NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

90 N° 3 1968

Le messianisme royal (II). Dynastique

Joseph COPPENS

p. 225 - 251

https://www.nrt.be/fr/articles/le-messianisme-royal-ii-dynastique-1419

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le messianisme royal

(Suite)

II. LE MESSIANISME ROYAL DYNASTIQUE

Avant d'entreprendre tout essai de solution et de synthèse sur les origines et le développement du messianisme royal vétérotestamentaire, il est indispensable de circonscrire exactement les notions [1].

Le messianisme royal, telle doit être une première affirmation, n'est qu'un élément parmi bien d'autres qui ont constitué sous l'Ancien Testament l'ensemble des croyances et espérances relatives à l'avenir. Cet ensemble, croyons-nous, s'est élaboré progressivement autour de ce que nous pourrions appeler deux pôles, à savoir le règne de Dieu et puis l'élection et le salut définitif d'Israël.

A ce vaste ensemble de croyances et d'espérances en l'avenir on peut appliquer, sans crainte d'engendrer la confusion, le vocable de *sotériologie*. Ce terme est apte à désigner les deux constituants principaux des traditions à expliquer. Il peut viser en premier lieu le *Sotèr* lui-même, c'est-à-dire le Dieu-sauveur qui vient instaurer son règne en ce monde. Il peut également se rapporter à la *sotèria*, c'est-à-dire au salut qui apparaît comme le résultat de cette venue.

---

1. Voir sur le problème d'une définition exacte de « messie » et « messianisme » A. BENTZEN, *Kan ordet « Messiansk » anvendes om Salmernes kongeforestillinger ?*, dans *Svensk Exegetisk Årsbok* 12 (1947) 36-50. — L'auteur y discute les vues de W. C. Graham, H. G. May, I. Engnell, S. Mowinckel. Il rappelle que G. Hölscher ainsi que S. Mowinckel requièrent pour la notion de messianisme l'intervention de l'eschatologie. Lui-même estime qu'entre le roi préexilique, interprété à la lumière de l'idéologie royale de l'Ancien Orient, et le monarque eschatologique les différences ne sont pas telles qu'on ne puisse donner au souverain préexilique le titre de Messie.

Lire sur la notion de « messie » J. COPPENS, *De messiaanse verwachting in het Psalmboek*, dans *Med. Kon. Vlaamse Acad. Wet. Lett. Sch. Kunsten*, XVII, 5, **Bruxelles, 1955. — P. VEUGELERS, *Le Psaume LXXII poème messianique ?***

Puis, dans la mesure où la venue du Sauveur et celle de son règne se réalisent à travers les actes, les événements de l'histoire, on affronte un déroulement historique qui mérite le nom d'*Histoire du salut*.

A partir d'une certaine époque, à la suite des déceptions causées par de dures réalités, Israël fut amené à reporter l'avènement du règne de Dieu et de son propre salut dans un avenir de plus en plus éloigné, voire à ce qu'il entrevoyait vaguement comme le terme, sinon la fin du développement historique. De cette façon naquit l'*eschatologie*, et ainsi s'introduisirent des termes tels que « les derniers jours », « les derniers temps » et, en particulier, « le Jour par excellence » ou « Jour de Yahvé ».

A son tour, l'eschatologie évolua grandement. Elle subit sa mue la plus notable quand, sous l'influence de l'*Apocalyptique*, l'ère nouvelle fut conçue comme le résultat d'une coupure totale avec l'histoire, comme l'inauguration d'un temps et d'un monde entièrement nouveaux.

De l'histoire du salut telle qu'Israël la comprit, il appert que le Dieu-sauveur n'entendait pas réaliser son œuvre sans le concours de médiateurs humains. Parmi ceux-ci, le monarque, du moins celui du royaume de Juda, qui eut sa capitale à Jérusalem, la ville sainte, où Yahvé avait fixé sa demeure, occupe une place éminente. C'est aux croyances et aux espérances qui se développèrent autour de la royauté telle qu'elle s'incarna en David et en son lignage qu'il convient d'assigner le terme de *Messianisme royal*.

C'est dès lors aux davidides que le nom de messie peut et doit être réservé. Ici toutefois, pour une raison de clarté et pour nous plier aux données de l'histoire, des distinctions s'imposent. Messie, ou plus exactement, conformément aux textes les plus anciens, messie sans majuscule, c'est-à-dire « oint de Yahvé », convient de par le rite de l'onction à David et à tous ses successeurs. Ainsi entendu au sens premier et large, tout davidide est messie en tant que constitué lieutenant de Yahvé, en tant qu'investi de la mission de promouvoir les intérêts de Yahvé et le salut de son peuple. Ainsi envisagé, le messianisme est donc avant tout une mission dévolue à la royauté comme telle. A ce titre, il constitue un charisme plutôt dynastique que personnel.

A la suite des nombreux manquements à la mission messianique de la part des monarques qui succédèrent à David, les guides spirituels d'Israël en arrivèrent à reporter leurs espérances sur un roi de l'avenir qu'ils ne manquèrent pas de peindre avec des traits de plus en plus élevés. D'où l'idée d'un messie, roi de l'avenir, conçu à la taille des aspirations prophétiques. Enfin, à mesure que cette attente d'un roi de l'avenir se distança de plus en plus du cours historique ordinaire, l'image a pu surgir d'un roi idéal, vrai personnage

eschatologique, dont la venue devait coïncider avec la venue du « jour de Yahvé », voire d'une ère totalement nouvelle.

Dans notre exposé du messianisme royal nous aurons donc à traiter successivement du messianisme royal dynastique, puis du messie idéal, roi de l'avenir entrevu par les prophètes, enfin des réactions postexiliques à ces deux complexes d'espérances en l'avenir d'Israël.

1. La prophétie de Nathan, II Sam., VII, 1-16

Les origines du messianisme dynastique sont communément attribuées à l'oracle que le prophète Nathan proféra à l'adresse de David et que *2 S 7*, 1-16 nous rapporte [2]. Nous avons consacré à ce texte,

---

2. La littérature touchant l'oracle de Nathan est particulièrement abondante. Nous avons consacré à ce texte un article qui doit paraître par les soins du *Consejo Superior Invest. Cientif.*, de Madrid.

On peut consulter sur l'oracle en question les publications suivantes : L. Rost, *Die Ueberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, dans *Beitr. WANT*, t. XLII, Stuttgart, 1926. — O. Procksch, *Die letzten Worte Davids*, dans *Festschrift R. Kittel. Beih. ZAW*, t. XIII, Giessen, 1913, p. 122 ss. — J. Begrich, *Berith. Ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlichen Denkform*, dans *ZAW*, 60 (1944) 1-11. — S. Mowinckel, *Natanforjettelsen. 2. Sam. Kap. 7*, dans *Svensk Ex. Årsb.*, 12 (1947) 220-229. — J. McKenzie, *The Dynastic Oracle : II Samuel 7*, dans *Theol. Stud.*, 8 (1948) 187-218. — H. Van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan sur la dynastie davidique (II Sam., VII - I Chron., XVII)*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 24 (1948) 354-394. — A. Kuschke, *Die Lagervorstellung der priesterlichen Erzählung*, dans *Rev. Hist. Phil. Rel.*, 32 (1952) 41-58. — S. Morenz, *Aegyptische und davidische Königsideologie*, dans *Zeitschr. Aeg. Sprache*, 1954, 73 ss. — J. Porter, *The Interpretation of 2 Samuel VI and Psalm CXXXII*, dans *Journ. Theol. Stud.*, 5 (1954) 161-173. — M. Noth, *David und Israel in II Samuel 7*, dans *Mélanges bibliques A. Robert*, Paris, 1957, 122-130 ; repris dans *Gesammelte Studien*, 2e éd., Munich, 1960, 334-345. — G. Fohrer, *Der Vertrag zwischen König und Volk*, dans *ZAW*, 71 (1959) 14-15. — A. H. J. Gunneweg, *Sinaibund und Davidsbund*, dans *Vet. Test.*, 10 (1960) 335-341. — G. W. Ahlström, *Der Prophet Nathan und der Tempelbau*, dans *Vet. Test.*, 11 (1961) 113-127. — J. Ward, *The Literary Form and Liturgical Background of Psalm LXXXIX*, dans *Vet. Test.*, 11 (1961) 321-339. — E. Kutsch, *Die Dynastie von Gottes Gnaden. Probleme der Nathanweissagung in 2 Sam. 7*, dans *Zeitschr. Theol. Kirche*, 58 (1961) 137-153. — A. Caquot, *La prophétie de Nathan et ses échos lyriques*, dans *Suppl. Vet. Test.*, t. IX, Leyde, 1963. — S. Amsler, *David, roi et messie*, Neuchâtel, 1963. — J. Schreiner, *Sion-Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theologie der heiligen Stadt im Alten Testament*, Munich, 1963. — H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*, dans *Zeitschr. Theol. Kirche*, 61 (1964) 10-26. — R. de Vaux, *Le roi d'Israël vassal de Yahvé*, dans *Mélanges Eugène Tisserant*, I, 119-133. Città del Vaticano, 1964. — H. Tsevat, *The House of David in Nathan's Prophecy*, dans *Bibl.*, 46 (1965) 353-356. — D. J. McCarthy, *II Sam. 7 and the Structure of the Deuteronomic History*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 84 (1965) 131-139. — R. A. Carlson, *David the Chosen King*, Stockholm, 1964. — Ph. J. Calderone, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty. 2 Samuel 7, 8-16*, dans *Ateneo University Publications. Logos* I, Manille, 1966. — A. Caquot, *Peut-on parler de messianisme dans l'œuvre du Chroniste ?*, dans *Rev. Phil. Théol.*, 99 (1966) 110-129.

Sur la royauté en Israël, voir : M. Buber, *Die Erzählung von Sauls Königswahl*, dans *Vet. Test.*, 6 (1956) 113-173. — E. I. J. Rosenthal, *Some Aspects of the Hebrew Monarchy*, dans *Journ. Jew Stud.*, 9 (1958) 1-18. — H. Wild-

fort étudié au cours de ces dernières années, un article qui doit paraître *dans les Actes du Colloque Biblique International de Madrid de 1965.*

Rappelons brièvement les principaux problèmes que le passage soulève. D'abord il convient d'opter pour une tradition textuelle, celle de *2 S* ou celle de *1 Ch.* Puis il importe de déterminer dans quelle mesure le texte primitif de *2 S 7* a évolué, a subi certaines amplifications. En troisième lieu, il faut circonscrire exactement la portée messianique de l'oracle. Ensuite une comparaison avec les relectures de la promesse dans d'autres passages de *Sam., Reg., Chron.* s'impose. Enfin il est indiqué de se demander quelle importance revient respectivement à l'oracle de Nathan et au rite de l'onction dans les origines de la croyance au messianisme dynastique.

On a prétendu tout récemment encore que *2 S 7* est secondaire par rapport à la tradition consignée au *Ps* 89, vv. 2-4, 20-38 [3]. Le récit de *2 S* n'en serait qu'un résumé, qu'un condensé. On suppose donc que la section du Psaume, dont il est question, est fort ancienne, voire qu'elle pourrait même être datée de la seconde moitié du Xe siècle [4]. Puis on est amené à estimer que l'idéologie y reflétée pré-

---

BERGER, *Samuel und die Entstehung des israelitischen Königtums,* dans *Theol. Zeitschr.,* 13 (1957) 442-469. — W. BEYERLIN, *Das Königscharisma bei Saul,* dans *ZAW,* 73 (1961) 186-207. — A. WEISER, *Samuel. Seine geschichtliche Aufgabe und religiöse Bedeutung,* dans *FRANT,* t. LXXXI, Goettingue, 1962. — G. WALLIS, *Die Anfänge des Königstums in Israel,* dans *Wiss. Zeitschr. Halle,* 12 (1963) 239-247. — J. A. SOGGIN, *Charisma und Institution im Königtum Sauls,* dans *ZAW,* 75 (1963) 54-65. — T. C. G. THORNTON, *Charismatic Kingship in Israël and Judah,* dans *Journ. Theol. Stud.,* 14 (1963) 1-11.

Sur la prière de David, voir encore P. A. H. DE BOER, *Texte et traduction des paroles attribuées à David en 2 Samuel XXIII, 1-7,* dans *Suppl. Vet. Test.,* IV, Leyde, 1957, 47-56. — C. J. LABUSCHAGNE, *Some Remarks on the Prayer of David,* dans *Studies on the Books of Samuel,* Pretoria, 1960, 28-35.

Sur la royauté d'un point de vue comparatif cfr A. HERRMANN, *Die ägyptische Königsnovelle,* dans *Leipz. Aegypt. Studien,* X, Leipzig, 1938. — R. LABAT, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne,* Paris, 1939. — I. ENGNELL, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East,* Uppsala, 1943. — C. J. GADD, *Ideas of Divine Rule in the Ancient East,* Londres, 1948. — H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods,* Chicago, 1948. — S. HERRMANN, *Die Königsnovelle in Aegypten und in Israel,* dans *Wiss. Zeitschr. Karl-Marx-Univ. Leipzig. Gesellschafts- und sprachwiss. Reihe,* 3 (1953-1954) 51-62 (cfr *Festschrift Alt,* 33-44). — W. VON SODEN, *Herrscher im Alten Orient,* Berlin, 1954. — J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté israélite,* dans *Anal. Bibl.,* III, Rome, 1954. — A. JOHNSON, *Sacral Kingship in Ancient Israel,* Cardiff, 1955. — H. BRUNNER, *Das Gottkönigtum der Pharaonen,* dans *Universitas,* 11 (1956) 797-806. — G. VON RAD, *Das judäische Königsritual,* dans *Gesammelte Studien AT,* Munich, 1958, 211 ss. — G. W. AHLSTRÖM, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs,* Lund, 1959. — E. KUTSCH, *Salbung als Rechtsakt im alten Orient,* Berlin, 1963. — A. VAN DEN BRANDEN, *Inscriptions phéniciennes de Karatepe,* dans *Melto. Recherches orientales,* 1 (1965) 25-84. Cfr *infra,* note 77. l'ouvrage de K. H. BERNHARDT.

3. Voir E. LIPINSKI, *Le Poème royal du Psaume LXXXIX, 1-5. 20-38,* dans *Cahiers de la Revue biblique,* 6, Paris, 1967.

4. *Ibid.,* 90.

sente des caractères d'ancienneté plus accusés que celle se trouvant à la base de *2 S 7*.

Que la dépendance de *2 S 7* à l'endroit du *Ps* 89 soit peu probable, résulte à mon avis en premier lieu du fait que les termes employés par le Psalmiste pour exprimer la promesse faite à David ne sont guère repris par *2 S*. Dans le psaume, il s'agit d'établir (*kûn*), de mettre en place (*w'śamtî*) une lignée. Dans *2 S 7*, 1-16, il est question de « faire une maison » à David (v. 11 b), de lui susciter (hiphil de *qûm*) une semence (v. 12), d'établir (hiphil de *kûn*) sa royauté (v. 12), d'établir le trône de sa royauté (v. 16). Puis le psaume précise que le trône sera fermement établi d'âge en âge comme les jours des cieux, comme le soleil devant Yahvé (vv. 37-38). En outre, la promesse faite à David est diversement encadrée. Dans *2 S*, elle relève d'une parole divine adressée au souverain par l'intermédiaire d'un prophète. Qu'il s'agisse d'une alliance n'apparaît qu'en *2 S* 23, 5 ; *2 Ch* 21, 7 ; *Jr* 33, 21. En revanche, le psaume multiplie les fondements de la promesse divine. Celle-ci repose à la fois sur un serment (vv. 4, 36), sur une alliance (vv. 4, 29, 35, 40), sur l'onction avec l'huile sainte ou « l'huile du sanctuaire » (vv. 21, 39, 52), et — fondement dernier de la stabilité promise à la dynastie —, sur l'amour et la fidélité de Yahvé [5].

Ajoutons à ces considérations que la promesse faite à David est notablement amplifiée. Il n'est plus seulement question de l'octroi d'un royaume pacifié mais de l'engagement divin à accorder à David un empire, voire la prééminence sur tous les rois de la terre (vv. 26, 28). Puis le rapport de filiation entrevu en *2 S 7*, 14 pour Salomon est reporté sur le fondateur de la dynastie. Bref, pas mal d'indices nous invitent à ne pas refuser la priorité à *2 S 7*, 1-16.

H. Van den Bussche entreprit jadis de valoriser le texte parallèle de *1 Ch* 17, 1-14, aux dépens de la recension conservée par les Livres de Samuel [6]. A ce qu'il affirmait, les livres des Chroniques, moins utilisés dans le culte, seraient restés beaucoup plus à l'abri de relectures que le texte massorétique de *1-2 S*. De fait, pour certains détails le texte des Chroniques semble l'emporter. Dans l'ensemble toutefois l'hypothèse de notre regretté élève ne paraît pas établie. Au reste, depuis la publication de son travail [7], l'étude des traditions textuelles

---

5. *Ibid.*, 23, 71-73. — E. Lipiński traduit partout *hsd* au pluriel et lui donne le sens concret de « traité d'amitié » : *ibid.*, 72.

6. H. Van den Bussche, *Le texte de la prophétie de Nathan, sur la dynastie davidique (II Sam., VII-1 Chron., XVII)*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 24 (1948) 354-394. — Sur le texte des Chroniques lire désormais l'étude de W. E. Lemke, *The Synoptic Problem in the Chronicler's History*, dans *Harv. Theol. Rev.*, 58 (1965) 349-363.

7. H. Van den Bussche, *art. cit. supra*, note 6.

de la Bible hébraïque et de la Septante s'est singulièrement compliquée [8].

Mais quel est le noyau le plus ancien de *2 S 7*, 1-16 ? Quels versets sont venus l'amplifier au cours des temps et, en particulier, lors de la composition de la grande œuvre deutéronomique [9] ?

Nombreuses sont les études consacrées à ce problème et l'on est bien loin d'une solution unanimement acceptée. Au point de départ des recherches les plus récentes se place l'enquête critico-historique de L. Rost [10]. L'exégète allemand suggéra de retenir comme noyau de la péricope les versets 11 b et 16 [11]. Aux traditions les plus anciennes remonteraient également le fonds primitif des vv. 1-7, puis les vv. 18-21, 25 (26), 27-29 [12]. A une relecture postérieure appartiendraient les vv. 8-11 a, 12, 14-15, 17 [13]. Enfin, les vv. 22-24 et surtout le v. 13 seraient des additions tardives [14]. Ajoutons qu'au point de départ de cette dissection se trouve pour une large part l'hypothèse selon laquelle primitivement l'initiative davidique de construire un temple à Yahvé n'avait rien à voir avec la volonté divine de construire une maison à David.

---

8. Voir F. M. Cross, *The Contribution of the Qumran Discoveries to the Study of the Biblical Text*, dans *Israel Explor. Journal*, 16 (1966) 81-95. — Cfr aussi F. M. Cross, *The History of the Biblical Text in the Light of the Discoveries in the Judean Desert*, dans *Harv. Theol. Rev.*, 57 (1964) 281-299. — S. Talmon, *Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of the Qumrân Manuscripts*, dans *Textus*, 4 (1964) 95-132. — P. Weinberg-Möller, *The Contribution of the Hodayot to Biblical Textual Criticism*, dans *Textus*, 4 (1964) 133-175. — P. W. Skehan, *The Biblical Scrolls from Qumrân and the Text of Old Testament*, dans *Bibl. Arch.*, 28 (1965) 87-100.

F. M. Cross distingue en gros trois familles de traditions textuelles, la palestinienne, l'égyptienne et la babylonienne. Pour le texte de la Septante, il reconnaît un texte ancien auquel correspondent à Qumrân par exemple *4 Q Ex*^{e} et surtout *4 Q Jer*^{b}, — puis une révision accomplie en Palestine au cours du second siècle ou de la première moitié du premier av. J.-C. ; elle correspondrait aux manuscrits de Samuel trouvés dans *4 Q* et représenterait la recension protolucianique que Flavius Josèphe paraît suivre, — ensuite, au début du premier siècle de notre ère, une révision basée sur un texte proto-massorétique et bien attestée dans un manuscrit des Petits Prophètes provenant du *Nahal Hever* (cfr D. Barthélemy, *Les devanciers d'Aquila*, Leyde, 1963), recension qu'on est convenu d'appeler proto-théodotienne ou καίγε (cfr *4 Q Jer*^{a}, les additions à la recension ancienne de la Septante, et le texte de *2 S* 11, *2 - 1 R* 2, 11 et de *2 R* dans la plupart des témoins), — enfin la révision du texte καίγε accomplie par Aquila conformément à la recension massorétique telle que les textes de Murabba'at et de Masada nous l'ont livrée.

9. Voir sur l'œuvre deutéronomique G. Minette de Tillesse, *Martin Noth et la* Redaktionsgeschichte *des Livres historiques*, dans *Aux Grands Carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament*, 51-76, Bruges-Paris, 1966.

10. L. Rost, *Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament*, Heidelberg, 1965, p. 159-183.

11. *Ibid.*, p. 170.

12. *Ibid.*, p. 172.

13. *Ibid.*, p. 172.

14. *Ibid.*, p. 172.

Diverses études récentes expriment un avis différent[15]. Elles se basent sur des parallèles orientaux d'où résulterait que l'avènement religieux d'une nouvelle dynastie ou d'un nouveau roi s'accompagnait naturellement dans l'Ancien Orient de l'érection ou de la restauration d'un sanctuaire. Puis elles soulignent combien il est naturel que Dieu et son prophète aient formulé la promesse de bâtir une maison à David en réponse à un projet du roi de construire une maison à son Dieu. Que par ailleurs Yahvé ait tenu à prévenir le monarque dans l'érection d'une maison ne doit pas nous étonner. Cette attitude s'explique à la lumière d'une notion vétérotestamentaire classique et ancienne, à savoir que Yahvé accorde ses bienfaits par libre décision et sans y être tenu pour récompenser un quelconque mérite humain.

Il subsiste que la rédaction du chapitre 7 de *2 S* présente certaines désharmonies. La mention brusque de Yahvé à la troisième personne au v. 11 b et la relation d'un double message confié à Nathan (vv. 4-7 et 8-16) sont pour le moins surprenants[16].

Aussi bien dans la rédaction actuelle que dans la relation supposée primitive par L. Rost, à savoir aux vv. 11 b et 16, David reçoit la promesse d'une dynastie appelée à durer sans restriction. Remarquons tout de suite que le texte parallèle des Chroniques envisage plutôt le règne de Salomon et n'affirme pas aussi explicitement une durée sans fin. Observons d'ailleurs que la prière de David (vv. 17-29), généralement considérée comme appartenant à une couche ancienne du récit, n'affirme pas davantage la perpétuité de la maison de David. Le roi est tenu de l'implorer (vv. 28-29). Mais, quelle que soit la stricte teneur originale de la promesse, dans sa rédaction actuelle le récit envisage une durée illimitée de la dynastie, et c'est de cette façon que les relectures postérieures, ainsi que nous le verrons, l'ont expliquée, toutefois en la rendant conditionnelle.

La question capitale, qui doit en ce moment nous occuper, est celle de savoir si l'on peut discerner dans le récit de *2 S* 7, 1-16, l'amorce de visées messianiques. Une réponse claire et nette n'est pas facile. Si de telles visées sont présentes, il importe de les dégager d'une série d'indices plus ou moins convergents.

N'insistons pas trop sur la notion d'éternité (vv. 13, 16, 29) et surtout n'y incluons pas un aspect de durée strictement éternelle[17]. N'appuyons pas non plus sur l'étendue du royaume entrevu pour David et son lignage (v. 9). La grandeur de David est analogue à celle des grands de la terre. En revanche, notons que le monarque

15. Voir par exemple S. HERRMANN, *Die prophetische Heilserwartung im Alten Testament. Ursprung und Gestaltwandel*, dans *Beitr. Wiss. A. und N. Test.*, 5e sér., V, Stuttgart, 1965.

16. On a essayé de corriger le texte du v. 11 b mais sans grand succès.

17. Sur la notion de *'ôlām*, cfr E. JENNI, *Das Wort 'Olam im Alten Testament*, dans *ZAW*, 64 (1952) 197-248.

apparaît comme le porteur de la *ḥèsèd* divine (vv. 15, 28), voire, — du moins dans la prière adressée à Yahvé, — qu'il tend à devenir le médiateur de la *bᵉrākāh*, c'est-à-dire des bénédictions divines (v. 29). Puis, si le verset 14 n'énonce pas formellement l'adoption divine, il est sur la voie qui y conduira. Le successeur de David se comporte en fils à l'endroit de Yahvé, qui lui sera un père (v. 14). Enfin, si le chapitre 7 ne parle pas encore d'alliance, cette notion fait son apparition dans les dernières paroles attribuées à David, un texte que les exégètes sont enclins à considérer comme provenant d'une tradition ancienne [18]. Or si dès les origines la promesse faite à David fut considérée comme promulguée dans le cadre d'un pacte divin, il est clair que le problème a dû se poser de ses rapports avec l'alliance par excellence, beaucoup plus ancienne, à savoir celle du Sinaï. Le nouveau pacte a dû apparaître au prophète qui le promulguait, au monarque qui le recevait, au peuple qui l'entendait proclamé et devait en devenir le bénéficiaire, non pas comme supprimant l'alliance fondamentale de la nation mais comme s'y intégrant. C'est d'ailleurs ainsi que la relecture deutéronomique, qui s'exprime aux vv. 23-24, paraît l'avoir compris.

A ceux qui objectent que la notion d'alliance fait défaut dans *2 S 7*, 1-16, pas mal d'exégètes répondront qu'elle y est présente d'une manière implicite, à savoir du fait que la promesse et le récit qui l'accompagne sont formulés en termes d'un traité d'alliance. On sait en effet que pas mal d'auteurs, surtout à la suite de G. Mendenhall et W. L. Moran, retrouvent en beaucoup de péricopes vétérotestamentaires des traits qui évoquent les traités d'alliance de l'Orient Ancien [19]. S'il en est ainsi, le monarque nous est vraiment présenté *dans 2 S 7, 1-16 comme le vassal de Yahvé pour assurer au peuple* le droit et la justice de son Dieu et pour lui procurer la paix et le bien-être. A ce titre, il devient le lieutenant de Yahvé et, en cette qualité, il fonde un lignage qui sera appelé à réaliser les bienfaits du messianisme.

Avouons que les indices qui plaident pour la présence d'un traité d'alliance sont, à ce qu'il nous semble, moins évidents que d'aucuns le suggèrent. Il reste que nous pouvons rejoindre la notion d'un monarque, lieutenant de Yahvé, par deux autres voies, d'abord par le titre de *'èbèd*, « serviteur », « vassal », accordé au souverain (vv. 5, 8, 19, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 29), puis et surtout par le rite de

18. Sur les dernières paroles de David cfr P. A. H. De Boer, *Texte et traduction des paroles attribuées à David en 2 Samuel XXIII, 1-7*, dans *Suppl. Vet. Test.*, IV, Leyde, 1957, 47-56. — J. Labuschagne, *Some Remarks on the Prayer of David*, dans *Studies on the Books of Samuel*, 28-55, Pretoria, 1960.

19. Sur les traités d'alliance, cfr J. Coppens, *La date des Psaumes de l'intronisation et de la Royauté de Yahvé*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 43 (1967) 192-197, 196, note 35.

l'onction, rite qui était censé conférer au roi son installation définitive et son autorité. Ce rite de l'onction, nous l'avons déjà signalé dans la première partie de notre étude, soulève pas mal de difficultés. Pour R. de Vaux par exemple, en Canaan le rite est d'origine égyptienne et il fut introduit dans cette région du Moyen Orient antérieurement à la royauté israélite [20]. Pour E. Kutsch au contraire le rite tel qu'il fut pratiqué en Juda est une cérémonie profane, empruntée aux Hittites par l'intermédiaire des Cananéens. D'après ce dernier auteur, l'onction religieuse par l'huile du sanctuaire au nom de Yahvé n'est qu'un théologoumenon sans fondement historique et introduit par manière de *hieros logos* dans les récits des livres de Samuel et des Rois [21].

R. de Vaux rejette la manière de voir de Kutsch, qui selon lui prend les textes à rebours. Il n'est pas douteux pour le professeur de Jérusalem que l'onction ait été accomplie par un seul officiant et cela en tant que rite religieux. C'est en tenant compte de ce fait qu'il conviendrait de trouver une solution à des textes tels que *2 S* 2, 4 ; 5, 3 ; *2 R* 23, 30, où, du moins à première vue, l'onction paraît avoir été accomplie par le peuple ou par l'armée, ou encore par leurs représentants. Au reste, quelle que soit la solution du problème, les textes anciens paraissent bien accorder au rite une importance religieuse, ainsi que le veut R. de Vaux. En vertu de la cérémonie, le roi devenait donc l'oint de Yahvé, c'est-à-dire son vassal, et, à ce titre, il entrait dans une alliance si étroite avec son Dieu qu'il en devenait le lieutenant pour établir son règne, pour maintenir Israël comme le peuple de l'alliance et pour lui obtenir les faveurs de son Dieu. Dès lors, rien qu'à ce titre, grâce à l'alliance sanctionnée par l'onction, la dynastie davidique a reçu une destinée et une mission telles qu'on peut les qualifier de messianiques.

2. Les relectures de la prophétie de Nathan dans les livres de Samuel et des Rois

Les livres de Samuel et des Rois contiennent diverses allusions à l'oracle de Nathan qui en constituent une première série de relectures. Notons d'abord que la promesse n'est pas toujours formulée de la même façon. En *2 S* 7, 1-16, la promesse comprend les énoncés suivants : « faire (*'śh*) une maison à David » (v. 11 b), « lui bâtir une maison » (v. 27), « susciter une semence après lui » (v. 12),

20. R. DE VAUX, *Le roi d'Israël vassal de Yahvé*, dans *Bible et Orient* (Coll. *Cogitatio fidei*, 24), Paris, 1967, 287-302.
21. E. KUTSCH, *Salbung als Rechtsakt im Alten Testament*, dans *Beihefte ZAW*, 87, Berlin, 1963.

« établir (*hkyn*) la royauté » (v. 12) ou (*kûn*) « le trône de la royauté » (v. 12 ; cfr v. 16, 26), « ne pas retirer la *ḥèsèd* » (v. 15), « rendre stable (*n'mn*) la maison et le royaume » (v. 16), « bénir la maison » (v. 29), « maintenir (*hkm*) la parole » (v. 25). Quelques-uns de ces énoncés reviennent plus tard sporadiquement, mais trois formules l'emportent surtout, dont deux ne sont pas présentes dans *2 S* 7. Selon les relectures, Yahvé « affermira (*kûn*) le trône et le royaume » (*1 R* 2, 12. 45. 46 et moyennant une correction *2 S* 23, 5) ; puis : « Dieu ne privera pas David ou Salomon d'un successeur » (*1 R* 2, 4 ; 8, 25 ; 9, 5) [22] ; enfin, Dieu « laissera subsister une lampe » pour David (*1 R* 11, 36 ; 15, 4 ; *2 R* 8, 19. Cfr *2 Ch* 21, 7) [23].

De ces diverses relectures il résulte que la tradition a compris la promesse de Yahvé transmise par Nathan comme visant la fondation et la stabilisation d'une dynastie. Relevons que dans la plupart des cas la promesse est assortie de conditions [24]. Là où à première vue elle paraît être absolue, elle ne s'étend pas au-delà de la succession immédiate de David par Salomon ou elle concerne un autre cas particulier de succession (*2 R* 8, 19).

Une deuxième remarque importante concerne la notion d'alliance [25]. Nous savons déjà que pas mal d'auteurs récents interprètent l'oracle

---

22. En *1 R* 9, 5, deux formules sont combinées.

23. A propos de la lampe (cfr aussi *Ps* 132, 17), R. TOURNAY (*Les Psaumes*, 2e éd., p. 469) note : « La maison où ne brille plus de lumière est inhabitée (*Jr* 25, 10 ; *Job*, 18, 5). » J. DE FRAINE (*L'aspect religieux de la royauté israélite*, dans *Analecta Biblica*, 3, Rome, 1954, p. 373) note : « A plusieurs reprises le roi est appelé le « flambeau d'Israël », la lampe du sanctuaire symbolisant heureusement le rôle du souverain ... » Voir encore *2 S* 21, 17.

24. On trouve les conditions énumérées par exemple dans *1 R* 2, 1-4 ; 3, 14 ; 8, 25 ; 9, 4-5. — Pour trouver une promesse inconditionnelle il faut se référer à *Jr* 32, 17. 21. 26 et dans une certaine mesure à *2 S* 23, 5. Un autre texte : *2 Ch* 7, 18 est ambigu. Quant à *2 S* 7, 13 b - 16 ; *1 Ch* 17, 11. 14 ; 22, 10, ces textes ne visent que la succession de David par Salomon.

25. Sur la notion d'alliance, cfr note 19 et Ph. J. CALDERONE, *Dynastic Oracle and Suzerainty Treaty*, dans *Logos*, 1, Manila, 1966, où l'on trouvera une bibliographie. Analysant l'ouvrage de Ph. J. Calderone, D. J. MCCARTHY (*Cath. Bibl. Quart.*, 29 [1947] 606-609) présente des observations fort pertinentes. Pour établir le caractère d'alliance de la promesse de Nathan, Calderone insiste sur les données suivantes. Le texte de *2 S* 7 fait état : 1. d'un engagement de Yahvé envers le roi ; 2. d'un engagement de fidélité du roi envers Yahvé, à savoir d'obéissance filiale ; 3. du statut de « fils » accordé au souverain ; 4. de la promesse d'établir définitivement la dynastie et 5. de celle d'accorder et de sauvegarder la possession de la terre ; 6. enfin de la promesse d'assurer au roi un « grand nom ». Le recenseur observe à juste titre que dans les traités d'alliance le serment du suzerain fait généralement défaut et que la promesse d'un grand nom y est également absente. Il ajoute que, de l'avis même de Calderone, les éléments formels qui justifieraient un rapprochement avec les traités d'alliance ne sont pas présents et que beaucoup de privilèges attribués au souverain dans *2 S* 7 et ses relectures peuvent s'expliquer en dépendance de l'idéologie royale. Il concède toutefois que dans cette idéologie deux traits qui sont présents dans *2 S* 7, font défaut, à savoir la promesse d'une dynastie et les obligations contractées par le suzerain.

Pour une critique de l'importance exagérée accordée à l'influence thématique

de Nathan en termes d'alliance. Toutefois la notion d'alliance n'apparaît explicitement que dans quelques passages : *2 S* 23, 5 ; *1 R* 8, 23 ; *Ps* 89, 4. 5. 29. 35. 37 ; *Ps* 132, 12 (d'une interprétation incertaine) ; *Jr* 33, 20-22 ; *2 Ch* 21, 7. De ces divers textes seul *2 S* 23, 5 est considéré par d'aucuns comme un texte ancien se rapportant directement à la fondation de la dynastie davidique.

Quelques auteurs en concluent que la notion d'une alliance davidique est relativement récente. Elle aurait été introduite dans la tradition touchant l'avenir des davidides après que ceux-ci auraient cessé de régner. Cette alliance, et non plus la simple promesse de Nathan, serait le vrai point de départ de l'espérance messianique. Uniquement dans le contexte de cette alliance, le terme *māšîaḥ* ferait son apparition pour désigner le roi idéal et messianique, souverain d'un Israël restauré dans sa totalité et appelé à exercer un empire universel.

Concédons à ces vues que la notion d'alliance contribua incontestablement à accorder plus de poids à la promesse. Concédons également que cette notion ne s'est pas imposée dès l'abord avec beaucoup de netteté mais qu'elle s'est peu à peu élaborée grâce à une série de relectures poétiques et prophétiques. Qu'Isaïe et Michée l'aient ignorée est difficile à établir, car la notion d'alliance ne joue pas de rôle dans leurs discours. Mais ne réclamons pas la présence explicite de cette notion pour faire dater seulement de ce moment précis une relecture de l'oracle de Nathan qui puisse avoir donné naissance à l'idée messianique d'un grand Israël présentant le davidide comme un monarque appelé à devenir le roi de l'univers.

3. Les relectures de la prophétie de Nathan dans les Psaumes 89 et 132

Le Psautier contient deux poèmes que l'on peut sans hésitation qualifier de relectures de l'oracle de Nathan. On sait les difficultés peu ordinaires qui s'opposent à une datation précise des pièces littéraires qui ont fini par constituer l'actuel recueil des Psaumes [26]. Si

et littéraire des traités d'alliance lire F. NÖTSCHER, *Bundesformulas und « Amtsschimmel »*, dans *Bibl. Zeitschr.*, nouv. sér., 9 (1965) 181-214.

Lire désormais sur un des textes d'alliance souvent cités et mis en parallèle avec *2 S* 7, l'ouvrage de J. A. FITZMEYER, *The Aramaic Inscriptions of Sefire*, dans *Biblica et Orientalia*, 19, Rome, 1967.

Il importe également de tenir compte des vues avancées tout récemment sur l'évolution de la notion de *b'rîth* par G. FOHRER : cfr *infra*, note 43.

26. Pour situer les discussions relatives au messianisme dans le Psautier lire F. ASENSIO, *Salmos mesiánicos o salmos nacionales ?*, dans *Greg.*, 33 (1952) 219-260. — A. MILLER, *Gibt es direkt messianische Psalmen ?*, dans *Miscell. Bibl. Ubach*, Montserrat, 1953, 201-209. — J. COPPENS, *De messiaanse verwachting in het Psalmboek*, dans *Med. Kon. Vl. Acad. Wet. Lett. Sch. Kunsten*, XVII, 5, Bruxelles, 1955.

l'on consent à distinguer dans le *Ps* 89 la présence d'un texte ancien que le poème actuel aurait repris, on peut estimer que ce fonds primitif est antérieur au *Ps* 132. En revanche en tant qu'inséré au *Ps* 89, il est plus récent, car dans sa rédaction actuelle le *Ps* 89 suppose une situation lamentable de la royauté, voire sa disparition de la scène politique [27].

Prenons donc comme point de départ le poème prétendûment ancien qu'E. Lipinski s'efforce de reconstituer. Nous reproduisons son texte et nous lui juxtaposons la traduction d'E. Dhorme :

2. Les privilèges [28] de Yahvé,
je veux les chanter éternellement,
pour la suite des âges,
je veux annoncer ton engagement
par ma bouche.

3. Car tu as dit : « Eternels sont mes privilèges,
dans les cieux est fixé mon engagement,

4. car j'ai conclu une alliance pour mes élus [29],
j'ai prêté serment à David, mon vassal [30] :
Pour toujours je veux établir ta postérité,
j'ai bâti ton trône pour la suite des âges. »

20. J'ai préposé un preux [31] à la troupe d'élite [32],
j'ai élevé un éphèbe [33] d'entre le peuple.

21. j'ai trouvé David, mon serviteur,
je l'ai oint de mon huile sainte,

2. Je chanterai à jamais les grâces de Yahvé
de génération en génération,
je ferai connaître ta fidélité par ma bouche.

3. Car tu as dit : « Pour toujours la grâce est édifiée,
dans les cieux est établie ma fidélité.

J'ai conclu une alliance avec mon élu,
j'ai fait un serment à David, mon serviteur :
« J'établis pour toujours ta postérité
et de génération en génération j'édifie ton trône. »

20. Jadis tu parlas en vision à tes dévots et tu dis :
« J'ai prêté assistance à un héros,
j'ai élevé un élu d'entre le peuple,

21. J'ai touché [34] David, mon vassal,
de l'huile du sanctuaire [35] je l'ai enduit,

---

27. Sur le *Ps* 89 lire É. Lipinski, *Le poème royal du Psaume LXXXIX, 1-5. 20-38*, dans *Cahiers de la Revue Biblique*, 6, Paris, 1967.

28. E. Lipiński propose de lire *ḥsd(y)* (p. 24) et de traduire concrètement « traité d'amitié » (p. 72).

29. Le texte massorétique reçu lit le singulier ; Lipiński (p. 28-29) traduit non pas « avec » mais « en faveur » « de mes élus ».

30. La version « vassal » est choisie pour souligner le prétendu cadre d'un traité d'alliance.

31. Le terme « preux » traduit le vocable *'zr*, qu'on explique par l'ougaritique. La traduction « preux » archaïsante est préférée à tort, semble-t-il, à « vaillant ».

32. La version « troupe d'élite » suppose la lecture *g'bārā*, plutôt incertaine : cfr p. 42.

33. La version s'appuie sur la lecture *baḥūr*, « jeune guerrier » : cfr p. 42.

34. « J'ai touché ». Pour aboutir à ce sens, on renvoie à *1 S* 23, 17 ; cfr p. 47.

35. « L'huile du sanctuaire » : cfr p. 45. Cfr *Si* 45, 15 ; *Nb* 35, 25.

22. afin que, derrière lui, ma main vous affermit,
que, devant lui, mon bras le [36] fortifiât.

26. J'ai posé sa main [37] sur Yam [38],
sa droite sur Neharot [39],

23. de sorte que l'ennemi ne l'emporta point sur lui :
le fils d'iniquité ne l'opprima pas.

24. J'ai écrasé devant lui ses adversaires,
j'ai frappé ceux qui le haïssaient.

25. Mon engagement et mes privilèges furent avec lui,
par mon nom s'élèvera sa corne [40],

27. de sorte qu'il me cria : « Mon père, c'est toi !
Mon Dieu est vraiment la Montagne, ma victoire ! »

28. C'est moi qui décidai d'en faire le premier-né,
le plus haut des rois de la terre !

31. Si ses fils abandonnent mes enseignements,
ne s'avancent pas dans mes décrets,

32. S'ils profanent mes commandements,
ne gardent pas mes préceptes,

22. lui que ma main soutiendra
et que mon bras fortifiera.

23. L'ennemi ne le surprendra pas,
le scélerat ne l'opprimera pas.

24. J'écraserai devant lui ses adversaires,
et je frapperai ceux qui le haïssent,

25. ma fidélité et ma grâce seront avec lui
et en mon nom s'élèvera sa corne,

26. je poserai sa main sur le mer
et sa droite sur les fleuves.

27. Lui, il m'invoquera : Tu es mon père,
mon Dieu, et le rocher de mon salut.

28. Aussi ferai-je de lui le premier-né,
le plus haut des rois de la terre,

29. je lui garderai ma grâce à jamais
et mon alliance lui sera fidèle,

30. j'établirai sa postérité pour toujours,
et son trône autant que les jours des cieux.

31. Si ses fils abandonnent ma Loi
et s'ils ne marchent pas suivant mes sentences,

32. s'ils profanent mes préceptes
et ne gardent pas mes commandements,

---

36. Version très incertaine : cfr p. 48.
37. Pour l'expression *śim yad*, on renvoie à *Ez* 7, 4.
38. *Yam-Nahar* serait une allusion à l'antagoniste de Baal dans les mythes d'Ougarit : cfr p. 53.
39. *Neharot* : cfr p. 53, note 4.
40. L'auteur réintroduit dans ce verset l'idée d'alliance en traduisant « privilèges » et « engagement ».

33. je châtie leur trahison par la verge,
par des coups, leur péché.
34. Mes privilèges, je ne veux pas les casser eu égard au peuple,
je ne veux pas violer mon engagement,
35. je ne veux pas profaner mon alliance,
ce qui sort de ma bouche, je ne veux pas le changer,
36 a. J'ai juré une fois par mon sanctuaire,

29. * si bien qu'éternellement, je garderai mon alliance.

30. J'ai établi sa postérité pour toujours,
son trône autant que les jours des cieux,
37. si bien que sa postérité restera à jamais,
son trône autant que le soleil en ma présence,
38. de sorte que, comme la lune, il subsistera éternellement :
il est fixé au ciel à jamais ! »

33. Je punirai leurs transgressions par la verge,
et leur faute par des coups.
34. Mais je ne lui retirerai pas ma grâce
et je ne trahirai pas ma fidélité,
35. je ne profanerai pas mon alliance,
et ne changerai pas ce qui sort de mes lèvres. »
36. J'ai juré par ma sainteté une fois pour toutes,
mentirai-je à David ?

37. Sa postérité durera à jamais
et son trône autant que le soleil en ma présence,
38. comme la lune il subsistera à jamais,
comme ce témoin fidèle dans les nues. »

A comparer les deux traductions, on ne constate pas de divergences notables. Certes on relève quelques transpositions, qui d'ailleurs ne s'imposent pas et qui n'améliorent guère la suite des idées. En gros, les coupures strophiques correspondent sauf que, dans la version de Dhorme, la dernière unité littéraire est plus longue et rend dès lors superflue la strophe 7, que d'ailleurs Lipiński n'arrive à établir que moyennant la transposition du v. 30.

Quelle que soit la succession originelle des versets, pour nous l'essentiel est d'examiner de près la relecture de l'oracle de Nathan. Elle se rencontre à trois reprises, aux vv. 5, 28-30, 37-38. L'objet de la promesse est la durée sans fin de la postérité davidique (vv. 5 a, 30 a, 37 a) et celle du trône de sa royauté (vv. 5 b, 30 b, 37 b - 38 a). Nous rejoignons ainsi la promesse de Nathan, mais cette fois elle concerne non seulement l'avenir immédiat, la succession David-Salomon, mais elle vise clairement et catégoriquement un avenir illimité. Autre addition plus importante : la promesse est introduite par le serment de Yahvé (vv. 4 *b*, 36), puis elle se formule en terme d'alliance (vv. 4 a, 35) et enfin elle se réclame de l'onction (v. 21).

Troisième trait également caractéristique : la promesse est absolue (vv. 31-33). Conformément au texte de l'oracle de Nathan, en cas d'infidélité on ne prévoit pas le retrait de l'alliance (v. 34) mais seulement des sanctions temporaires (vv. 31-33). En *2 S* 7, 1-16, cette fidélité absolue ne paraissait assurée que pour le seul Salomon ; ici au contraire elle concerne la dynastie pour tous les temps à venir.

Quel est maintenant par rapport au *Ps* 89 le témoignage du *Ps* 132 [41] ? Un des derniers articles consacrés à ce poème y distingue deux parties. La plus ancienne a trait à l'arche, probablement aux événements qui précédèrent sa translation (vv. 6-9), alors que le *Ps* 24, 7-10 chante cette translation même. Le reste du poème, c'est-à-dire les vv. 1-5, 10-18, serait à comprendre comme une prière récitée par un davidide ou par un psalmiste à l'intention du monarque régnant pour implorer l'aide divine sur le souverain, d'abord en souvenir des services jadis rendus à l'arche par le fondateur de la dynastie (vv. 1-9), puis en raison de la promesse faite à David (vv. 10-12). On remarquera la mention du serment divin tandis que l'allusion à une alliance davidique n'est pas certaine. Soulignons encore que conformément aux relectures des Livres des Rois, la promesse de pérennité est conditionnelle. A retenir enfin un élément nouveau, à savoir la mention de l'élection de Sion. Cette élection doit contribuer à assurer la puissance du roi (vv. 17-18), tout comme elle garantit, moyennant la présence définitive de Yahvé (v. 14) et sa bénédiction (v. 15), le bien-être des pauvres (v. 15 b), la prospérité des prêtres (v. 16 a) et le bonheur des *ḥasidîm*, c'est-à-dire des hommes pieux (v. 16 b. Cfr v. 9 b).

Au roi sont garanties en particulier la puissance (corne, v. 17 a), une lampe (v. 17 b) et une couronne glorieuse (v. 18 b). La mention de la lampe pose ici et ailleurs quelques problèmes. La Bible de Jérusalem renvoie à *1 R* 11, 36 ; 15, 4 ; *2 R* 8, 19 ; cfr *2 Ch* 21, 7. Elle ajoute : « La maison où ne brille plus de lumière est inhabitée (*Jr* 25, 10 ; *Jb* 18, 5). » Je doute que ces quelques rapprochements soient fort éclairants. Pourrait-on renvoyer à un texte d'Ougarit : *kd šmn lnr ᶜilîm*, « une cruche d'huile pour la lampe des dieux », pour en déduire par voie de conjecture qu'une lampe était présente dans le sanctuaire de Jérusalem pour assurer au monarque la protection de son Dieu [42] ?

---

41. Cfr O. Eissfeldt, *Psalm 132*, dans *Die Welt des Orients*, 2 (1959) 480-483. — Cfr H. J. Kraus, *Psalmen*, dans *Bibl. Kommentar Altes Testament*, 15, Neukirchen Vluyn, 1960, 876-888. H. Kraus suppose que le texte se rapporte à une fête de la dynastie qu'Israël célébrait annuellement.

42. H. J. Kraus (*op. cit.*, 887-888) signale divers essais d'explication. K. Galling (*Zeitschr. Deutsch Pal. Ver.*, 46 [1923] 33) émit l'idée que la lampe symbolisait la présence d'une famille. M. Noth (*Jerusalem und die israelitische Tradition*, dans *Ges. Stud. A.T.*, 179) suggéra de traduire « Neubruch, Neuanfang ». H. J. Kraus lui-même songe à un élément du style de cour royal qui

Totalisant la documentation relativement riche de nos deux psaumes, nous concluons que l'oracle de Nathan a retenu l'attention des psalmistes. Le poème ancien qui serait à la base du *Ps* 89 donna à la promesse du prophète hiérosolymitain une extension, une fermeté, un cadre d'alliance qui débordent le texte primitif et accentuent le rôle sotériologique du monarque judéen. Quant au *Ps* 132, s'inspirant de la théologie de l'école deutéronomique, il n'a pas manqué d'accoupler à l'oracle une condition, à savoir la fidélité du roi au protocole de l'alliance. En outre, ce psaume justifia le don de la promesse faite à David en mentionnant à la fois le culte de l'arche entretenu par le monarque, l'élection de Sion et la présence de Yahvé en cette ville. De cette façon, la promesse de Nathan se situa pour la première fois d'une façon claire dans le cadre de ce qu'on appelle les vieilles traditions amphictyoniques d'Israël [43].

Avant de clore cet exposé sur l'oracle de Nathan, ses relectures et les exaltations poétiques dont le messianisme dynastique fut l'objet, il nous faudrait encore aborder les textes des Chroniques. Mais étant donné l'origine postexilique de ces livres, il vaut mieux les examiner là où nous traiterons des réactions postexiliques au démenti cruel que la catastrophe de 586 et l'exil babylonien ont paru infliger aux glorieuses espérances que le messianisme royal avait engendrées.

4. L'exaltation du monarque judéen dans les psaumes royaux

Les exégètes chrétiens du passé ont compris pas mal de psaumes royaux comme célébrant à travers une exaltation prophétique [44] la venue et l'œuvre du Messie. Ce point de vue christologique se retrouve par exemple chez Ed. Böhl [45], A. Kirkpatrick [46] et E. König [47]. Sans aller jusqu'à découvrir dans ces poèmes l'image du Christ, certains auteurs, partisans d'une origine tardive, voire maccabéenne, y retrouvent un messianisme vague et terrestre. Ce fut par exemple

---

trouverait un parallèle dans les textes égyptiens. Il renvoie à H. JACOBSOHN, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie des alten Aegyptes*, 1955, 43.

43. L'idée d'amphictyonie s'est surtout répandue grâce à M. Noth. Pour une discussion récente de la notion et des données historiques qui la justifient éventuellement, cfr G. FOHRER, *Altes Testament « Amphictyonie » und « Bund »*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, 91 (1966) 801-816, 893-904.

44. Pour une bibliographie cfr J. COPPENS, *Les études récentes sur le Psautier*, dans *Le Psautier. Ses origines. Ses problèmes littéraires. Son influence* (Orientalia et Biblica Lovaniensia, IV), Louvain, 1962, 1-69.

45. Ed. BÖHL, *Zwölf messianische Psalmen*, Bâle, 1862.

46. A. KIRKPATRICK, *The Book of Psalms*, Cambridge, 1898 ; nouv. éd., 1922.

47. E. KÖNIG, *Die messianischen Weissagungen des Alten Testaments*, Stuttgart, 1923.

le point de vue de B. Duhm et de A. Bertholet. Un messianisme pareillement encore imparfait est admis pour quelques-uns de ces psaumes par d'excellents exégètes catholiques tels A. Robert [48] et R. Tournay, qui datent ces poèmes d'après l'exil. Enfin il est des auteurs, tel E. Podechard, qui supposent que les psaumes d'allure messianique ont subi après l'exil une relecture et une adaptation qui leur ont donné une finalité messianique [49].

Hermann Gunkel fut incontestablement un des exégètes à défendre avec le plus de résolution le caractère strictement royal des psaumes qui célèbrent le monarque [50]. Pour lui, ces textes sont l'œuvre de poètes de cour, sinon de quelques souverains. Ils chantent non pas un roi de l'avenir mais le monarque actuel qui, loin de dominer l'univers, voit son royaume en butte à des menaces de l'extérieur et à des troubles de l'intérieur. Certes le roi apparaît en quelques rares passages très idéalisé. Cette vue exaltante n'est pas un reflet du portrait d'un Messie qui par ailleurs aurait été connu de l'hagiographe. Elle est tout simplement le résultat d'un long processus d'idéalisation. Il faut donc distinguer et nullement fusionner les deux images, l'image poétique du roi idéal et l'image prophétique du monarque des derniers temps. Seule la dernière est celle du Messie.

Dans son ouvrage intitulé *Der Messias*, Hugo Gressmann proposa des vues souvent divergentes. Selon lui, un début d'espérance messianique aurait déjà pris naissance dans la période qui s'écoule de Gédéon à David, et cela sous l'influence de la culture amorite. Puis, à partir de David, des oracles messianiques auraient été proférés de plus en plus nombreux sur le modèle de textes égyptiens d'inspiration analogue [51].

Au cours de nos recherches antérieures nous fûmes amené à témoigner de la faveur à ce qu'on pourrait appeler une vision binoculaire du monarque régnant. Les psaumes royaux les plus exaltants nous offriraient une peinture idéale du roi actuellement régnant avec des traits empruntés à l'espérance prophétique en la venue du roi eschatologique, que les psalmistes auraient connue et utilisée pour magnifier la dynastie appelée à en être la souche [52]. Cette manière d'interpréter les vieux poèmes rencontra pas mal d'adhésions. Aujourd'hui encore nous ne voudrions pas la récuser tout en observant que

48. A. Robert, *Considérations sur le messianisme du Psaume II*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 39 (1951-1952) 86-99.

49. E. Podechard, *Le Psautier. Psaumes 1-75*, Lyon, 1949 ; *Psaumes 76-100 et 110*, Lyon, 1954.

50. Cfr H. Gunkel - J. Begrich, *Einleitung in die Psalmen*, Goettingue, 1928-1933. — Cfr J. Coppens, *Les études récentes sur le Psautier*, 9-15.

51. H. Gressmann, *Der Messias*, dans *Forsch. Rel. Lit. A.N.Test.*, 43, Goettingue, 1929.

52. Cfr J. Coppens, *art. cités*, et le *Messianisme des Psaumes*, dans *Les Etudes récentes sur le Psautier*, 53-57.

les contacts avec ce que nous appelons l'idéal prophétique du monarque ne sont pas aussi évidents qu'on le voudrait. Il reste en tout cas que l'image poétique et idéalisée du roi que le Psautier nous offre, ne recoupe pas entièrement le portrait prophétique, et que de ce point de vue il vaut mieux les distinguer suffisamment jusqu'à plus ample information.

Parmi les psaumes royaux qui chantent et exaltent la monarchie trois surtout méritent de retenir notre attention à savoir les *Ps* 72, 2 et 110. Le psaume 45 n'entre en ligne de compte que pour quelques versets, tels 3 c : « Tu es béni de Dieu à jamais », 7 : « Pour toujours ton trône, ô Dieu, et à jamais », 8 b : « C'est pourquoi Dieu, ton Dieu, t'a donné l'onction ». Le verset 7, celui qui dans sa rédaction actuelle donne au roi le « titre protocolaire » (R. Tournay) de « Dieu », est d'une interprétation difficile et même d'une lecture douteuse. D'aucuns traduisent : « Ton trône est divin », tandis que d'autres suggèrent des corrections. Quant aux *Ps* 18, 20, 21, 61, 101, ils ne dépassent guère une vision historique normale de la royauté. Si le *Ps* 101 mérite d'être appelé vraiment « un miroir du roi », on conviendra que l'idéal de la royauté s'y est notablement transformé et élevé.

Des trois psaumes à étudier de plus près, le *Ps* 2 offre le moins de problèmes de critique textuelle [53]. En voici d'ailleurs la teneur [54] :

1. Pourquoi les nations sont-elles en tumulte
Et pourquoi les peuples méditent-ils de vains projets [55] ?

53. Pour la bibliographie des travaux consacrés au *Ps* 2, cfr J. COPPENS, *Les études récentes sur le Psautier*, 53-54. — Rappelons : V. ZAPLETAL, *Der 2. Psalm*, dans *Bibl. Zeitschr.*, 12 (1914) 365-368. — S. LANDERSDORFER, *Eine sumerische Parallele zu Ps. 2*, *ibid.*, 16 (1924) 34-44. — A. SCHULZ, *Bemerkungen zu 2. Psalm*, dans *Theol. Glaube*, 23 (1931) 87-97. — G. E. CLOSEN, *Gedanken zur Textkritik von Ps. 2, 11 b - 12 a*, dans *Bibl.*, 21 (1940) 288-309. — R. KÖBERT, *Zur ursprünglichen Textform von Ps 2, 11. 12 a*, *ibid.*, 426-428. — G. VON RAD, *Erwägungen zu den Königspsalmen*, dans *ZAW*, 52 (1940-1941) 216-222. — H. H. ROWLEY, *The Text and the Structure of Psalm II*, dans *Journ. Theol. Stud.*, 42 (1941) 143-154. — A. KLEBER, *Ps 2, 9 in the Light of an Ancient Ceremony*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 5 (1943) 63-67. — G. VON RAD, *Das judäische Königsritual*, dans *Theol. Lit. Zeit.*, 72 (1947) 211-216. — A. ROBERT, *Considérations sur le messianisme du Ps. II*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 39 (1951-1952) 86-99. — R. PRESS, *Jahwe und sein Gesalbter zur Auslegung von Ps 2*, dans *Theol. Zeitschr.*, 13 (1957) 321-334. — G. H. JONES, *« The Decree of Yahweh ». Ps II, 7*, dans *Vet. Test.*, 15 (1965) 336-344.

54. Nous nous reportons au dernier commentaire du Psautier, celui de M. DAHOOD, *Psalms 1-50*, dans *The Anchor Bible*, New-York, 1966.

55. M. DAHOOD (*op. cit.*, p. 6-14) propose de traduire :
Why do the nations forgather
And the peoples number their troops ?
Pour les sens de *rāgaš*, il renvoie à *Ps* 4, 15 ; 64, 3 et estime que la signification proposée convient mieux que celle d'« être en tumulte » que l'on déduit du syriaque. Pour *hgh* = « number troops », il renvoie à *Krt* 90-91 :
ḫpṯ dbl spr,
ṯ nn dbl ḥg.

2. Les rois de la terre se dressent [56]
et les souverains conspirent ensemble
contre Yahvé et son Oint [57] :

3. « *Rompons leurs liens*
Et rejetons leurs chaînes [58] loin de nous ! »

4. Celui qui siège dans les cieux se rit,
Adonai [59] se moque d'eux [60].

5. Alors dans sa colère il leur parle [61],
Et en sa fureur les frappe d'épouvante.

6. « C'est moi qui ai sacré [62] mon roi,
sur Sion, ma montagne sainte. »

7. Je veux vous énoncer le décret [63] de Yahvé :
« Il m'a dit : Tu es mon fils,
Moi, aujourd'hui, je t'ai engendré.

8. Demande-moi, et je te donnerai [64]
les nations en héritage [65]
et en possession les confins de la terre.

9. Tu les briseras [66] avec un sceptre de fer,
comme un vase de potier tu les casseras. »

---

texte ougaritique qu'il traduit :

« serfs beyond number,
archers beyond counting ».

Enfin pour la version de *rîq* (forme participiale) = troops, il aligne *Gn* 14, 14.

56. Le *lammāh* du v. 1 affecterait aussi, — construction elliptique, — le verset 2.

57. Il n'y a pas de raison valable pour supprimer la mention de l'« Oint ».

58. La traduction plus courante « joug » se justifie d'après M. Dahood.

59. D'aucuns voudraient ici substituer Yahvé à Adonaï.

60. M. Dahood donne à la préposition *b* précédant la mention des cieux le sens de « *from* », « *à partir de* ». Cfr *op. cit.* : « The Enthroned laughs down from heaven ».

61. Pour le v. 5 a, M. Dahood suggère une traduction nouvelle : « Then he drives away their lieutenants in his ire ». Il s'agit d'introduire un verbe *dbr* II et de lire *'ayîl*, terme métaphorique, écrit défectivement et désignant les princes, ennemis de Yahvé et de son « oint ». Cette nouvelle leçon et cette traduction ne me paraissent pas s'imposer, surtout si l'on accepte pour le verset 6 une version selon laquelle Yahvé y prend la parole. Dans ces conditions, un *dbr*, parler, est en place au v. 5.

62. M. Dahood invite à lire *n°sūkōtî*, « I have been anointed » :

« But I have been anointed his king
upon Zion his holy mountain. »

Cette version est possible, mais celle qui est la plus reçue n'est pas à écarter.

63. Voir sur le « décret » G. H. Jones, « *The Decree of Yahweh* ». *Ps II, 7*, dans *Vet. Test.*, 15 (1965) 336-344. Pour cet auteur il s'agit du protocole qu'on lisait à l'avènement de chaque roi, protocole qui fixait le statut du monarque, ses droits et ses devoirs.

64. M. Dahood découvre au v. 8 *un terme hébreu rare et traduit* :

« Ask *wealth* of me and I will give it ».

65. « En patrimoine », selon M. Dahood. Cfr Fr. Horst, *Zwei Begriffe für Eigentum (Besitz) : nhlh und 'ḥwzh*, dans *Verbannung und Heimkehr. Festschrift für W. Rudolph*, Tubingue, 1961, 135-156.

66. Au lieu du verbe « broyer » la LXX a lu un autre terme hébreu *rā'āh* et traduit « faire paître » (cfr la Vulgate).

10. Et maintenant, rois, comprenez,
corrigez-vous, juges de la terre.

11. Servez Yahvé avec crainte
« Et baisez-le avec tremblement [67] »

12. de peur qu'Il ne s'irrite
et que vous ne périssiez en route [68],
car sa colère s'enflammera sans tarder.
Heureux tous ceux qui s'abritent en lui !

Il n'est pas facile de donner au psaume le *Sitz im Leben* qui lui convient. Toutefois ni les quelques aramaïsmes [69] ni le caractère prétendûment récent de son vocabulaire [70] ne nous invitent à reporter la composition du poème après l'exil. La présence d'un « oint » est supposée, et l'oint, dont il s'agit, ne peut être qu'un roi. Du point de vue qui nous occupe, soulignons surtout deux faits, d'abord la juxtaposition étroite de Yahvé et de son roi (v. 2), puis, au v. 7, la formule d'adoption [71].

---

67. Les versets 11 c - 12 a constituent la crux classique du *Ps* 2. Le texte massorétique lit : *wᵉgîlû birᵉᶜādāh naššeqû-bar*. On a essayé de le traduire sans lui apporter des corrections et cela de diverses façons : « baisez le fils » (*bar*, terme araméen), « baisez le sol » (Zapletal, Buttenwieser), « saluez le brillant » (H. Cazelles, *Nšqw br (Ps 2, 12)*, dans *Oriens Antiq.*, 3 [1964] 43-45), « *adorate pure* » (Symmaque, S. Jérôme), « baisez tendrement » (Aquila). — Comme toutes ces traductions sont peu satisfaisantes, on propose de corriger le texte. Ne retenons pas une correction que nous avons jadis suggérée : *w mšyḥw nššqw bw*. Une autre correction émise dans *De Messiaanse verwachting in het Psalmboek*, p. 29 : *wᵉlô birᵉᶜādāh naššᵉqû* (*br* provenant d'une dittographie erronée) est peut-être plus satisfaisante ; nous l'insérons dans notre version. Ailleurs le baiser, — donné aux dieux directement ou appliqué à la main, — est attesté comme l'expression d'un hommage rendu à la divinité : cfr *1 R* 19, 18 ; *Os* 12, 2 et *Jb* 31, 27. Le Psalmiste réclame ici pour Yahvé un hommage qu'ailleurs des fidèles sont censés rendre aux fausses divinités. La correction la plus reçue est celle proposée jadis par A. Bertholet : « Baisez ses pieds », *nššqw bᵉrglyw*. La correction à laquelle s'arrête J. Morgenstern : *Nšqw br*, dans *Jew. Quart. Rev.*, 32 (1942) 371-385 : *tnw lšmn kbd*, n'a guère été retenue. M. Dahood nous invite à lire : *wᵉgîlû birᵉᶜādāh nᵃšê qāber*, « and live in trembling, o mortal men ». Il donne à une racine *gl* le sens de vivre (cfr *Ps* 22, 9 ; 43, 4 ; *ZAW* 75 [1963] 308) et suppose une forme plurale peu attestée *našîm*. Le texte massorétique reste intact.

68. M. Dahood : « and your assembly perish ». L'auteur propose de donner à *dèrèk* un sens qui est, d'après lui, attesté ailleurs.

69. Sans compter qu'aujourd'hui on ne considère plus aussi facilement une forme aramaïsante comme l'indice d'une époque récente, les commentaires récents ne signalent plus tant d'aramaïsmes dans notre texte. Le terme *br* au v. 12 est incertain. H. J. Kraus indique encore au v. 9 *rᶜᶜ* à la place de l'hébreu *rṣṣ*. — Cfr M. Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im alttest. Hebräisch*, dans *Beihefte ZAW*, 96, Berlin, 1966.

70. A. Robert, *Considérations sur le messianisme du Ps. II*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 39 (1951-1952) 86-99. — Voir en sens contraire M. Dahood, *loc. cit.*

71. Cfr G. Cooke, *The Israelite King as Son of God*, dans *ZAW*, 73 (1961) 202-225.

Les affirmations du *Ps* 2 dépassent de loin ce que la prophétie de Nathan exprima touchant les relations qui existeraient à l'avenir entre Yahvé et le fils de David. En l'occurrence, Yahvé affirme non seulement qu'il se comportera en père à l'égard du monarque mais qu'il l'a engendré, sans doute au jour de son intronisation, comme son fils. Remarquons que le climat du psaume nous situe au plan de la monarchie judéenne et qu'il continue à envisager celle-ci d'un point de vue terrestre et national. Si Yahvé intervient dans le conflit qui oppose le roi de Sion aux peuples et monarques de la terre, c'est que lui-même a établi la monarchie judéenne et que dès lors il se doit d'intervenir dans la lutte et de prévenir une agression qui ruinerait ses desseins [72].

Le *Ps* 110 présente du point de vue de la conservation du texte des difficultés beaucoup plus notables, mais il ne nous introduit pas dans un climat différent [73]. Au contraire, la deuxième partie du poème, les vv. 5-7, accentuent le caractère terrestre du monarque et soulignent même avec crudité ses campagnes guerrières. Quant aux vv. 1-3, nous continuons à penser qu'une lecture textuelle y découvrant la mention de la génération divine du monarque, mérite de l'emporter.

---

72. On a rapproché le *Ps* 2 du *Ps* 48 (M. Dahood) et du *Ps* 83 (J. Morgenstern). — Voir aussi le Psaume 72 : cfr R. PAUTREL : *Le style de cour et le psaume LXXII*, dans *A la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin*, Le Puy, 1961, 157-163). — L'auteur défend l'unité du psaume (cfr A. CONDAMIN, *Un psaume messianique massacré par la critique rationaliste*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 7 [1917] 94-98 et *Poèmes de la Bible*, Paris, 1943, 151-155), son origine postexilique (cfr P. GRELOT, *Un parallèle babylonien d'Isaïe IX et du Ps. LXXII*, dans *Vet. Test.*, 7 [1957] 319-321) et le fait qu'il pourrait s'adresser à un roi étranger, à savoir perse (cfr *Ba* 1, 11 ; *Esd* 6, 10). — Pour la structure, cfr P. W. SKEHAN, *Strophic Structure in Ps LXXII (LXXI)*, dans *Biblica*, 41 (1959) 302-308.

73. Voir sur le *Ps* 110, J. COPPENS, *Le Psaume CIX (CX), v. 3*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 6 (1930) 291-292. — *Notes philologiques sur le texte hébreu de l'Ancien Testament.* II. *Le Psaume CIX (CX)*, dans *Le Muséon*, 44 (1931) 177-198. — *De torrente in via bibet (Psalm CX, 7)*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 20 (1943) 54-56. — *Le Psaume CX (CIX), verset 3. Le Psaume CX (CIX), verset 6 b, ibid.*, 23 (1947) 173-177. — *De messiaanse verwachting in het Psalmboek*, dans *Med. Kon. Vl. Acad. Wet. Lett. Sch. Kunsten*, XVII, 5, Bruxelles, 1955. — *La portée messianique du Psaume CX*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 32 (1956) 5-24. — *Le caractère sacré de la souveraineté en Israël, en particulier d'après le Psaume CX*, dans *Atti dell'VIII Congresso internazionale di Storia delle Religioni*, Florence, 1956, 267-268.

Parmi les nombreux articles consacrés au *Ps* 110, relevons les suivants : J. M. PFÄTTISCH, *Psalm 110 (109) bei Justinus*, dans *Bibl. Zeitschr.*, 8 (1910) 248-251. — C. VAN SANTE, *Le Psaume 110 (Vulg. 109)*, *ibid.*, 12 (1914) 22-28, 135-141, 238-250. — J. GÖTTSBERGER, *Psalm 110 (109) hebräisch und lateinisch mit textkritischem Apparat*, *ibid.*, 113-115. — L. DÜRR, *Psalm 110 im Lichte der neuen altorientalischen Forschung*, Munster-en-W., 1930. — Chr. HARTMANN, *Ein Akrostich in Psalm 110 (V 109)*, dans *Bibl. Zeitschr.*, 18 (1929) 32-34. — F. W. MAIER, *Ps 110, 1 (LXX, 109, 1) im Zusammenhang von 1 Kor 15, 24-26*, *ibid.*, 20 (1932) 139-156. — T. H. GASTER, *Psalm 110*, dans *Journ. Manchester Univ. Egypt. Orient. Society*, 21 (1937) 37-44. — J. SCHILDENBERGER, *Christus König und Priester*, dans *Bened. Monatsschr.*, 1938, 361-374. — H. L. JANSEN,

La lecture et l'exégèse proposées par exemple par R. Tournay [74] ou J. H. Stoebe [75] ne nous invitent pas à changer d'avis. Nous continuerons donc à lire l'*incipit* du psaume comme suit :

1. Oracle de Yahvé à mon Seigneur :
« Assieds-toi à ma droite
jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis
l'escabeau de tes pieds.
2. Le sceptre de ta puissance, Yahvé l'étendra de Sion.
Domine au milieu de tes ennemis !
3. A toi le principat au jour de ta naissance !
Sur les monts sacrés [76]
du sein de l'aurore comme la rosée
je t'ai engendré [77]. »

Den 110. Psalmen, dans *Sv. Teol. Kvart.* (Lund), 16 (1940) 263-276. — G. Widengren, *Psalm 110 och det sakrala kungadömet i Israel*, Uppsala, 1941. — R. Tournay, *Notes sur les Psaumes*, dans *Rev. Bibl.*, 52 (1945) 214-237. — Th. Vriezen, *Psalm 110*, dans *Vox theologica*, 15 (1944) 81-86. — E. R. Hardy, *The Date of Psalm 110*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 64 (1945) 385-390. — P. Nober, *« De torrente in via bibet ». Ps. 110, 7 a*, dans *Verbum Domini*, 26 (1948) 351-353. — J. de Savignac, *Essai d'interprétation du Psaume CX à l'aide de la littérature égyptienne*, dans *Oudt. Studiën*, 9 (1951) 107-135. — J. Gray, *Canaanite Kingship in Theory and Practice*, dans *Vet. Test.*, 2 (1952) 193-220. — H. Ringgren, *König und Messias*, dans *Zeitsch. Altt. Wiss.*, 64 (1952) 120-147. — H. G. Jefferson, *Is Psalm 110 Canaanite ?*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 73 (1954) 152-156. — E. Kissane, *The Interpretation of Psalm 110*, dans *Ir. Theol. Quart.*, 21 (1954) 103-114. — J. De Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, dans *Anal. Biblica*, 3, Rome, 1954. — A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, Cardiff, 1955. — A. Caquot, *Remarques sur le Psaume CX*, dans *Semitica*, 6 (1956) 33-52. — H. del Medico, *Melchisédech*, dans *Zeitschr. Altt. Wiss.*, nouv. sér. 28 (1957) 160-170. — J. de Savignac, *Théologie pharaonique et messianisme d'Israël*, dans *Vet. Test.*, 7 (1957) 82-90. — H. J. Stoebe, *Erwägungen zu Psalm 110 auf dem Hintergrund von 1. Sam. 21*, dans *Festschrift Baumgärtel*, 1959, 175-191. — R. Tournay, *Le psaume CX*, dans *Rev. Bibl.*, 67 (1960) 5-41. — M. Treves, *Two Acrostich Psalms*, dans *Vet. Test.*, 15 (1965) 81-90.

74. R. Tournay - R. Schwab, *Les Psaumes*, 2e éd., dans *La Sainte Bible*, Paris, 1955, p. 407-408.

75. H. J. Stoebe, *Erwägungen zu Psalm 110 auf dem Hintergrund von 1. Sam. 21*, dans *Festschrift F. Baumgärtel*, dans *Erlanger Forschungen*, sér. A, 10 (1959) 175-191.

76. On hésitera pour la traduction entre « sur les monts sacrés » (Symmaque, Jérôme, S. Mowinckel, A. Bentzen, J. de Savignac) ou « en vêtements sacrés » (R. Kittel, G. Widengren). A. Caquot, *« In splendoribus sanctorum »*, dans *Syria*, 33 (1956), 36-41, propose de traduire, en se basant sur l'ougaritique, « tu es revêtu de majesté sainte dès le sein (de la mère) ».

77. Il va sans dire que le psalmiste a démythisé l'imagerie à laquelle il a recours.

En acceptant la suggestion d'A. Caquot et en vocalisant *lk tl ỉ k°ṭal*, on peut encore modifier et peut-être rendre plus parfaite la version :

3. A toi le principat au jour de ta naissance.
Revêtu de sainte majesté
Pour moi comme l'aurore je t'ai engendré.

Pour la majesté qui brille sur un enfant élu dès la naissance, cfr *infra*, notes 88 et 89.

A. Caquot traduit *qdš* comme un adjectif. Si on y découvrait la mention du sanctuaire, il y aurait lieu de traduire : « Revêtu de la majesté du sanctuai-

Pour expliquer l'arrière-fonds mythologique, on a fait appel tantôt à des parallèles égyptiens [78], tantôt à des textes ougaritiques [79]. Sans vouloir exclure toute influence égyptienne, nous estimons que les rapprochements avec la littérature ougaritique l'emportent [80]. L'idéologie qui est à la base des versets 1-3 évoque celle du *Ps* 2. Elle dépasse toutefois ce poème à la suite d'une imagerie beaucoup plus riche et par ailleurs plus orientale dont elle enrobe la notion d'adoption.

En revanche, le v. 4 introduit une idée nouvelle qui est surprenante et sans parallèle dans l'Ancien Testament. Toutefois si l'on situe le psaume à une époque relativement ancienne et dans un milieu où le souvenir de Melchisédech, roi-prêtre de Jérusalem, était resté vivace, on comprend sans trop de peine que le psalmiste, désireux d'exalter la royauté davidique s'installant à Jérusalem, ait tenu à la proclamer comme n'étant pas inférieure à la monarchie qui l'avait précédée [81]. La mention « à la manière de Melchisédech » sert à la fois à conférer au roi un certain statut sacerdotal et à limiter ce statut par rapport au sacerdoce établi dans son royaume.

Avec le *Ps* 72 nous continuons à affronter un roi terrestre, mais en ce poème l'idéal du monarque s'est spiritualisé [82]. Ce n'est plus l'aspect de guerrier valeureux qui retient l'attention du poète, mais celui d'un monarque soucieux de régner avec justice, spécialement en faveur des pauvres, des indigents, des moins fortunés, bref de tous ceux qui sont le plus exposés à devenir les victimes des injustices sociales. P. Veugeleers, qui étudia le poème de près, a raison de le rapporter, tout comme les *Ps* 2 et 110, au monarque historique et non pas au Messie au sens strict du mot.

Notons comme éléments nouveaux la vision d'une ère de prospérité matérielle inouïe [83] et celle d'une médiation royale dans la transmission de la *b'rākāh* à toutes les familles de la terre [84]. On soupçonne

---

re », et cette version introduirait le v. 4, c'est-à-dire la mention du sacerdoce du roi.

H. H. Rowley (*Melchizedek and David*, dans *Vet. Test.*, 17 [1967] 485) continue à croire que le v. 4 s'adresse non à David mais à Zadoc.

Dans une importante monographie intitulée : *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, dans *Suppl. Vet. Test.*, 8, Leyde, 1961, K.-H. Bernhardt estime qu'on ne retrouve pas dans le Psautier les prétendus éléments avec lesquels pas mal d'auteurs prétendent reconstituer un *pattern* royal commun à tout l'Orient ancien. — R. de Langhe dans S. H. Hooke, *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958, était du même avis.

78. Cfr les vues de J. de Savignac, *art. cit., supra*, note 73.

79. Cfr les vues de H. G. Jefferson, *art. cit., supra*, note 73.

80. Cfr nos études sur le *Ps.* 110, *art. cit., supra*, note 73.

81. Cfr H. H. Rowley, *Melchizedek and Zadok*, dans *Festschrift Bertholet*, 461-472, Tubingue, 1950. Cfr *supra*, note 77.

82. Cfr, pour l'analyse du Psaume et la bibliographie, P. Veugeleers, *Le Psaume LXXII poème messianique ?*, dans *Eph. Theol. Lov.*, 41 (1965) 317-343. Cfr *supra*, note 72.

83. *Ps* 72, 16.

84. *Ps* 72, 17.

que le psalmiste concentre sur le monarque idéal les promesses faites aux patriarches quant à leur rôle et à celui de leur descendance dans la bénédiction des nations [85].

Voici, dans la version de P. Veugeleers, la teneur de ce riche poème royal :

1. Elohim, donne au roi tes jugements,
   Et ta justice au fils du roi.
2. Qu'il juge ton peuple en droiture,
   Et tes pauvres selon le droit.
3. Les montagnes apporteront la paix au peuple,
   Et les collines la justice.
4. Il fera droit aux opprimés du peuple,
   il sauvera les fils des indigents,
   il écrasera l'oppresseur.
5. Et ils te craindront tant que durera le soleil
   et que subsistera la lune, de génération en génération.
6. Il descendra comme la pluie sur le regain,
   comme les ondées irriguant la terre.
7. En ses jours, fleurira le juste,
   et une grande paix jusqu'à l'extinction de la lune.
8. Et il dominera de la mer jusqu'à la mer
   et du Fleuve aux confins de la terre.
9. Devant lui les puissants fléchiront le genou,
   et ses ennemis lécheront la poussière.
10. Les rois de Tarsis et des îles paieront tribut,
    les rois de Sheba et de Seba apporteront redevance,
11. et tous les rois se prosterneront devant lui,
    toutes les nations le serviront.
12. Oui, il délivrera l'indigent qui crie,
    et l'opprimé que nul n'assiste.
13. Il s'apitoiera sur le vagabond et l'indigent,
    et sauvera les âmes des indigents.
14. De l'oppression et de la violence il rachètera leur âme,
    et leur sang sera précieux à ses yeux ;
15. et leur vie le sera pour lui plus que l'or de Sheba.
    Et ils prieront pour lui constamment,
    et ils le béniront tous les jours.
16. Qu'il y ait accroissement de blé dans le pays !
    Qu'il ondule sur le sommet des montagnes !
    Que fructifient et que fleurissent sur le Liban
    ses tiges comme l'herbe de la terre !
17. Que son nom subsiste à jamais !
    Que son nom se perpétue tant que dure le soleil !
    Et tous les peuples se béniront en lui,
    Le proclamant bienheureux.

85. Cfr J. COPPENS, *Le prémessianisme vétérotestamentaire*, dans *Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament, Recherches Bibliques*, VIII, Bruges-Paris, 1966, 153-180.

Aucun des trois psaumes analysés ne nous met donc en présence du Roi-messie, mais tous les trois nous montrent comment la dynastie davidique, solidement établie par l'oracle de Nathan sur le mont Sion en la cité de Jérusalem [86], a été de plus en plus glorifiée et comment les espoirs grandioses d'Israël en son avenir se sont fermement rattachés à elle. Ce n'est pas encore le messianisme strict mais nous rencontrons un terreau où l'espérance messianique a pu germer et se développer.

Les quelques versets déjà allégués du *Ps* 45 confirment le prestige dont les traditions israélites entourèrent le monarque judéen. Ainsi que nous l'avons déjà noté, le verset 7 a est le plus expressif, du moins si l'on garde la version littérale : « Ton trône, ô Dieu, est pour toujours et à jamais ». Le monarque serait donc apostrophé comme un « élohîm ».

Une telle manière de parler ne paraît pas impossible [87]. Th. H. Gaster a même prétendu déceler au v. 2 des traces d'allusions à une majesté royale impartie divinement au monarque dès sa naissance [88], à la manière, pourrions-nous dire, de la gloire attribuée par l'*Apocryphon Geneseos* de Qumrân à Noé lors de sa venue au monde (*Gen. Apocr.*, II, 1). La conjecture est faiblement établie [89]. Insistons plutôt sur deux aspects du monarque déjà relevés au *Ps* 72 : d'une part il est béni par Dieu à tout jamais (v. 3) et, d'autre part (v. 5), il ne guerroyera plus que pour la fidélité (*'èmèt*), la mansuétude (*'anwāh*) et la justice (*ṣèdèq*). Ajoutons que c'est encore à la vision de la mission judiciaire du monarque que s'arrête le v. 5 b du *Ps* 122, un poème qui se réfère aux davidides en chantant les gloires de Jérusalem [90].

---

86. Sur les traditions concernant Sion, G. WANKE, *Die Zionstheologie der Korachiten*, Berlin, 1966.

87. R. TOURNAY - R. SCHWAB, *op. cit.*, renvoie à *Ex* 4, 16 ; 7, 1 ; 22, 6 ; *Is* 9, 1 ; *Ps* 82, 6 ; *Za* 12, 8. Tous ces renvois ne sont pas également éclairants.

88. Th. H. GASTER, *Psalm 45*, dans *Journ. Bibl. Lit.*, 74 (1955) 239-251, surtout p. 240-241, avec références à des prétendus parallèles gréco-romains.

89. Sur la Genèse apocryphe de Qumrân lire J. A. FITZMEYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave I. A Commentary*, dans *Biblica et Orientalia*, 18, Rome, 1966.

90. Cfr A. BENTZEN, *Fortolkning til de gammeltestamentlige Salmer*, Copenhague, 1940, p. 618. — R. TOURNAY - R. SCHWAB, *op. cit.*, p. 449. — H. J. KRAUS, *op. cit.*, p. 838-842. — Alors que pour le *Ps* 122 Bentzen songe avec d'autres auteurs à la réforme deutéronomique comme *terminus a quo*, H. J. Kraus estime à la lumière de l'histoire de l'amphictyonie telle que M. Noth l'a reconstituée, que Jérusalem fut déjà envisagée comme lieu de rencontre des tribus à partir de David.

Déjà en 1875 A. KUENEN, *De profeten en de profetie onder Israël. Historisch-dogmatische studie*, t. II, Leyde, 1875, notait (p. 254) qu'aussi bien F. DELITZSCH que J. H. KURTZ, *Zur Theologie der Psalmen*, Dorpat, 1865, ne retenaient plus qu'un seul psaume, à savoir le *Ps* 110 comme directement messianique. Tous les autres psaumes célébrant les gloires du souverain : 2, 45, 72, étaient censés se rapporter à un roi historique (p. 254). Le verset qui ferait songer le plus à un

Concluons. Par les relectures de la prophétie de Nathan (*Ps* 132 et 89) et par l'exaltation poétique du monarque, le Psautier s'inspira des promesses faites à David lors de l'épisode dont *2 S* 7 conserva le souvenir. Nous avons pu constater que, dans le portrait du roi, les *Ps* 72 et 45 magnifient surtout son rôle de justicier, tandis que les *Ps* 2, 110 et en partie 45 insistent plutôt sur l'étroite union entre Yahvé et son lieutenant. Que ces idées nouvelles aient pris naissance et qu'elles se soient imposées sous l'influence du kérygme prophétique, rien ne l'exclut et divers indices portent à le croire. Toutefois l'influence prophétique ne paraît pas avoir introduit dans le Psautier ce que nous avons déjà appelé l'image prophétique du roi de l'avenir. Mais si cette image ne se profile pas en clair dans le Psautier, elle a pu accompagner implicitement l'exaltation poétique de la royauté dans une mesure que la critique littéraire n'est malheureusement pas à même de préciser.

CONCLUSIONS

Si nous essayons de dégager de l'ensemble des textes étudiés l'image du roi et de la dynastie, leur rôle apparaît avec une remarquable netteté. Et d'abord quant à la personne de David lui-même, il nous est présenté comme l'élu [91], le serviteur-vassal [92], l'oint [93], l'allié [94], le privilégié [95] et le béni [96] de Yahvé. Tout cela, il l'est pour accomplir l'œuvre de Yahvé, car il est « oint pour Yahvé » [97]. Son œuvre con-

---

roi-messie est le v. 7 du *Ps* 45, mais, selon Kuenen, le texte est corrompu. Il en propose une correction que l'on retrouve aussi à peu près chez T. H. Gaster, *art. cit.*, 250.

Tout en contestant que les *Ps* 2, 110, 72 puissent être interprétés comme messianiques, A. Kuenen (*op. cit.*, t. II, p. 248) concédait qu'ils s'ouvraient à une relecture qui devait y découvrir le Messie.

A côté des études sur le messianisme des Psaumes citées plus haut, note 26, indiquons encore les suivantes : L. Desnoyers, *Le messianisme dans les Psaumes*, dans *Les Psaumes. Traduction rythmée d'après l'hébreu*, 45-49, Paris, 1935. — R. Arconada, *La escatología messianica en los Salmos ante dos objeciones*, dans *Biblica*, 17 (1936), 202-229, 294-326, 461-478. — A. Bentzen, *Det sakrale Kongedömmet. Bemaerkningar i e löbende diskussion om de gammeltestamentlige salmer*, Copenhague, 1941. — A. Colunga, *El mesianismo en los salmos regios*, dans *Stud. Anselm.*, 27-28, Rome, 1951, 208-230.

91. Cfr S. Amsler, *David, roi et messie*, dans *Cahiers théologiques*, 49, Neuchâtel, 1963, 73. — Le verbe *bāḥar* apparaît 18 fois à propos de David : *1 S* 16, 8 ss (ter) ; *2 S* 6, 21 ; 16, 18 ; *1 R* 8, 16 ; 11, 34 ; *Ag* 2, 23 ; *Ps* 78, 68. 70 ; 89, 4. 20 ; *1 Ch* 28, 4 ss (quater) ; *2 Ch* 6, 5 s. (bis).

92. Il s'agit surtout du terme *ʿèbèd* : cfr E. Lipinski, *op. cit.*, 29-30.

93. S. Amsler, *op. cit.*, 75, n. 1.

94. *Ibid.*, 76, n. 1.

95. Celui qui est détenteur de la faveur divine *(ḥèsèd)* : *ibid.*, 76.

96. *2 S* 7, 29.

97. S. Amsler, *op. cit.*, 75, note 1.

sistera à protéger et développer le culte de son Seigneur [98], à procurer au peuple la sécurité [99] et la justice [100]. Certains de ces traits, qui font le portrait de David, ont servi antérieurement à caractériser le peuple d'Israël dans son ensemble. « Avant David, note S. Amsler, c'est Israël qui est le partenaire de l'alliance ; et tout autant que lui, c'est Israël qui est l'élu, le fils, le serviteur de Yahweh. Dans la réflexion théologique d'Israël, le trait de l'alliance a d'abord appartenu au peuple et a passé sur David. Suivant un chemin inverse, le trait de l'élection paraît avoir son origine dans la théologie royale et avoir été transposé sur l'ensemble du peuple [101] ».

Les glorieux privilèges du roi David n'ont pas été envisagés comme des dons personnels. Dans l'image idéale qu'ils ont tracée du monarque, les Psalmistes les ont repris et même amplifiés pour tout roi appelé à prolonger la dynastie. Rappelons comment les *Ps* 89 et 132 maintiennent intacte la valeur de l'oracle de Nathan et surtout comment les *Ps* 2, 110, 72 accentuent l'association du roi avec Yahvé [102], sa filiation divine [103], son rôle de serviteur de la religion [104] et sa mission de justicier [105].

Cette image déjà fortement idéalisée du monarque, les prophètes la reprendront. Il apparaîtra qu'ils l'amplifient considérablement et qu'ils l'appliquent beaucoup moins à la dynastie envisagée dans son ensemble, dans une perspective d'avenir à valoir pour chaque davidide sans distinction, qu'à la personnalité d'un roi idéal particulier, dont ils situent la venue dans un cadre tendant à devenir eschatologique. Ainsi le messianisme royal dynastique cédera peu à peu la place à un messianisme royal de style nouveau qui portera en ordre principal ses regards sur un prince d'un avenir plus ou moins lointain.

(à suivre)

Louvain J. COPPENS
Collège du Pape Adrien VI
Place de l'Université 3

98. Cette idée sera surtout soulignée par le Chroniste : *1 Ch* 17, 14. Cfr les préoccupations de David touchant l'arche et la construction d'un temple.
99. *2 S* 7, 10.
100. Cfr le *Ps* 72.
101. S. AMSLER, *op. cit.*, p. 77. — Sur les rapports de David avec Israël, cfr M. NOTH, *David und Israel in II Samuel, 7*, dans *Mélanges Robert*, Paris, s. d., 122-130.
102. *Ps* 2, 2 ; 110, 1.
103. *Ps* 2, 7 ; 110, 3.
104. *Ps* 110, 4.
105. *Ps* 72, 1. 4. 13-14.
Rappelons que dans *La titulature du roi David* (*Mélanges Robert*, Paris, s. d. [1956], 131-136), H. CAZELLES, expliquant les « dernières paroles de David », essaya d'y découvrir la titulature du monarque : « David, fils d'Ishaï, l'homme fort qu'a suscité Elyôn, l'oint du Dieu de Jacob, le favori du guerrier d'Israël ». « Cela fait une titulature de quatre ou cinq noms, comme pour l'Emmanuel d'*Is* 9, 5, comme pour le Pharaon d'Egypte. » Cfr *ibid.*, 136.