-41. — *La prophétie de Nathan et ses échos lyriques*, dans *Vet. Test. Suppl.*, 9 (1963) 213-224. — *Le messianisme d'Ezéchiel*, dans *Semitica*, 14 (1964) 5-23. — *Problèmes du messianisme israélite*, dans *Annuaire 1964-1965. Ecole pratique des Hautes Etudes. Section des Scien-*

nièrement la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* publia une étude fouillée sur les annonces de naissance messianique, étude où les vues personnelles ne font pas défaut⁵. C'est à la lumière de ces diverses publications que nous ferons connaître les positions actuelles de la critique vétértestamentaire en ce qui concerne l'attente du Messie.

*

* *

Commençons par interroger les exégètes catholiques cités. Pour J. Scharbert, le messianisme royal prend naissance avec l'oracle de Nathan 2 S 7, 1-17. D'après les souvenirs historiques d'Israël les mieux établis, c'est en effet avec David que la royauté est fermement établie et surtout que le monarque est institué et considéré comme le vassal et le lieutenant de Yahvé⁶.

On se demandera d'où était censée découler formellement la prérogative du roi. De l'alliance ou d'un rite particulier d'investiture, à savoir l'onction ? Pour David le cas est compliqué. Les récits nous ont en effet conservé le souvenir d'une triple onction : par le prophète Samuel (1 S, 16, 12-13), par les représentants du peuple à Hébron (2 S, 2, 4 ; 5, 3, 17 ; 1 Ch, 11, 3), par Yahvé, c'est-à-dire par le prêtre qui le représentait (Ps 89, 21. Cfr 2 S, 12, 7)⁷. Ces traditions ne sont ni claires ni parfaitement homogènes, et nous aurons à y revenir et à compléter, si possible, les vues de nos auteurs⁸.

Il convient aussi de préciser dans quelle mesure David et ses successeurs ont déjà pu en quelque sorte préparer et anticiper la notion de « messie » au sens plus technique du mot, c'est-à-dire de lieutenant de Yahvé appelé à instaurer d'une façon définitive le royaume de Dieu par le triomphe sur tous ses ennemis. On a pré-

ces religieuses, Paris, 1964, 78-81. — *Problèmes du messianisme israélite* (suite), *Ibid.* Annuaire 1965-1966, Paris, 1965, 94-96. — *Peut-on parler de messianisme dans l'œuvre du Chroniste ?*, dans *Rev. Théol. Phil.*, 99 (1966) 110-120. — *Ben Sira et le messianisme*, dans *Semitica*, 16 (1966) 43-68.

Voir aussi un exposé sommaire de l'évolution des idées messianiques sous l'Ancien Testament dans F. HANS, *Christologische Hoheitstitel*, dans *F.R.L.A.N.T.*, 83, Goettingen, 1963, 132-158.

5. Th. LESCOW, *Das Geburtstmotiv in den messianischen Weissagungen*, dans *Zeitschr. Alt. Wiss.*, 79 (1967) 172-207.

6. H. GROSS, *art. cit.*, 244-245. — J. SCHARBERT, *art. cit.*, 57 : « Alle diese Züge des messianischen Königsbildes, wie sie unter anderen die Psalmen 2, 45, 72, 110, 132 schildern, haben ihre Grundlage in der sogenannten *Nathan-weissagung* / 2 Sm 7, 8-16 / ».

7. E. LIPINSKI, *Le poème royal du Psaume LXXXIX*, 1-5, 20-38, dans *Cahiers de la Revue Biblique*, 6, Paris, 1967, 45-52.

8. Sur l'onction royale nous disposons à l'heure actuelle d'une bonne monographie : E. KUTSCH, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient*, dans les *BZAW*, 87, Berlin, 1963.

tendu que chaque roi judéen était un messie en puissance. C'est supposer que dès les origines la croyance et l'espérance en l'avènement d'un roi futur idéal furent présentes et coexistèrent avec la notion de « roi-oint », « roi-messie », entendue au sens plus large⁹.

L'exaltation messianique du pouvoir royal s'est développée peu à peu surtout et presque à la fois dans deux milieux : celui des Psalmistes et celui des Prophètes. Dans le Psautier, nous avons affaire tantôt à des prières en faveur du roi (cfr les Ps 21 et 72), tantôt à des relectures de la prophétie de Nathan (cfr Ps 89 et 132), tantôt à des proclamations prophétiques d'investiture royale (cfr Ps 2 et 110). Selon H. Gross, la teneur des deux derniers psaumes l'emporte de loin sur celle des autres poèmes¹⁰. Les paroles y adressées au monarque ne se laissent pas ramener à de simples souhaits gonflés par l'emphase poétique, ni à des traits inspirés de quelque personnage ou de quelque événement historique hors ligne, ni à des thèmes repris à la poésie de cour des empires de l'Ancien Orient. L'idéologie royale israélite ne se prêtait pas à une ouverture aux déclamations du *Hofstil* oriental, car elle ne manque ni de scepticisme ni de critique à l'endroit du pouvoir royal. Elle ne se tourne pas non plus vers un passé qu'elle voudrait faire revivre, mais elle s'oriente vers un avenir dont la venue est beaucoup plus entre les mains de Dieu qu'entre celles du roi. Bref, les Ps 2 et 110 dessineraient un portrait du monarque qui tend à faire de lui presque un

9. Nous avons dans le passé parfois admis comme hypothèse de travail l'idée que très tôt l'espoir en la venue d'un roi idéal colora les textes relatifs à la royauté. Cfr aussi L. DESNOYERS, *Histoire du Peuple hébreu des Juges à la Captivité*, t. III, Salomon, Paris, 1930, p. 305-328.

On sait que divers exégètes de l'école scandinave attribuent à la royauté israélite dès les origines une telle importance, calquée sur celle des monarques orientaux, que le roi apparaît comme un vrai « messie » : cfr G. WIDENGREN, *Sakrales Königtum im AT und im Judentum*, Stuttgart, 1955. — G. W. AHLSTRÖM, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, Lund, 1959.

10. H. GROSS, *art. cit.*, 246-248. — D'après cet auteur, les hymnes royaux israélites ne peuvent pas s'expliquer à la lumière du « style de cour » en vogue en Mésopotamie ou en Egypte.

Sur les psaumes royaux interprétés messianiquement cfr : J. DUPONT, « *Filius meus es tu* ». L'interprétation du Ps. II, 7 dans le Nouveau Testament, dans *Rech. Sc. Rel.*, 35 (1948) 522-543. — A. ROBERT, *Considérations sur le messianisme du Ps. II*, *ibid.*, 39 (1951) 88-98. — R. TOURNAY, *Le Psaume 72, 6 et le réveil de Melquart*, dans *Mémorial du Cinquantenaire (1914-1964) de l'Ecole des Langues Orientales anciennes de l'Institut catholique de Paris*, Paris, 1964, 97-104. — *Le Psaume CX*, dans *Rev. Bibl.*, 67 (1960) 5-41. — *Les affinités du Ps. XLV avec le Cantique des Cantiques et leur interprétation messianique*, dans *Vet. Test. Suppl.*, 9, Leyde, 1962, 168-212. — *Le Psaume 2. Le Roi-Messie*, dans *Assemblées du Seigneur. Fête du Christ-Roi*, 88, Bruges, 1966, 46-63. — P. VEUGELEERS, *Le Psaume LXXII poème messianique ?*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 41 (1965) 317-343.

R. TOURNAY situe à l'époque postexilique le Ps. 2 (*art. cit.*, 46 ; réédité et glosé à l'époque perse ou hellénistique, 47), le Ps. 110 (*art. cit.*, 52 : « au temps des Ptolémées »), le Ps. 45, qui dépendrait du *Cantique des Cantiques*.

être supraterrestre auquel reviendra une double mission : celle de vaincre au profit de Yahvé les rois impies, ennemis d'Israël et ligüés contre son Dieu, celle ensuite d'instaurer à l'avantage du peuple de Dieu une ère de justice, de paix, de bien-être, qui débordera même les limites géographiques d'Israël et de laquelle par conséquent même les peuples païens bénéficieront.

Parallèlement aux chantres d'Israël, les Prophètes ont développé une idéologie royale qui devait aboutir à l'espérance d'un roi idéal de l'avenir, instaurateur d'un ordre religieux, moral, social, incarnant d'une façon définitive les plus hautes visées religieuses d'Israël.

L'unanimité continue à faire défaut en ce qui concerne le sens précis d'*Is* 7, 14, où l'on tend cependant à introduire, malgré toutes les difficultés, une certaine portée sotériologique¹¹. En revanche, l'interprétation messianique est généralement maintenue pour *Mi* 5, 1-3¹² et *Is* 11, 1-5, qui paraissent envisager une crise dans la maison davidique et dès lors un nouveau départ à partir d'un descendant idéal. Quant à *Is* 9, 1-6, les auteurs cités l'incluent également dans la série des textes messianiques¹³, bien que ce passage paraisse se rapporter davantage à un roi judéen historique. S'il en était ainsi, il faudrait conclure que le prophète, qui salua la naissance du monarque, n'hésita pas à exprimer le souhait que l'enfant royal devînt le roi idéal déjà entrevu et espéré à son époque.

Bien que fortement déçu par les derniers rois judéens : Joachaz, Joiachim, Joiachin et Sédécias, Jérémie ne renonça pas à l'espérance messianique, ainsi qu'il apparaîtrait de *Jr* 23, 5-6¹⁴. Ezéchiel n'abandonna pas davantage une espérance déjà fortement ancrée dans le peuple. Au contraire, il semble l'avoir renforcée. Lui aussi paraît entrevoir et annoncer une restauration davidique, toutefois en marge, semble-t-il, de la succession normale. On comparera *Ez* 17, 22 à *Is* 11, 1-5 et *Jr* 23, 5-6. Le prophète arrive à parler de la venue d'un nouveau David : 34, 23-24 ; 37, 22-25¹⁵. Cette attente pose le problème de savoir comment il se représente cet événement, que d'aucuns ont compris en fonction d'un vrai *David redivivus*¹⁶.

11. H. GROSS (art. cit., 249) tend toutefois à conserver l'interprétation messianique d'*Is.*, 7, 14. J. SCHARBERT (art. cit., 59) est plus affirmatif. Cfr parmi les articles récents d'exégètes catholiques J. SCHILDENBERGER, *Durch Gericht zum Heil. Schriftlesung aus dem Buch Isaias (VIII). Die jungfräuliche Mutter des Emmanuel* (s.l.e.) et H. KRUSE, *Alma Redemptoris Mater*, dans *Trier. Theol. Zeitschr.*, 74 (1965) 15-36.

12. Sur *Mich.*, 5, 1-3, cfr A. S. KAPELRUD, *Eschatology in the Book of Micah*, dans *Vet. Test.*, 11 (1961) 392-405.

13. H. GROSS, art. cit., 249. — J. SCHARBERT, art. cit., 59.

14. J. SCHARBERT, art. cit., 59.

15. *Ibid.*, 59.

16. Dans leurs dissertations doctorales, J. LUST et Th. MEGER se sont demandé si Ezéchiel n'estime pas que le vrai David doit encore venir. Aux yeux du prophète toutes les promesses de salut devraient encore se réaliser. Le vrai

Il n'est pas facile de trancher d'une façon définitive la question de savoir si le Deutéro-Isaïe renonça aux espoirs d'un messianisme royal. J. Scharbert ne le croit pas et il rapporte dès lors aux davidides et non au peuple d'Israël l'oracle d'*Is* 55, 3¹⁷.

Après l'exil, l'espérance messianique ne trouve plus de formules qui puissent rivaliser en grandeur avec celles rencontrées jusqu'à présent. Il y a certes un climat messianique dans les espoirs qu'Aggée et Zacharie concentrent sur Zorobabel, mais à côté de ce prince surgit, presque comme un rival, la figure du grand prêtre (*Za* 3, 9-10. Cfr *Jr* 33, 14-24). En d'autres textes postexiliques, l'attention paraît se porter vers un prophète médiateur (*Ml* 3, 23 ; *Si* 47, 10-11). Le roi messianique réapparaît toutefois, mais sous un jour nouveau, reflet des conditions nouvelles, en *Za* 9, 9-10. Ce serait là la dernière mention vétérotestamentaire certaine du roi-messie, car *Dn* 9, 25 vise plutôt un grand prêtre¹⁸ et le Fils d'homme de *Dn* 7, 13-14 n'est pas à identifier sans plus avec le messie¹⁹.

Pour retrouver le roi-messie et, cette fois, un roi-messie clairement eschatologique, il faut descendre aux *Psaumes de Salomon* (17 et 18), au *Livre d'Hénoch* (48, 10 ; 52, 4), à l'*Apocalypse syriaque de Baruch* (29, 3 ; 30, 1 ; 39, 7 ; 40, 1 ; 72, 2) et au *IV^e Livre d'Esdras* (7, 28 ; 12, 32)²⁰. Dans ces trois derniers livres, le Messie apocalyptique surgit dans le cadre de l'avènement d'une ère nouvelle,

exode n'a pas encore eu lieu ; la gloire de Yahvé n'a pas encore vraiment pris possession du sanctuaire ; le vrai David doit encore arriver.

17. *Art. cit.*, 59-60.

18. Le personnage visé est difficile à identifier. On a proposé d'y voir Cyrus, Zorobabel, le grand prêtre Josué. A ce dernier songe H. W. OBBINK, *Daniël*, dans *Tekst en Uitleg*, Groningue, 1932, 122. Le titre « oint » vient d'être employé pour désigner le grand prêtre (v. 26) et celui de « prince » sert en divers endroits à le désigner : *Dan.*, 11, 2 ; *Ne.*, 11, 11 ; *1 Ch.*, 9, 11 ; *2 Ch.*, 31, 18. Et on ne peut oublier qu'après l'exil le grand prêtre apparut comme le chef de la nation. Cette interprétation est soutenue également par A. BEVAN, K. MARTI, J. MONTGOMERY, A. BENTZEN et elle est défendue par J. T. NELIS, *Daniël uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, dans *De Boeken van het Oude Testament*, XI, 2, Ruremonde, 1954, 107. En revanche, A. CALMET, M.-J. LAGRANGE, E. SCHÜRER, J. GOETTSBERGER, L. DENNEFELD, G. RINALDI préfèrent songer à Cyrus. F. NÖRSCHER (*Daniel*, dans *Das Alte Testament*, Würzburg, 1948) ne se prononce guère (48) mais incline à penser qu'il s'agit de Cyrus (50).

J. STEINMANN (*Daniel. Texte français, introduction et commentaires*, dans *Connaître la Bible*, Bruges, 1960, 105) opta résolument pour Josué-Jéshoua : « Le livre de Daniel laisse volontairement dans l'ombre le rôle joué par Cyrus. Il s'agit donc du grand prêtre Jéshoua. Il est d'autre part exact que sept semaines d'années (quarante-neuf ans) s'écoulaient entre 586 et 537 ».

19. H. GROSS (*art. cit.*, 253-256) maintient toutefois l'interprétation messianique du Fils d'homme. Il appelle le personnage « la troisième métamorphose » de la conception vétérotestamentaire du messie (255). La deuxième est dès lors le personnage du Serviteur souffrant (250) et la première consiste sans doute dans le rejet de la dynastie davidique représentée par Achaz (249) au profit d'une figure royale idéalisée de l'avenir.

20. J. SCHARBERT, *art. cit.*, 60, 74.

mais ces textes, ainsi que des passages rabbiniques de même inspiration, sont probablement postérieurs à la naissance de Jésus.

Quant à Qumrân, à l'heure actuelle, l'opinion prévaut que les sectaires du Désert de Juda attendaient la venue d'un messie davidique. Les auteurs cités renvoient à 1 Q S^a II, 12 ss, 20 ; 1 Q 30, 1 s. ; 4 Q PB 3 ; CD II, 12 ; VI, 1. En même temps, Qumrân envisage la venue d'un Messie sacerdotal auquel le davidide aurait été subordonné (cfr 1 Q S IX, 11 ; CD XII, 23 ; XIV, 19 ; XIX, 10 ; XX, 1) ²¹. Nous aurions donc affaire ici à la tendance postexilique, suffisamment attestée, consistant à exalter le sacerdoce aux dépens du pouvoir royal, tendance amorcée en Ez XLIV, puis reprise et accentuée en Jr 33, 14-22 ; Za 3, 4-7 et 4, 3. 14 ; Dn 9, 25.

*

* *

Après avoir appris à connaître les grandes lignes de la synthèse à laquelle les exégètes catholiques paraissent vouloir s'arrêter, demandons-nous à quelles conclusions aboutit l'article récent de Th. Lescow ²².

Observons au préalable que cet auteur entend étudier le messianisme au sens restreint et strict, c'est-à-dire les origines de la croyance et de l'espérance en la naissance d'un roi futur idéal qui se manifesterait en connexion étroite avec l'avènement du Jour de Yahvé, c'est-à-dire du triomphe et du règne définitifs du Seigneur d'Israël. Il note à ce propos que, selon H. Wildberger, la dite croyance débuta au moment où les croyances et les espérances du peuple élu en l'avènement du règne de Dieu se fusionnèrent avec l'idéologie royale de l'Ancien Orient, en particulier avec celle de l'Ancienne Egypte touchant la royauté divine du Pharaon. La synthèse ainsi obtenue se refléterait pour la première fois d'une façon indiscutable en Is 9, 1-6 ²³.

N'oublions pas non plus que Lescow limite son enquête aux textes qui envisagent la venue d'un roi qui serait salué comme Messie dès sa naissance. D'où dans son article un manque d'attention pour divers textes qui pourtant ne peuvent être passés sous silence dans une étude sur le messianisme royal.

21. J. SCHARBERT, *art. cit.*, 60, 66. Cfr aussi J. STARCKY, *Un texte messianique de Qumrân*, dans *Mémorial du Cinquantenaire (1914-1964) de l'Ecole des Langues Orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris*, Paris, 1964, 51-66. CD II, 12 et VI, 1 paraissent viser plutôt les prophètes.

22. Th. LESCOW, *Das Geburtsmotiv in den messianischen Weissagungen*, dans *Zeitschr. Alt. Wiss.*, 79 (1967) 172-207.

23. Th. LESCOW, *art. cit.*, 180. — Cfr H. WILDBERGER, *Die Thronnamen des Messias Jes 9 5 b*, dans *Theol. Zeitschr.*, 16 (1960) 314-332.

Rien d'étonnant que l'enquête de Lescow débute par l'analyse d'*Is* 7, 14, une péricope où l'exégèse traditionnelle découvre la première annonce de la naissance du Messie²⁴.

Pour notre auteur, l'oracle isaïen est plutôt une annonce de malheur et non une proclamation de salut²⁵. Le v. 15 constitue selon lui une addition²⁶. Puis la particule *hinneh* ne peut pas être prise pour une conjonction conditionnelle²⁷. Nonobstant les difficultés, il faudrait lire la troisième personne féminin du verbe *qārāh* : « et elle l'appellera Emmanuel »²⁸. Cette leçon est conforme à ce que nous rencontrons en d'autres formules d'annonce de naissance.

Cherchant à découvrir les connexions littéraires de la péricope, l'auteur admet, d'accord avec la plupart des exégètes, que l'oracle est à situer et à comprendre comme une vraie annonce de naissance²⁹. Mais il conteste qu'il faille le mettre en rapport avec les traditions de la guerre sainte³⁰. C'est plutôt aux traditions concernant Sion que, avec d'autres exégètes, il importerait de songer³¹.

24. Th. Lescow renvoie aux ouvrages suivants : F. DELITZSCH, *Jesaja*, 4^e éd., Leipzig, 1889. — O. PROCKSCH, *Jesaja I*, Leipzig, 1930. — J. J. STAMM, *Die Immanuel-Weissagung*, dans *Vet. Test.*, 4 (1954) 30-33. — E. WÜRTHWEIN, *Jes 7 1-9, ein Beitrag zum Thema Prophetie und Politik*, dans *Theologie als Glaubenswagnis. K. Heim-Festschrift*, Halle-s.-S., 1954, 47-63. — W. VISCHER, *Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes*, dans *Theol. Stud.*, 45, Zurich, 1955. — L. KÖHLER, *Zum Verständnis von Jes 7, 14*, dans *Zeitschr. Altt. Wiss.*, 67 (1955) 48-50. — G. FOHRER, *Zu Jes 7 14 im Zusammenhang von Jes 7 10-22*, dans *Zeitschr. Altt. Wiss.*, 68 (1956) 54-56. — E. ROHLAND, *Die Bedeutung der Erwählungstraditionen für die Eschatologie der atl. Propheten* (Dissertation), Heidelberg, 1956. — H. JUNKER, *Ursprung und Grundzüge des Messiasbildes bei Isajas*, dans *Vet. Test. Suppl.*, 4 (1957) 181-196. — J. J. STAMM, *Neuere Arbeiten zum Immanuel-Problem*, dans *Zeitschr. Altt. Wiss.*, 68 (1956) 46-53. — L. G. RIGNELL, *Das Immanuelszeichen*, dans *Studia Theol.*, 11 (1958) 99-119. — W. EICHRODT, *Der Heilige in Israel. Jesaja 1-12 übersetzt und erklärt*, dans *Die Botschaft des Alten Testaments*, 17, 1, Stuttgart, 1960. — G. FOHRER, *Das Buch Jesaja. I. Band, Kapitel 1-23*, dans *Zürcher Bibelkommentare*, Zurich, 1960. — O. KAISER, *Der Prophet Jesaja, Kap. 1-12 übersetzt und erklärt*, dans *Das Alte Testament Deutsch*, 17, Goettingue, 1960. — J. J. STAMM, *Die Immanuelweissagung und die Eschatologie des Jesaja*, dans *Theol. Zeitschr.*, 16 (1960) 439-455. — H. W. WOLFF, *Frieden ohne Ende. Eine Auslegung von Jes. 7, 1-17 und 9, 1-6*, dans *Biblische Studien*, 35, Neukirchen, 1962. — L. DEQUEKER, *Isaïe VII, 14*, dans *Vet. Test.*, 12 (1962) 331-335. — G. FOHRER, *Zehn Jahre Literatur zur atl. Prophetie*, dans *Theol. Rundschau*, 28 (1962) 1-75, 235-297, 301-374. — H. J. KRAUS, dans G. EICHHOLZ, *Herr tue meine Lippen auf*, 3^e éd., t. V, 1964. — H. WILDBERGER, *Jesajas Geschichtsverständnis*, dans *Vet. Test. Suppl.*, 9 (1963) 83-117.

25. *Art. cit.*, 173.

26. *Ibid.*, 179, n. 29.

27. *Ibid.*, 179.

28. *Ibid.*, 177.

29. *Ibid.*, 177.

30. *Ibid.*, 176, n. 16.

31. *Ibid.*, 176, n. 16. — L'auteur y trouve un argument pour écarter la portée messianique. Selon lui, les traditions touchant le roi et celles touchant Sion sont indépendantes l'une de l'autre. Comme textes concernant Sion, la note 16 renvoie à *Ps.* 46, 48, 76 ; *Is.*, 17, 12-14 ; 29, 6-8 ; 8, 9-10. — Remarquons

L'effort principal de notre auteur consiste toutefois à démontrer que nous sommes en présence d'un oracle de malheur. A cette fin, il fait appel aux arguments suivants : 1. L'oracle est introduit par *lakén*. Or cette particule amène généralement une proclamation néfaste³². 2. Les versets 16 et 17 sont à joindre étroitement, quel que soit le jugement porté sur l'authenticité du v. 15³³. Dès lors, il n'est plus douteux que le prophète annonce une catastrophe. Elle consistera en ce que le royaume de Juda sera dévasté. Il sera réduit tout entier à l'état de *'adāmāh*. 3. Puis l'annonce d'*Is* 7, 14-16 est à rapprocher d'*Is* 8, 5-8, passage qui énonce la même calamité³⁴. 4. Le nom *Mahēr šālāl ḥāš baz* contient lui aussi une prophétie de malheur³⁵. 5. Enfin le nom « Emmanuel » est à interpréter de la même manière³⁶.

Les autres explications avancées pour interpréter le texte sibyllin ne tiendraient pas debout. L'hypothèse de W. Eichrodt qui veut découvrir en Emmanuel un nom de roi paradisiaque dont le prophète veut se moquer, n'est guère recevable³⁷. Expliquer à la suite de G. Fohrer le vocable comme une manifestation de la confiance d'Achaz dans l'aide assyrienne n'est pas davantage une solution³⁸. Voir dans le nom l'expression de la joie des mères de famille se réjouissant de ce que le danger de l'invasion syro-éphraïmite est écarté, n'est pas non plus une explication probable³⁹. Enfin on ne peut y voir avec H. W. Wolff le témoignage de la confiance que le cercle restreint des disciples d'Isaïe (8, 16, 18) plaçait dans une intervention prochaine de Yahvé⁴⁰.

Par contre, tout se comprendrait si l'on voit dans le nom l'appel au secours que les habitants du royaume de Juda devront adresser à Yahvé quand l'invasion assyrienne les aura plongés dans le comble des malheurs⁴¹. Dans ces conditions, le signe annoncé par le prophète consiste dans la prédiction de l'invasion assyrienne. Ce désastre amènera les femmes, accouchant en ces circonstances, à donner à leurs

qu'au cours de son exposé, l'auteur abandonne l'hypothèse d'une connexion avec les traditions sur Sion (p. 179). Il modifia sa position après la lecture de G. WANKE, *Die Zionstheologie der Korachiten*, Berlin, 1966, qui situe les Psalmes de Sion longtemps après l'exil.

32. *Ibid.*, 173, n. 5. — L'auteur renvoie à *Is.*, 1, 24 ; 5, 13, 14 ; 8, 7 ; 10, 16 ; 28, 14, 16 ; 29, 14 ; 30, 7, 12 ; 37, 33 ; 5, 24. — Les oracles de salut introduits avec *lakén* (*Is.*, 10, 24 ; 29, 22 ; 30, 18) sont tous d'une authenticité douteuse.

33. *Ibid.*, 173-174.

34. *Ibid.*, 175.

35. *Ibid.*, 175.

36. *Ibid.*, 176-177. — Par opposition à *Is.*, 7, 10-25, prophétie de malheur, l'auteur renvoie à 2 R, 19, 29-31 ; *Is.*, 37, 30-32, prophétie de bonheur.

37. *Ibid.*, 173.

38. *Ibid.*, 173.

39. *Ibid.*, 173.

40. *Ibid.*, 173.

41. *Ibid.*, 176.

enfants un nom exprimant leur détresse par un appel pressant au secours divin ⁴².

Autant la conclusion de Theodor Lescov est négative en ce qui concerne le climat messianique d'Is 7, 14, autant elle est favorable à une certaine exégèse messianique d'Is 9, 1-6, mais ici également l'auteur ne manque pas de proposer des vues en partie nouvelles ⁴³.

La péricope, telle est une première affirmation, constitue une unité : les versets 4 et 5 ne sont pas à disjoindre, comme si le verset 5 introduisait une nouvelle section ⁴⁴. Le genre littéraire de la pièce, remarque-t-il, n'est pas aisé à discerner ⁴⁵. Ne songeons pas à un discours divin ni à un oracle de prophète, mais plutôt à un hymne prophétique ⁴⁶.

Les titres grandiloquents donnés au roi, — ils sont sans parallèles dans l'Ancien Testament, — font songer aux épithètes octroyées en Egypte au souverain lors de son intronisation ⁴⁷. Dès lors H. Wildberger paraît avoir raison de songer à une influence de l'idéologie royale pharaonique. Toutefois il ne faudrait pas en conclure avec G. von Rad et A. Alt que notre texte fut composé en vue de l'intronisation d'un souverain ⁴⁸. Il ne conviendrait pas non plus d'y découvrir un texte destiné à célébrer la naissance d'un rejeton royal ⁴⁹. En tenant compte, d'une part, du caractère hymnique de la péricope et, d'autre part, du fait que l'accent ne tombe pas sur les épithètes mais sur le fait qu'un successeur est assuré à la lignée royale, il faudrait, à la lumière d'un certain parallélisme avec 1 R 13, 2, interpréter l'oracle comme donnant au peuple et à la famille royale l'assurance que la succession davidique est maintenue et qu'un jour

42. *Ibid.*, 178. — L'auteur se range donc à l'interprétation collective proposée par L. Köhler et acceptée par G. Fohrer et O. Kaiser. Il y apporte toutefois une nuance en disant que le prophète visait une jeune femme particulière, représentant toutes celles appelées à devenir mère en même temps qu'elle.

43. Outre les ouvrages déjà cités à propos d'Is 7, 14, l'auteur renvoie à A. ALT, *Befreiungsmacht und Krönungstag*, dans *A. Bertholet-Festschrift*, Tübingue, 1950, 29-49. — G. VON RAD, *Das jüdische Königsritual*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, 72 (1947) 211-216. — G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments. II: Die Theologie der prophetischen Ueberlieferungen*, Munich, 1961. — H. A. BRONGERS, *Der Eifer des Herrn Zebaoth*, dans *Vet. Test.*, 13 (1963) 269-284. — A. JEPSEN - R. HANHART, *Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie*, dans *BZAW*, 88, Berlin, 1964. — H. P. MÜLLER, *Uns ist ein Kind geboren*, dans *Evangel. Theol.*, 1961, 408-419.

44. *Art. cit.*, 182-183.

45. *Ibid.*, 181.

46. *Ibid.*, 181-182. — G. von Rad appelle la péricope un « unicum » dans la littérature prophétique.

47. *Ibid.*, 181. — D'aucuns ont voulu trouver cinq épithètes dans notre texte. La cinquième serait à lire : *marbêh ham-misrah*.

48. *Ibid.*, 183. — D'après G. von Rad, nous sommes en présence d'un discours divin annonçant à la manière du Ps 2, 7 l'adoption divine du roi. Par contre, A. Alt suggère qu'il s'agit de la notification d'une naissance royale aux provinces du Nord.

49. C'est la thèse soutenue par H. W. Wolff et H. J. Kraus : *ibid.*, 184.

surgira dans cette succession un roi idéal, le Messie, « l'oïnt de Yahvé » par excellence⁵⁰. L'avènement du roi messianique se situera au lendemain de la défaite des Assyriens, mais celle-ci ne sera pas l'œuvre du monarque attendu mais uniquement celle de Yahvé⁵¹.

Cherchant un *Sitz im Leben* pour la prophétie, l'auteur suggère de la rattacher à l'une des célébrations annuelles de l'intronisation royale d'Ezéchias⁵², ou peut-être à l'avènement de Manassé, du moins si celui-ci est monté sur le trône de ses pères peu après 701⁵³. Quant à l'authenticité isaïenne, rien ne s'y oppose du point de vue du vocabulaire. Par contre, le fait que la péricope ne fait pas mention de la pénitence, — qu'Isaïe posa comme condition à l'intervention salutaire de Yahvé (cfr par exemple 30, 15), — ainsi que la constatation que le prophète ne semble pas avoir exprimé une joie spéciale pour l'événement de 701, ne sont pas favorables à l'authenticité isaïenne⁵⁴.

Si l'auteur est prêt à souscrire à la coloration messianique d'*Is* 9, 1-6, il ne s'explique pas, ce nous semble, clairement sur la question de savoir si l'hagiographe a vraiment attendu l'avènement du Messie dans la personne d'Ezéchias ou de son fils Manassé.

Avec le troisième texte classique du Proto-Isaïe, à savoir *Is* 11, 1-5, nous débouchons pleinement dans l'idéologie messianique proprement dite. Remarquons au préalable que l'auteur nous invite à limiter l'oracle à *Is* 11, 1-5 et à nous représenter le roi futur idéal à la manière non plus d'un nouveau David, perspective qui domine en *Is* 9, 1-6, mais de Salomon en tant que prince de la paix. Le terme technique pour désigner la souveraineté militaire fait défaut. Divers vocables relevant du vocabulaire guerrier sont transformés en langage de paix⁵⁵.

Is 11, 1-5, conclut notre auteur, fut probablement écrit après l'exil⁵⁶. La péricope manque de « pathos » politique⁵⁷. Les *dallîm* et les *'anwê 'ārêš*, bénéficiaires du gouvernement du futur roi, se situent mieux après qu'avant la captivité⁵⁸. L'image du *gēzzā* et des *šorāšîm*, du tronc coupé et des racines d'où le rejeton sortira, font penser que la dynastie davidique n'existe plus⁵⁹. De ce point de vue, un parallélisme s'impose avec *Ez* 17, 7-9⁶⁰.

50. *Ibid.*, 184-186. — Selon l'auteur, son explication rend compte des formes *pual* et *niphal*, et elle supprime la tension qui existe entre la mention *ben au* v. 5 a et le troisième nom royal.

51. *Ibid.*, 186, 187.

52. *Ibid.*, 187.

53. *Ibid.*, 188.

54. *Ibid.*, 186-188.

55. *Ibid.*, 189.

56. *Ibid.*, 190.

57. *Ibid.*, 189, 190.

58. *Ibid.*, 190.

59. *Ibid.*, 190-191.

60. *Ibid.*, 191.

Qu'il s'agisse, en *Is* 11, 1-5, du prince idéal de l'avenir résulte de divers indices. Lescow fait valoir en premier lieu l'origine postexilique de la péricope. Puis il insiste sur le don de l'Esprit qui « reposera » désormais sur le prince de façon à ne plus le quitter⁶¹. Il souligne aussi le contexte eschatologique qui fut ajouté au logion⁶². Il relève enfin le langage eschatologique qui caractérise le passage, par exemple les termes *parah*, *šmh*, *yš*⁶³. Ajoutons que, d'après notre auteur, notre prophétie s'apparente beaucoup plus à *Jr* 30, 21, qu'à *Jr* 23, 5 ou 33, 15-16⁶⁴.

Le terme *yš*, qui possède une résonance eschatologique, unit en quelque sorte *Is* 11, 1-5 à *Mi* 5, 1-3⁶⁵, péricope qui nous est présentée comme dérivant également d'après l'exil⁶⁶. Se ralliant à une hypothèse chère à J. Wellhausen, K. Marti, W. Nowack, L. Rost, C. Westermann, l'auteur considère le verset 2 comme interpolé⁶⁷. Le passage interrompt la suite des idées et il introduit un changement subit du sujet. Sa rédaction est prosaïque. La présence de *lakén* ne s'explique guère si le verset est authentique. Enfin son introduction se comprend du fait qu'il sert à expliquer le retard survenu dans l'accomplissement de l'oracle.

Le sens qu'il convient d'attribuer en *Mi* 4, 8 à Tour du troupeau, 'ophél de la Fille de Sion, confirme l'origine postexilique⁶⁸. Pour désigner Jérusalem, Ophel réapparaît en effet en *Is* 32, 14, et plus

61. *Ibid.*, 189, 191.

62. *Ibid.*, 191.

63. *Ibid.*, 191-192.

64. *Ibid.*, 192. Cfr 190.

65. Outre les ouvrages déjà cités l'auteur renvoie aux publications suivantes : F. HIRZIG, *Die zwölf Kleinen Propheten*, 3^e éd., Leipzig, 1863. — C. F. KEIL, *Die zwölf Kleinen Propheten*, Leipzig, 1888. — J. WELLHAUSEN, *Die Kleinen Propheten*, 3^e éd., Berlin, 1898. — K. MARTI, *Das Dodeka-propheton*, Tubingue, 1904. — O. PROCKSCH, *Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil*, Stuttgart, 1910. — W. NOWACK, *Die Kleinen Propheten*, 3^e éd., Goettingue, 1922. — E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, I, 3^e éd., Leipzig, 1929. — J. LINDBLOM, *Micha literarisch untersucht*, Helsingfors, 1929. — H. BIRKELAND, *Zum hebräischen Traditionswesen*, Oslo, 1938. — A. WEISER, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, I, Goettingue, 1949. — J. FICHTNER, *Obadja-Jona-Micha*, Stuttgart, 1957. — R. VON UNGERN-STEINBERG, *Der Rechtsstreit Gottes mit seiner Gemeinde*, Stuttgart, 1958. — W. BEYERLIN, *Die Kulttraditionen in der Verkündigung des Propheten Micha*, dans FRANT, 72, Goettingue, 1959. — A. S. KAPELRUD, *Eschatology in the Book of Micah*, dans *Vet. Test.*, 11 (1961) 392-405. — Th. H. ROBINSON, *Die zwölf Kleinen Propheten*, 3^e éd., Tubingue, 1964. — C. WESTERMANN, dans G. EICHHOLZ, *Herr tue meine Lippen auf*, t. V, 1964.

Pour une bibliographie plus abondante, cfr B. RENAUD, *Structure et attaches littéraires de Michée IV-V*, dans *Cahiers de la Revue Biblique*, 2, Paris, 1964, et pour une hypothèse fort singulière A. BRUNO, *Micha und der Herrscher der Vorzeit*, Leipzig-Stockholm, 1923.

66. *Art. cit.*, 193, 198, 199.

67. *Ibid.*, 193.

68. *Ibid.*, 196 et 196, n. 116 et 117.

tard en 2 *Ch* et dans *Néhémie*, tous passages d'après l'exil⁶⁹. En Michée, cette partie de Jérusalem, où l'ancienne forteresse des Jébusites avait été construite, à savoir au sud de la colline de Sion, est présentée comme détruite, et la prophétie d'*Is* 32, 14 paraît s'être accomplie.

L'auteur de *Mi* 5, 1-3, n'attend pas la venue du roi idéal de l'avenir à partir de la dynastie des davidides qui ont occupé le trône⁷⁰. Tout comme *Is* 11, 1-5 et peut-être *Ez* 17, 7-9, il réinterprète la prophétie de Nathan et il remonte au-delà de David au berceau de ce roi. Tel est le sens du fameux *miqqèdèm*, qui n'exprimerait pas la préexistence du roi futur ou qui ne voit pas en lui l'incarnation de l'*Urmensch*, mais qui le rattache au passé lointain d'Israël. Ce passé n'est ni l'époque des patriarches ni celle de l'exode mais l'âge davidique⁷¹. Tandis que la péricope d'*Is* 11, 1-5 envisageait la famille davidique formellement en son ancêtre, *Mi* 5, 1, 3 ne contiendrait pas une vision aussi bien circonscrite⁷². Le prophète se contenterait de songer d'une façon vague aux circonstances et au milieu d'où David est sorti, sans préciser que le roi de l'avenir serait un vrai Davidide et que son lieu de naissance serait Bethléem⁷³. L'auteur soupçonne même dans notre texte la présence d'allusions aux récits de vocation de Gédéon (*Jg* 6, 15) et de Saül (*1 S* 9, 21)⁷⁴.

Pas plus ici qu'en *Is* 9, 1-6 ou en 11, 1-5, le texte prophétique ne présente un roi qui serait Messie par voie de naissance. Au reste, ni Gédéon, ni Saül, ni même David ne sont devenus de cette façon les sauveurs de leur peuple. Bref, le nouveau roi sera un nouveau David, c'est-à-dire il deviendra un émule du grand roi, grâce à un retour aux origines et peut-être, comme l'affirmait *Is* 11, 1-5, grâce au fait que lui aussi se rattachera au tronc de Jessé⁷⁵.

Le premier texte qui nous parlerait vraiment de la naissance du Messie serait le verset 2 de *Mi* 5, passage considéré par l'auteur comme une addition⁷⁶. Le contenu de la phrase est obscur, et Lescow s'efforce de le clarifier en situant la *yôledah* dans un large contexte.

Voici comment notre auteur raisonne. 1. La *yôledah* de *Mi* 5, 2 est à rapprocher de la *yôledah* de *Mi* 4, 9, à identifier avec la fille de Sion⁷⁷. Une péricope, à savoir la section 4, 10-14 sépare, il est vrai, les deux textes, mais la digression y contenue s'explique. Elle concerne les temps de détresse que le rédacteur vivait au moment où il

69. *Ibid.*, 196, n. 117.

70. *Ibid.*, 194, 197.

71. *Ibid.*, 198-199.

72. *Ibid.*, 197.

73. *Ibid.*, 197-198.

74. *Ibid.*, 196, 197.

75. *Ibid.*, 197, 199.

76. *Ibid.*, 193.

77. *Ibid.*, 195, 204-205.

rédigait *Mi* 4-5. 2. La *yôlêddâh* est à rapprocher également d'une série de textes où la même image, celle d'une femme en travail, se présente. Ces textes sont les suivants : a. *Is* 42, 14 se sert de l'image de l'enfantement pour décrire l'inspiration prophétique⁷⁸. b. *Is* 21, 3 décrit avec la même image l'angoisse du prophète en apprenant l'oracle concernant le pays dit « Désert de la mer »⁷⁹. c. Dans *Ex* 15, 14-17⁸⁰ ; *Ps* 48, 6-7⁸¹ ; *Is* 13, 8⁸² ; *Jr* 22, 23⁸³ ; 49, 23-24⁸⁴, l'image dépeint la détresse des peuples ennemis de Yahvé lors du châtement divin qui les abattra. d. Dans *Os* 13, 13⁸⁵ et *Is* 26, 16-18⁸⁶, on nous dépeint les douleurs, respectivement d'Ephraïm et de Juda, qui n'ont abouti à rien. e. Enfin en *Is* 66, 7-8 et 9 les mêmes douleurs de l'enfantement sont évoquées pour dire que Sion enfantera sans les éprouver⁸⁷. En récapitulant ces diverses données, l'auteur conclut d'abord que l'expression est prise partout dans un sens métaphorique⁸⁸ ; que partout, hormis en *Is* 66, 7-9, elle est associée à une période de détresse⁸⁹ ; que la naissance envisagée met fin à la détresse⁹⁰ ; enfin, quand il s'agit du peuple élu, qu'en dehors d'*Os* 13, 13 et *Is* 26, 16-18, la naissance attendue introduit le salut⁹¹. D'après *Is* 66, 7-9, ce salut consiste dans le retour des exilés⁹². Or c'est précisément ce que nous retrouvons énoncé en *Mi* 5, 2 b. Le *yêtêr* y mentionné ne représente donc pas le reste mais « les autres frères » de Juda⁹³.

L'auteur conclut que *Mi* 5, 2 peut provenir du rédacteur qui a donné aux chapitres 4 et 5 leur structure actuelle, groupant autour de 4, 8 et 5, 1. 2 les sections 4, 1-7 et 5, 4-14 et insérant 5, 2⁹⁴. Si l'on n'accepte pas cette hypothèse, on pourrait peut-être dater 5, 2 de l'époque où fut composé *Is* 66⁹⁵.

Deux d'entre les derniers textes étudiés, à savoir *Is* 11, 1-5 et *Mi* 5, 1. 2, auraient finalement exercé leur influence sur un passage de *1 Ch*, à savoir 22, 9, passage que nous lisons aux chapitres 22-29, c'est-à-dire dans une section qu'O. Eissfeldt regarde comme une

78. *Ibid.*, 202.

79. *Ibid.*, 202.

80. *Ibid.*, 200.

81. *Ibid.*, 199-200.

82. *Ibid.*, 200-201.

83. *Ibid.*, 202.

84. *Ibid.*, 201.

85. *Ibid.*, 203.

86. *Ibid.*, 203.

87. *Ibid.*, 203.

88. *Ibid.*, 204.

89. *Ibid.*, 204.

90. *Ibid.*, 204.

91. *Ibid.*, 204.

92. *Ibid.*, 204.

93. *Ibid.*, 204.

94. *Ibid.*, 204-205

95. *Ibid.*, 205.

amplification de la première rédaction des *Chroniques*⁹⁶. Ce texte serait le premier à envisager le rôle messianique d'un roi, c'est-à-dire de Salomon, à partir de sa naissance, à savoir du fait que ce monarque naît prince de paix à la manière de celui prophétisé en *Is* 11, 1-5. Puis, en *1 Ch* 28, 4, toujours dans la même section adventice des *Chroniques*, l'insistance sur Juda évoquerait *Mi* 5, 1. Bref, *1 Ch* 22, 9 et 28, 4 seraient des relectures de la prophétie de Nathan, préparées l'une par une addition deutéronomique de *2 S* 7, 12 b-13 a⁹⁷ et *Is* 11, 1-5, l'autre par *Mi* 5, 1-3⁹⁸.

Remarquons tout de suite qu'une telle interprétation messianique d'un texte des *Chroniques* paraît inacceptable à André Caquot, auquel nous nous adressons pour nous informer sur l'évolution du messianisme royal d'après l'exil⁹⁹.

Dans la mesure où A. Caquot nous a livré sa pensée et où nous la comprenons correctement, il affirme que le messianisme royal a subi manifestement une éclipse durant les années qui suivirent la déportation babylonienne. Les seuls textes, où l'exégète français découvre des traces de ce messianisme, sont les livres d'Aggée et de Zacharie.

Dans le Deutéro-Zacharie, qu'il considère comme une collection d'oracles qui ne dérivent pas de Zacharie mais dateraient de l'exil, *Za* 9, 9-10 annoncerait l'avènement d'un Messie dont la situation matérielle correspond précisément à celle de la collectivité exilée en Babylone¹⁰⁰. La restauration miraculeuse de la royauté, telle serait l'annonce du prophète, suivra une intervention divine repoussant l'assaut des nations contre Jérusalem et elle précédera le rétablissement du culte¹⁰¹. En revanche, *Za* 12, 10 n'aurait rien de messianique : le « transpercé » ne serait que la personnification des personnes qui furent, avant 587, les victimes de la royauté judéenne¹⁰².

Aggée et Zacharie, prophétisant plus tard que le Deutéro-Zacharie, dans un climat qui suppose l'édit de Cyrus, restaurent la confiance dans le messianisme royal¹⁰³. Ils lient la restauration des davidides à la reconstruction du temple. Ils saluent en Zorobabel, présent à Jérusalem en qualité de préfet de Darius I^{er}, un candidat au rôle de Messie. Les deux prophètes de 520 n'ont certes pas voulu assumer le rôle de boutefeux d'un mouvement insurrectionnel contre les Achéménides¹⁰⁴. Ils ont attendu une intervention miraculeuse de Dieu mettant fin à l'empire perse.

96. *Ibid.*, 206.

97. *Ibid.*, 206.

98. *Ibid.*, 206-207.

99. Cfr *supra*, n. 4, la liste des principaux articles d'A. Caquot.

100. *Ecole Pratique des Hautes Études. Annuaire 1965-1966*, 95.

101. *Ibid.*, 95-96.

102. *Ibid.*, 96.

103. *Ibid.*, 95.

104. *Ibid.*, 95.

En dehors de ces quelques témoignages isolés et peu expressifs : — *Za* 9, 9-10 a renoncé au triomphalisme et *Za* 3-4 tend à promouvoir l'ascension du sacerdoce, — les livres postexiliques passeraient sous silence le messianisme royal. C'est le cas de Malachie, car *Ml* 3, 1 ne peut être invoqué en faveur d'un messianisme davidique¹⁰⁵. L'exégèse de ce texte proposée par Bentzen n'est pas à retenir. Compte tenu de *Ml* 2, 7, l'« ange de l'alliance » pourrait être une sorte de prêtre eschatologique, de Messie sacerdotal¹⁰⁶.

Dans les *Chroniques*, la dynastie des davidides s'effacerait derrière l'importance accordée par l'hagiographe au temple. La *malkût Yhwh* devra désormais se réaliser dans le cadre d'une hiérocraie ayant pour valeurs essentielles le Sanctuaire, le Culte et la Loi¹⁰⁷. Même silence à l'endroit du messianisme dans le *Siracide*. Les efforts entrepris pour y découvrir la présence d'un Messie royal n'ont pas abouti¹⁰⁸. S'il faut en croire A. Caquot, le *Siracide* ne contient aucune allusion certaine à l'avènement d'un monarque davidide idéal, appelé à introduire ou à accomplir les promesses et les temps eschatologiques¹⁰⁹. Certes, on pourrait être tenté de faire entrer en ligne de compte *Si* 51, 12, mais le psaume, dont le passage fait partie, n'appartient pas à l'œuvre originale¹¹⁰. Quant aux deux sections du livre, les plus

105. *Ibid.*, 96.

106. *Ibid.*, 96.

107. Cfr *supra*, n. 4, l'article d'A. Caquot sur le Chroniste.

108. Cfr par exemple Th. LÉSCOW, *art. cit.*, 207. L'auteur groupe *Is* 11, 1-5, *Mi* 5, 1, 1 *Ch* 22, 28, les situe vers le milieu du IV^e siècle et les considère comme trois témoignages tendant à introduire l'espoir en la naissance d'un Messie.

109. A. CAQUOT, *Ben Sira et le messianisme*, dans *Semítica*, 16 (1966) 43-68. — L'auteur table en ordre principal sur le texte hébreu qui apparaît comme le plus proche de l'original (45, n. 1) : cfr Y. YADIN, *The Ben Sira Scroll from Massada*, Jérusalem, 1965. — A. DI LELLA, *The Hebrew Text of Sirach*, La Haye, 1966.

A. Caquot se réfère aux ouvrages suivants : O. FRITZSCHE, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apocryphen*, 5, Leipzig, 1859. — H. STRACK, *Die Sprüche Jesus, des Sohnes Sirach*, Leipzig, 1903. — R. SMEND, *Die Weisheit des Jesus Sirach*, Berlin, 1906. — A. FUCHS, *Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus. Das Plus des hebräischen Textes des Ekklesiastikus gegenüber der griechischen Uebersetzung*, dans *Bibl. Studien*, 12, 5, Fribourg-en-Br., 1907. — G. H. BOX et W. O. E. OESTERLEY, dans R. H. CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O.T.*, I, Oxford, 1913. — Ch. C. TORREY, *The Apocryphal Literature*, New Haven, 1945. — J. TRINQUET, *Les liens « sado-cites » de l'écrit de Damas, des manuscrits de la mer Morte et de l'Ecclesiastique*, dans *Vet. Test.*, 9 (1951) 287-292. — A. FEUILLET, *L'histoire d'Israël vue par Ben Sira*, dans *Mélanges Bibliques rédigés en l'honneur de M. André Robert*, Paris, 1957, 286-294. — J. HADOT, *L'Ecclesiastique*, dans *La Bible* (de la Pléiade). *L'Ancien Testament*, II, Paris, 1959, 1708-1885. — P. ZESABA, *Priestly Messianism in the Old Testament*, dans *Angelicum*, 42 (1965) 318-341. — Cfr encore I. LÉVY, *L'Ecclesiastique*, Paris, 1898.

110. *Ben Sira et le messianisme*, 50. Alors que Schechter, Ryssel (1902), J. Abrahams, Touzard, Nöldeke (1900), Smend (cfr A. FUCHS, *op. cit.*, 104) ont défendu l'authenticité de l'hymne, Peters et Jansen (*ibid.*) l'ont nié. J. HADOT (*op. cit.*, 1882, note) ne se prononce pas.

empreintes de particularisme et de nationalisme, à savoir *Si* 35, 17-24 et 36, 1-17, elles ne soufflent mot du Messie¹¹¹. Deux autres textes évoquent, il est vrai, David ainsi que l'oracle de Nathan, mais ils n'étendent pas la promesse divine faite à David au-delà de la personne de ce roi (47, 11)¹¹² ; ils concernent uniquement le passé et non le futur (47, 22)¹¹³. Si la version d'un troisième texte (10, 1-15) paraît inclure l'espérance en un sauveur royal, l'original hébreu n'en parle pas¹¹⁴. Enfin *Si* 49, 4-5 va jusqu'à entrevoir le transfert du pouvoir royal des davidides à des potentats étrangers¹¹⁵.

Le fait que par ailleurs le *Siracide* attribue la perpétuité au sacerdoce, à savoir au lignage de Pinehas (45, 6-7 ; 45, 24)¹¹⁶, confirme l'absence de toute allusion à une promesse d'éternité pour le trône des Davidides. A. Caquot estime pouvoir inférer d'un texte fort difficile, *Si* 45, 25, que l'alliance conclue avec David n'a concerné, d'après l'*Ecclésiastique*, que le fils de ce monarque¹¹⁷. En d'autres mots, le *Siracide* attribuerait une pérennité non à la dynastie davidique mais uniquement à la grande œuvre des deux premiers davidides, à savoir l'organisation du culte et l'édification du sanctuaire de Yahvé à Jérusalem¹¹⁸.

Les conclusions touchant l'importance réduite du messianisme royal dans les derniers livres bibliques sont confirmées par le témoignage des livres apocryphes, du moins dans la mesure où ce témoignage nous est conservé. L'analyse des *Psaumes de Salomon*, du *Livre éthiopien d'Hénoch*, des *Documents de la mer Morte*, des *Testaments des Douze patriarches*, établit que la mention du Messie royal est peu fréquente¹¹⁹.

Dans les *Psaumes de Salomon*, le terme « messie » apparaît quatre fois et partout il s'agit d'un Messie fils de David¹²⁰. Nulle part

111. *Art. cit.*, 45-51.

112. *Ibid.*, 54-55. D'après A. FUCHS (*op. cit.*, 107), le *Siracide* exprime en 47, 11 sa foi en la durée éternelle de la dynastie davidique.

113. *Ibid.*, 55-56.

114. *Ibid.*, 52-53.

115. *Ibid.*, 56-57.

116. *Ibid.*, 58.

117. *Ibid.*, 58-63 ; voir la conclusion, 62.

118. *Ibid.*, 63. — Selon l'auteur, le *Siracide*, tout en célébrant la perpétuité du sacerdoce, envisage un « messie sacerdotal » : *ibid.*, 63, n. 2.

119. Le messie est passé sous silence dans le *Livre des Jubilés*, l'*Assomption de Moïse*, l'*Hénoch éthiopien*, I-XXXVI et XCI-CVIII, la *Lettre d'Aristée*. La vision animalière du *Livre d'Hénoch* (LXXXV-XC) et le troisième livre des *Oracles Sibyllins* n'y font allusion que d'une manière secondaire et vague. Cfr L. COUARD, *Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen*, Gütersloh, 1907, 193, 198. Cfr aussi P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tübingue, 1934.

120. M. A. CHEVALIER, *L'Esprit et le Messie dans le Bas Judaïsme et le Nouveau Testament*, Paris, 1958. — P. GRELOT, *Le Messie dans les Apocryphes de l'Ancien Testament*, dans *La Venue du Messie. Recherches Bibliques*, 6,

toutefois le vocable n'est employé d'une façon absolue, c'est-à-dire sans l'adjonction d'un pronom possessif ou d'un génitif. Il ne s'approche de l'acception technique telle que nous la comprenons, qu'en un seul passage, à savoir dans le *Ps* 18. Or ce poème est généralement tenu pour le plus récent et son caractère anthologique saute aux yeux. Donnée également importante : aucun texte des *Psaumes de Salomon* ne nous permet de déterminer si « l'oint » envisagé et espéré sera le dernier des rois, ou s'il n'est que l'ancêtre d'une nouvelle lignée royale dont le psalmiste affirmerait qu'elle serait sans manquements et sans défaillances¹²¹.

Si les textes de Qumrân nous fournissent une documentation plus abondante, elle n'est pas sans offrir des ambiguïtés. Ces documents emploient le terme « oint » d'abord pour désigner les prophètes (*CD* II, 12 ; VI, 1 ; *1 QM* XI, 7) conformément à quelques rares passages de l'Ancien Testament (*1 Ch* 16, 22 // ; *Ps* 105, 15 ; *1 R* 19, 16 ; *Is* 61, 1). Puis ils s'en servent pour nommer le grand prêtre de l'ère nouvelle (*1 QS* 9, 11 ; *1 Q Sa* 2, 12 ; *1 QM* V, 1 ; *4 Qp Is^a* fragm. D). En outre ils contiennent l'expression fort discutée : *mšyh 'hrn wysr 'l*. Celle-ci se rencontre en *CD* XII, 23-24 ; XIV, 19 ; XIX 10-11 ; XX, 1¹²². Convient-il d'y lire le singulier ou le pluriel ? A opter pour le singulier, qui est le personnage visé : le grand prêtre, le messie royal, les deux à la fois, ou un personnage prophétique ? Un texte édité récemment, à savoir *11 Q Melch*, n'est pas davantage des plus clairs¹²³. Il reste toutefois quelques passages qui visent sans contredit le messie royal, rejeton davidique. On nous renvoie à *4 Q patr.* 3, 4 ; *1 Q Sb* 5, 20-29 ; *4 Qp Is^a* fragm. C et D ; *4 Q Mess. ar* ; *1 Q Sa* 2, 14-20.

Bruges, 1962, 19-50. — K. SCHUBERT, *Die Entwicklung der eschatologischen Naherwartung im Frühjudentum*, dans *Vom Messias zum Christus*, Vienne, 1964, 1-54. — M. DE JONGE, *De toekomstverwachting in de Psalmen van Salomo*, Groningue, 1965. — M. DE JONGE, *The Use of the Word « Anointed » in the Time of Jesus*, dans *Nov. Test.*, 8 (1966) 132-148.

121. P. GRELOT (*art. cit.*, 24) date le *Psaume de Salomon*, XVII, entre 63 (prise de Jérusalem par Pompée) et 48 (mort de Pompée). Il admet l'origine pharisienne des *Psaumes* contrairement à l'avis de J. O'DELL, *The Religious Background of the Psalms of Solomon*, dans *Revue de Qumrân*, 3 (1961) 241-258.

122. Cfr L. ROST, *Die Damaskusschrift neu bearbeitet*, dans *Kleine Texte Vorles. Ueb.*, 167, Berlin, 1933, 26, 29, 30.

123. A. S. VAN DER WOUDE, *Melchisedech als himmlische Erlösgestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Höhle XI*, dans *Oudt. Stud.*, 14 (1965) 354-373. — Sur le messianisme à Qumrân, cfr A. S. VAN DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen, 1957. — J. STARCKY, *Les quatre étapes du messianisme à Qumrân*, dans *Rev. Bibl.*, 70 (1963), 481-505. — R. B. LAURIN, *The Problem of the Two Messiahs in Qumran Scrolls*, dans *Rev. Qumrân*, 13 (1963) 39-52. — J. F. PRIEST, *The Messiah and the Meal in 1 Q Sa*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 82 (1963) 95-100. — S. A. WEELA, *The Messiah(s) of Qumran*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 26 (1964) 340-349. — Pour une utilisation facile des textes qumrâniens, cfr E. LOHSE, *Die Texte von Qumran*, Darmstadt, 1964.

N'oublions pas de souligner que les textes qumrâniens subordonnent le Messie davidique au grand prêtre idéal. On attribue ce fait à une influence du livre d'Ezéchiel. Le Messie davidique reçoit d'ailleurs le titre *naši'*, précisément celui que le prophète de l'exil conféra au prince de l'avenir.

Le *Livre d'Hénoch*, section des *Paraboles*, contient deux mentions du Messie royal. L'une et l'autre sont importantes. *Hen.*, 48, 10 identifie, semble-t-il, le Messie royal avec le Fils d'homme daniélique, et *Hen.*, 52, 4 lui donne le titre d'Elu. Nous assisterions ainsi pour la première fois à un rapprochement remarquable des diverses traditions bibliques touchant le Sauveur idéal de l'avenir. En même temps, le Messie tendrait à devenir un être céleste, grâce à l'influence du livre de Daniel ¹²⁴.

Vu l'incertitude qui affecte la date d'origine des textes rabbiniques, les auteurs ne se fient guère à eux pour nous éclairer exactement sur l'époque de Jésus et de l'Eglise naissante. Ils sont toutefois d'accord pour attribuer une date ancienne aux *Šemônēh 'Esrēh*, prière juive bien connue, où se rencontre de nouveau l'espoir en l'avènement d'un davidide ¹²⁵. Le Messie apparaît aussi clairement désigné dans le *IV^e Livre d'Esdras* et en *II Baruch* ¹²⁶, mais avec ces deux livres nous approchons de la fin du premier siècle de l'ère chrétienne.

*

* *

Nous venons de présenter, en fonction de diverses publications récentes, un exposé des vues qui tendent à se répandre sur les origines du messianisme royal. A nous les rappeler et grouper, il appert d'abord que nous sommes en présence d'une évolution doctrinale longue et complexe. Il en résulte ensuite, — et cela ne peut que nous surprendre, — qu'à mesure où nous nous rapprochons de l'ère chrétienne les témoignages littéraires du messianisme royal se font moins nombreux. Ce silence relatif est d'autant plus étonnant que les écrits

124. P. GRELOT (*art. cit.*, 23) signale aussi une allusion au messie sous le couvert d'un symbole dans le *Livre des Songes* (LXXXIII-XC), à savoir dans XC, 37-38, qu'il situe entre 166 et 161 avant Jésus-Christ.

125. P. GRELOT (*art. cit.*, 26-27) renvoie aussi à un texte du targum palestinien, à savoir le targum sur *Gen.*, 49, 10-12.

126. Le terme est employé d'une façon absolue dans *II Baruch*, 29, 3 ; 30, 1 et *IV Esdras*, 7, 28 (texte incertain) ; 12, 32. Dans *II Baruch*, 39, 7 ; 40, 1 ; 72, 2, nous lisons « mon messie » ; dans *II Baruch*, 70, 9, « mon serviteur messie » : cfr L. COUARD, *op. cit.*, 201.

Pour une mention du messie, P. GRELOT (*art. cit.*) renvoie encore à *II Baruch*, 39, 7 - 40, 3 ; 53, 8-10 ; 72, 4 ; aux *Oracles Sibyllins*, V, 413-432 ; au *Targum Yerushalmi*, Poème des quatre nuits. Mais ces textes sont postérieurs à l'ère chrétienne.

néotestamentaires nous font assister à une résurgence du climat messianique ainsi qu'à un succès renouvelé du terme « Messie », qui est appliqué au Christ et devient même en quelque sorte le nom propre du Sauveur. Il y a là un vrai problème qui n'a pas échappé aux exégètes du Nouveau Testament et que nous aurons à considérer à notre tour. Mais avant de l'aborder, il nous faut reprendre personnellement l'étude du dossier messianique et essayer d'élaborer nous-même une synthèse historique. Les ouvrages que nous avons déjà signalés et analysés, d'autres que nous allons encore rencontrer, et en particulier celui de S. HERRMANN, un des plus récents : *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, paru dans *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, 5^e sér., t. V, Stuttgart, 1965, nous seront en cours de route une aide précieuse pour formuler nos propres conclusions.

(à suivre)

Louvain

Collège du Pape Adrien VI
Place de l'Université.

J. COPPENS.