



HAL
open science

Isaïe, précurseur des tria munera ?

Cyprien Comte

► **To cite this version:**

Cyprien Comte. Isaïe, précurseur des tria munera?. Claire Leuridan; François Daguet. Prêtres, prophètes et rois dans l'Église. Triplex munus, Éditions du Cerf, pp.11-35, A paraître, Patrimoines. hal-04838494

HAL Id: hal-04838494

<https://hal.science/hal-04838494v1>

Submitted on 12 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

FRANÇOIS DAGUET

CLAIRE LEURIDAN

(dir.)

PRÊTRES, PROPHÈTES ET ROIS
DANS L'ÉGLISE

Triplex munus

p. 11-35

Isaïe, précurseur des *tria munera* ?

Les liturgies chrétiennes donnent à entendre nombre d'oracles isaïens, en particulier lors de temps privilégiés¹. La nuit de la Nativité ne fait-elle pas résonner l'antienne *Un enfant nous est né, Puer natus est nobis* (Is 9, 5²) ? Si, aux débuts de la royauté en Israël, l'accession à la condition royale se dit en termes d'onction d'huile et de saisissement par l'Esprit divin, comme dans le cas de Saül (1 S 9, 16 ; 10, 1. 6. 10) ainsi que de David (1 S 16, 1. 12-13), que dire, dans la Bible hébraïque, des autres caractéristiques royales, sacerdotales et prophétiques ? Ce triple thème n'est pas étranger au corpus isaïen, ici représenté par trois textes évoquant chacun une figure masculine individuelle ou collective, que la tradition juive et chrétienne a volontiers identifiée avec le « sauveur du peuple juif [attendu] pour la fin des temps³ ».

Le théologien catholique se pose légitimement cette question : comment le *triplex Isaias* peut-il contribuer à une théologie du *triplex munus* ? Un parcours à travers quelques textes célèbres du livre d'Isaïe éclaire typologiquement la mission du Christ et de ceux configurés à lui par le baptême. Un premier texte, Is 52, 13 – 53, 12, permet de tenter d'identifier une figure sacerdotale dans le livre d'Isaïe. La deuxième étape de notre propos porte sur le début du chapitre 61 où un messenger divin revêtu de caractéristiques prophétiques décrit, à la première personne, sa mission sous l'impulsion de l'Esprit de YHWH. Enfin, troisièmement, le chapitre 9, première lecture de la messe de la nuit de Noël, égrène quatre titres conférés à l'enfant [qui] *nous est né* (Is 9, 5) et qui est destiné à régner. La présente étude pose ainsi quelques jalons quant à ce que ces oracles isaïens annoncent ou non en fait des trois fonctions christiques et baptismales mais aussi au sujet de leur éventuelle réunion dans les mêmes personnes.

Is 53, 10 : Un prêtre qui s'offre en sacrifice ?

Le poème appelé couramment quatrième chant ou oracle du Serviteur commence en Is 52, 13 et se termine en 53, 12. Entre une introduction et une conclusion divines qui en synthétisent le sens et annoncent le succès du mystérieux personnage appelé par YHWH *mon Serviteur* (52, 13⁴ ; 53, 11), le texte décrit le destin souffrant, la mort et l'exaltation de cet homme. Son parcours biographique qui se déroule sous les yeux d'un groupe anonyme de spectateurs est celui d'un homme marqué par la souffrance et dont ledit groupe confesse avoir compris *a posteriori* que c'étaient leurs souffrances qu'il portait, les conséquences de leurs

¹ Conférence au colloque théologique *Triples munus. Prêtres, prophètes et rois dans la vie de l'Église*, tenu à l'Institut catholique de Toulouse les 18-19 janvier 2024.

² De même, les premières lectures de la Semaine sainte donnent à entendre Is 61 (messe chismale) et Is 52, 13 – 53, 12 (Vendredi saint, office de la Passion).

³ David HAMIDOVIĆ, « La diversité des attentes messianiques dans le judaïsme palestinien », dans D. HAMIDOVIĆ, Xavier LEVIEILS, Christophe MÉZANGE, avec Apolline THROMAS (dir.), *Encyclopédie des Messianismes Juifs dans l'Antiquité*, Leuven, Peeters, coll. « Biblical Tools and Studies » 33, 2017, p. 205-286, ici 205.

⁴ Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66. Translation and Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, coll. « Eerdmans Critical Commentary », 2012, p. 399.

fautes et non pas des siennes (p. ex. 53, 5). À la fin du texte prononcé par ce groupe qui assiste à la scène (53, 1-11a), aux v. 10 et 12 se trouvent les mots qui intéressent notre étude. Le lecteur ne doit pas oublier que le triomphe à venir du Serviteur est annoncé comme une certitude : même si ce succès est très peu présent dans le discours collectif situé au centre de ce poème, sa survie apparaît discrètement dès le v. 10, immédiatement après la mention du sacrifice d'expiation. La traduction littérale que nous employons, ici et pour nos deux autres textes, est presque identique à celle publiée par Yvan Maréchal dans son commentaire sur le livre d'Isaïe⁵.

Et YHWH s'est plu à son broyé, qu'il avait rendu malade.

Si elle fait un sacrifice d'expiation, sa personne,

il verra une descendance, il prolongera ses jours ;

et le plaisir de YHWH par sa main, se réalisera.

[...] et lui, le péché de beaucoup, il porta

et pour leurs révoltes, il s'interposa. (Is 53, 10. 12)

Une question textuelle

Les textes prophétiques, en particulier ceux à caractère poétique, sont souvent difficiles, ainsi qu'en témoignent les versions. Is 53, 10 contient une *crux* exégétique⁶ en raison notamment de l'identité de forme entre deux verbes conjugués au *yiqtol* : *tasîm* peut être à la deuxième personne du singulier, masculin, ou à la troisième personne du singulier, féminin.

En conservant la troisième personne, on peut lire *Si sa nêfesh fait un sacrifice d'expiation*. Ici, *son âme* ou *sa personne* (*sa nêfesh*) est à la fois « ce qui offre et ce qui est offert⁷. » En outre, une variante présente dans un manuscrit de Qoumrân⁸ et corroborée par la Peshitta permet de lire le verbe au passif : *si son âme est offerte*, laissant ouverte la question de l'agent – peut-être divin.

Avec Pierre-Émile Bonnard⁹, il est également possible de lire dans le texte massorétique une adresse à la deuxième personne du singulier : *Seigneur* [glose du traducteur] *si Tu fais de sa personne [...]*, que l'exégète lyonnais lit comme une supplication : *Daigne faire de sa personne un sacrifice d'expiation*. Pour lui, seule l'infinie miséricorde divine est capable de transformer le don d'une existence opprimée et supprimée dans « le plus beau des sacrifices d'expiation¹⁰ ».

⁵ Yvan MARÉCHAL, *Le livre d'Isaïe ou l'expérience du salut*, Paris, Parole et Silence, coll. « Collège des Bernardins. Essai » 13, 2011.

⁶ Marta GARCÍA FERNÁNDEZ, « *Consolad, consolad a mi pueblo* ». *El tema de la consolación en Deuteroseaias*, Rome, Gregorian and Biblical Press, coll. « *Analecta biblica* » 181, 2010, p. 262-263. Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, New York, Doubleday, coll. « *The Anchor Bible* » 19A, 2002, p. 354, y voit même « le désespoir de l'exégète ».

⁷ Dominique BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, t. II : *Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Fribourg, Éditions universitaires, coll. « *Orbis Biblicus et Orientalis* » 50/2, 1986, p. 403.

⁸ 4QIs^d n'a pas la voyelle ם mais seulement les trois consonnes םשן, que des exégètes ont proposé de lire au passif, voir *ibid.*, p. 402-403. Il peut aussi s'agir d'une graphie défective de םשן. Cette dernière forme est celle lue par les Massorètes qui ont pu ajouter la mère de lecture ; mais elle peut aussi correspondre à une leçon plus ancienne qu'un copiste a abrégée en introduisant une ambiguïté.

⁹ Pierre-Émile BONNARD, *Le Second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66*, Paris, Gabalda, coll. « *Études bibliques* », 1972, p. 276-277.

¹⁰ *Ibid.*, p. 277.

Même pour qui se tient comme nous au texte reçu par la tradition juive¹¹ – que dans la *Bible hébraïque de Stuttgart*, D. Winton Thomas propose de modifier –, on doit admettre la polyphonie de l'interprétation. On pourra convenir qu'« en sa mort [le Serviteur] offre le sacrifice de réparation du crime même qui est perpétré contre lui¹² » ; mais selon le manuscrit choisi et la façon dont on le lit, le rôle de la victime dans cette offrande est plus ou moins actif.

Offrir un sacrifice d'expiation : un rôle liturgique, sacerdotal ?

Cette péricope où la souffrance est très présente constitue une attestation de « la substitution injuste d'un innocent à des êtres coupables¹³ ». Parmi les Chants du Serviteur, ce qui rend unique cette péricope est « l'idée de souffrir pour un autre¹⁴ ». Adrian Schenker explique le mécanisme inouï par lequel ce Serviteur prend sur lui le châtement en offrant sa vie comme un sacrifice. Si Yvan Maréchal souligne combien cette conception est rare dans la Bible, Shalom Paul donne plusieurs exemples – surtout dans le Pentateuque – du report sur certains du péché des autres, entre autres la consigne d'empaler les chefs du peuple, donnée par YHWH à Moïse pour détourner d'Israël sa colère (Nb 25, 4). Le bouc émissaire (Lv 16, 22) est aussi mentionné par le même exégète israélien¹⁵.

Comment définir le *sacrifice d'expiation* (*'asham*) dont il est question en Is 53, 10 ? Il s'agit de sa seule occurrence dans l'ensemble du livre d'Isaïe¹⁶. Après différentes considérations sur les *sacrifices pour le péché* (Lv 5, 1-13), les consignes de Lv 5, 14-26 concernent ce *'asham* qui permet aux Israélites « d'obtenir le pardon pour le détournement d'un bien sacré réservé à Dieu¹⁷ ». Ce type de « faute, en principe involontaire¹⁸ », pourra être pardonné grâce à la restitution du bien détourné ainsi qu'une majoration de sa valeur et l'ajout du *'asham*, sacrifice d'un bœuf fourni par le fautif. Ce rite accompli par le ministère d'un prêtre (Lv 5, 16. 18 [2x]. 25. 26) est illustré par Schenker au moyen d'un épisode narratif rapporté en 1 S 6, 1-12¹⁹, où

¹¹ Sur les variantes textuelles, voir D. BARTHÉLEMY, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*, t. II, p. 403.

¹² Anne-Marie PELLETIER, *Le livre d'Isaïe. Ou l'histoire au prisme de la prophétie*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lire la Bible » 151, 2008, p. 133.

¹³ Y. MARÉCHAL, *Le livre d'Isaïe*, p. 303, qui se réfère largement à Adrian SCHENKER, *Douceur de Dieu et violence des hommes. Le quatrième chant du serviteur de Dieu et le Nouveau Testament* (2001), traduit par Ph. Hugo et B. Rigo, Bruxelles, Lumen Vitae, coll. « Connaître la Bible » 29, 2002. Les p. 39-45 traitent d'Is 53, 10.

¹⁴ Sh. PAUL, *Isaiah 40-66*, p. 398.

¹⁵ *Ibid.*, p. 398-399.

¹⁶ Ce substantif אָשָׁם (*'asham*) qui signifie soit *péché*, soit *sacrifice/rite d'expiation pour le péché* se trouve quarante-six fois dans la Bible, dont vingt-sept dans Lv et pour mémoire une seule dans Is (53, 10), voir Roland DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, t. II : *Institutions militaires, institutions religieuses* (1960), Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 298-299, 309-310. Il est relativement rare dans la littérature prophétique : Is 53, 10 ; Jr 51, 5 ; Ez 40, 39 ; 42, 13 ; 44, 29 ; 46, 20. À titre de comparaison, les autres substantifs les plus fréquents désignant les sacrifices culturels sont les suivants : *holocauste* (עֹלָה, *'olah*) apparaît quatre fois dans Is (1, 11 ; 40, 16 ; 43, 23 ; 56, 7), *sacrifice pour le péché* (חַטָּאת, *khata'a*) aucune – quoique le même mot y ait le sens de *péché* à douze reprises –, *oblation* (מִנְחָה, *minkha*) huit fois au sens culturel (1, 13 ; 19, 21 ; 43, 23 ; 57, 6 ; 66, 3. 20 [2x]), *sacrifice* (זֶבַח, *zèvakh*) sept fois (1, 11 ; 19, 21 ; 34, 6 ; 43, 23-24 ; 56, 7 ; 57, 7).

¹⁷ Y. MARÉCHAL, *Le livre d'Isaïe*, p. 312.

¹⁸ André ROBERT, *Notes sur les poèmes du Serviteur. Extrait d'un cours sur l'idée de Médiation dans l'Ancien Testament*, Paris, Institut catholique de Paris, [s. d.], p. 8.

¹⁹ Cette référence est déjà présente dans le commentaire de Rashi, *La Bible de Rachi*, t. III : *Les prophètes 2/2. Névhim. Isaïe. Yécha'ya*, Paris, Éd. du Cerf, 2022, p. 313, note 2137, également cité ici : *Le*

les Philistins, sans avoir accès à la liturgie israélite, peuvent toutefois apporter des « offrandes votives [également appelées *'asham*] en compensation de la faute » qu'ils ont commise²⁰.

Lv 14, 12 cite le même sacrifice *'asham* comportant notamment l'offrande d'un agneau, dans le cadre des rites pour la purification d'un lépreux ou plutôt d'un homme frappé de maladie de peau. S'ajoute à cette référence une prescription de dédommagement pour une relation sexuelle illicite qui coûte au coupable l'offrande d'un bœuf, lequel fera l'objet d'un rite d'expiation accompli par le prêtre (Lv 19, 21-22). Le livre du Lévitique insiste sur le rôle du prêtre (*kohèn*) dans l'offrande des sacrifices, dont celui-ci²¹. Il faut aussi relever que la formulation qui nous intéresse « ne correspond pas à la terminologie liturgique du sacrifice²² », même si la relation avec YHWH étant l'objet de ce type d'offrande, on ne peut dissocier cette dernière du contexte liturgique.

Bref, l'omniprésence du prêtre dans le contexte des offrandes sacrificielles et notamment du *'asham* conduit à poser la question de l'identification du Serviteur *avec le prêtre* qui sacrifie, même s'il est simultanément la victime offerte. Il ressort de notre étude que ce texte (Is 52, 13 – 53, 12) n'attribue pas explicitement de rôle sacerdotal au protagoniste de cet épisode mais suppose simplement une certaine compatibilité entre les deux rôles. La possibilité de ce lien s'inscrit dans Is 40-66, partie plutôt favorable au culte, ou en tout cas moins sévère que les vitupérations présentes en Is 1. En outre, le fait que le Serviteur soit explicitement présenté comme celui qui accomplit la volonté divine (v. 10) ne permet pas de conclure. Il est malaisé d'aller plus avant dans l'hypothèse identifiant ici le Serviteur avec un prêtre.

Une offrande qui plaît à YHWH : le sacrifice d'un être humain

Il est extrêmement surprenant que l'offrande *'asham* d'Is 53, 10 porte sur une vie humaine – le fait est unique dans la Bible hébraïque –, mais cela renforce la comparaison du Serviteur avec une brebis tondue et avec un mouton conduit à l'abattoir (53, 7). La mort ignominieuse de cet homme ne lève pas le mystère qui plane sur sa personne, *něfesh*, terme repris trois fois avec au moins deux acceptions différentes aux v. 10-12. Comment cet homme mis à mort peut-il avoir une descendance et une vie allongée ? Le texte se contente de l'affirmer sans répondre à cette question²³. De plus, le *hapax* isaïen qu'est l'usage du substantif *'asham* suggère, s'il en était besoin, que son chemin d'humiliation et de glorification traversé *pour un* « nous » a quelque chose d'unique.

La mention du *plaisir* (racine *kbpt*²⁴) divin en 53, 10 (deux fois) nécessite une clarification. En particulier, comment YHWH se plairait-il à broyer quelqu'un, comme le traduit par exemple la *Bible de Jérusalem* ? « Dieu ne se réjouit pas de la mort du serviteur, mais sa volonté

Serviteur souffrant (Isaïe 53), dans *Supplément aux Cahiers Évangile* 97, 1996, p. 59. L'ensemble de ce dernier dossier offre un panorama des relectures juives et chrétiennes du quatrième cantique.

²⁰ A. SCHENKER, *Douceur de Dieu et violence des hommes*, p. 41.

²¹ Le *כֹּהֵן* (*kohèn*) est mentionné 196 fois dans le livre du Lévitique, notamment dans Lv 5, 14-26 (cinq fois), Lv 14 (huit fois) et Lv 19, 22 (seule occurrence du chapitre 19).

²² A. SCHENKER, *Douceur de Dieu et violence des hommes*, p. 44.

²³ J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, p. 255.

²⁴ Maréchal traduit littéralement : *YHWH s'est plu [...] et le plaisir de YHWH*, là où la *Bible de Jérusalem* traduit par *YHWH a voulu [...] la volonté de YHWH* (nous remplaçons *Yahvé* par *YHWH* en attendant la prochaine édition de la *Bible de Jérusalem* qui devrait opter pour *le SEIGNEUR*).

de salut devait passer par sa mort, à cause de la méchanceté des hommes²⁵. » Ce *plaisir* divin est « un des termes consacrés pour l'acceptation d'un sacrifice²⁶ », même si, nous l'avons écrit ci-dessus, il diffère du vocabulaire liturgique habituel signifiant qu'une offrande est agréée (ce qui est souvent exprimé au moyen des mots issus de la racine *rsb*²⁷) par YHWH.

À la suite des arguments luthériens sur la justification, l'exégèse protestante insiste sur le primat de la grâce, fuyant avec raison toute lecture où l'offrande de quoi que ce soit – en particulier celle de la vie du Serviteur en Is 53 – puisse sembler « acheter le pardon en satisfaisant la soif divine de sang²⁸ », interprétation effectivement problématique.

L'intercession du Serviteur (v. 12)

Is 53, 12 se conclut par cette affirmation : *pour leurs révoltes il s'interpose*, qui a aussi été traduite en termes d'intercession : *il intercédait pour les criminels* (*Bible de Jérusalem*). Cette interposition doit-elle être considérée comme appartenant au rôle prophétique ou plutôt sacerdotal ? L'enquête lexicale sur ce verbe *pg*²⁹ ne permet pas de trancher : certains de ses usages au *qal* concernent l'activité de Jérémie qui se voit interdire l'intercession (Jr 7, 16, verset qui a deux autres verbes en commun avec notre péricope) ; ailleurs, d'autres prophètes y sont invités (Jr 27, 18) ; mais plus tôt, Abraham demande également aux fils de Heth de se faire ses intermédiaires auprès du propriétaire de la grotte de Makpéla (Gn 23, 8). Le *hifil*, rare, employé ici en Is 53, 12, concerne également l'intervention de notables auprès du roi Joiaqim (Jr 36, 25) et a le sens un peu différent de *faire retomber sur* le Serviteur en Is 53, 6. Certes, c'est le prophète lui-même qui dit avoir *supplié* YHWH en Jr 15, 11, tandis qu'en Is 59, 16 ne se trouve personne pour intercéder. Dans cette même perspective, la forme négative permet de signifier que YHWH ne se laissera pas fléchir puisqu'il a décidé de se venger (Is 47, 3³⁰).

Cette péricope est tellement connue et citée dans les textes chrétiens³¹, ses enjeux théologiques et existentiels sont si importants qu'il n'est pas étonnant qu'une dimension polémique se soit mêlée à l'interprétation du poème. L'enquête mérite d'être davantage approfondie par qui ne craint pas d'être noyé sous le poids des études, mais qu'il suffise de noter qu'Évode BEAUCAMP³² situe avec insistance l'intercession du Serviteur (v. 12) dans la ligne prophétique. Prenant le contrepied des théologies passées de la Rédemption, il refuse que la péricope soit lue comme exprimant une illusoire « satisfaction viciaire » qui repose, selon lui, sur une conception périmée de la « justice expiatoire » de YHWH. Pour lui, le

²⁵ Y. MARÉCHAL, *Le livre d'Isaïe*, p. 311.

²⁶ Évode BEAUCAMP, o.f.m., *Livre de la consolation d'Israël. Isaïe XL-LV*, Paris, Éd. du Cerf, « Lire la Bible » 93, 1991, p. 207, note 7, qui fait référence à Ps 40, 7 ; 51, 18 ; Is 1, 11 ; Os 6, 6 évoquant tous le refus des sacrifices ou du moins leur évaluation assez négative ; il renvoie aussi au Ps 51, 21, plus favorable.

²⁷ Hans M. BARSTAD, « פָּגַן », *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. XIII (1993 : t. VII en allemand), traduit par D. E. GREEN et D. W. STOTT, *Grand Rapids*, Eerdmans, 2004, p. 618-630.

²⁸ Voir parmi de nombreuses références Daniel LYS, « La paresse du contresens », *Études Théologiques et Religieuses* 78, 2003, p. 309-320, ici 319.

²⁹ Voir David J. CLINES (dir.), « פָּגַן », *The Dictionary of Classical Hebrew*, t. VI, Sheffield, Sheffield Phoenix, 2011, p. 648-649.

³⁰ Voir Sh. PAUL, *Isaiah 40-66*, p. 291-292. Par ailleurs, le texte présente une difficulté concernant ce verbe.

³¹ Les lectures juives contemporaines semblent prêter moins d'attention à cette péricope, peut-être en raison de la prégnance de sa lecture typologique par les commentateurs du monde chrétien.

³² Évode BEAUCAMP, *Les prophètes d'Israël*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lire la Bible » 75, 1987, p. 324-325.

Serviteur du quatrième cantique n'est pas un « bouc émissaire » mais bien plutôt « le chef de file, le médiateur volontaire³³ » qui conduit le peuple sur le chemin du salut. Toutefois, son lecteur ne peut oublier que les versets précédents insistent de manière récurrente sur la souffrance d'un innocent à la place des coupables qu'il guérit ainsi ; on ne peut passer sous silence la pesante insistance du texte sur le sort tragique de l'un qui soigne les autres, même s'il est louable d'insister sur la médiation et l'intercession du Serviteur. Nous rejoignons la préconisation d'André Robert pour qui « la médiation du Serviteur » doit être considérée comme *sui generis*, « ne ressembl[ant] ni à celle des rois, ni à celle des prêtres, ni à celle des prophètes³⁴ ».

Bref, le lecteur d'Is 53, 10. 12 ne peut faire l'économie de la dimension d'auto-offrande sacrificielle ni de sa dimension expiatoire, en tenant compte de la possibilité que le v. 10, unanimement reconnu comme difficile, attribue une fonction sacerdotale au Serviteur ; la note finale mentionnant son intercession pourrait bien être de type prophétique. Ces deux éventualités n'ont rien de certain, de sorte qu'en particulier, je considère comme hasardeuse l'hypothèse qui lit en Is 53, 10 une référence sacerdotale.

Postérité du texte

Il est difficile de prouver que cette péricope ait eu un écho avant l'ère chrétienne³⁵, sinon dans la figure collective des *doctes* de Dn 11, 33. 35 ; 12, 3. 10, personnages qui enseignent, *justifient* les autres (voir Is 53, 10), souffrent et reçoivent une promesse de résurrection³⁶. Mais le livre de la consolation (Is 40-55), en particulier le cantique qui nous occupe, a eu « une influence décisive³⁷ » sur la pensée chrétienne dès ses origines, comme en témoigne par exemple un schéma central du kérygme paulinien *Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures* (1 Co 15, 3), sans oublier l'hymne de Ph 2, 5-11 qui chante la descente kénotique puis l'exaltation suprême par Dieu du *Christ Jésus*. Lc 22, 37 cite Is 53, 12, Jésus y mentionnant explicitement les Écritures³⁸. On connaît aussi l'exégèse christologique de ce passage donnée par le diacre Philippe à un fonctionnaire éthiopien qui l'a invité à monter sur son char (Ac 8, 32-35 citant exactement Is 53, 7-8 selon la Septante). La théologie lucanienne attribue de l'importance à « cette compréhension christologique du serviteur isaïen³⁹ ». Toutefois, dans Ac 8, cette citation de deux versets isaïens prend soin d'« éviter [r] deux allusions à la mort expiatoire du serviteur », attestant que « la lecture sacrificielle de la croix n'est pas du goût de Luc⁴⁰ ». D'autres références pourraient être invoquées, parmi lesquelles la plus longue citation se trouve dans le « cantique de Pierre » (1 P 2, 21-25) chanté lors des Vêpres

³³ *Id.*, *Livre de la consolation d'Israël*, p. 204-207.

³⁴ A. ROBERT, *Notes sur les poèmes du Serviteur*, p. 18.

³⁵ Jean-Noël ALETTI, *Le Messie souffrant. Un défi pour Matthieu, Marc et Luc. Essai sur la typologie des évangiles synoptiques*, Namur, Éditions jésuites, coll. « Le livre et le rouleau » 55, 2019, p. 16, n. 2 et 3, conteste la position de M. Hengel selon qui les écrits juifs intertestamentaires reprennent Is 53 dans une perspective messianique.

³⁶ Michael FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (1980), Oxford, Clarendon, 2004, p. 493.

³⁷ J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, p. 87. Le même ouvrage consacre ses p. 84-92 à la postérité des seize chapitres considérés. Voir aussi P.-É. BONNARD, *Le Second Isaïe*, p. 280-284.

³⁸ J.-N. ALETTI, *Jésus, une vie à raconter. Essai sur le genre littéraire des évangiles de Matthieu, de Marc et de Luc*, Namur, Éditions jésuites, coll. « Le livre et le rouleau » 50, 2016, p. 87.

³⁹ Joseph A. FITZMEYER, *The Acts of the Apostles. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, coll. « The Anchor Bible » 31, 1998, p. 411.

⁴⁰ Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, (2007), Genève, Labor et Fides, coll. « Commentaire du Nouveau Testament » Va, 2015, p. 309.

catholiques des dimanches de Carême⁴¹. Il semble que les Pères de l'Église n'ont pas lu Is 53, 10 comme une annonce du sacerdoce du Christ⁴².

Is 61, 1-3b : Un prophète qui annonce l'heureuse nouvelle

*L'esprit du Seigneur YHWH est sur moi,
parce qu'il m'a oint, YHWH,
pour porter-une-bonne-nouvelle aux humbles il m'a envoyé,
pour panser [...], pour proclamer [...],
pour proclamer [...], pour consoler [...]
pour mettre [...], pour leur donner [...] (Is 61, 1-3)*

Un profil prophétique caractérisé par l'onction de l'Esprit

La voix du prophète résonne régulièrement dans Is 40-66, il reçoit l'Esprit et la mission que Dieu lui donne, comme en 48, 16 mais aussi en 59, 21⁴³. On trouve ici la combinaison, qui n'est pas rare dans la Bible hébraïque, de la possession spirituelle et de la mission, combinaison qui convient bien à « un profil prophétique⁴⁴ ». Avec le Targoum et la plupart des exégètes, Joseph Blenkinsopp voit la mission décrite ici comme celle d'un « disciple prophétique⁴⁵ » individuel, en raison notamment de la place de l'Esprit et de la charge d'annoncer une bonne nouvelle. Quoique manquent les mots issus de la racine hébraïque *nb'* qui a donné les mots traduits par « prophète » et « prophétiser », le protagoniste est clairement situé dans le sillage du rôle prophétique qui affleure dans Is 40-55⁴⁶. Même si l'on ne retient pas l'introduction présente dans le grand rouleau d'Isaïe à Qoumrân, *Alors je dis*⁴⁷, c'est une voix fortement individuelle qui s'élève, désignant sans doute un, sinon le Messie-Serviteur. L'Esprit est placé *sur* lui comme en 42, 1, puis 59, 21 où YHWH parle en sa faveur.

⁴¹ La *Liturgie des Heures* propose le refrain suivant : « Par ses souffrances, nous sommes guéris » (voir 1 P 2, 24).

⁴² Le dossier patristique présenté dans *Le Serviteur souffrant (Isaïe 53)*, p. 69-111, montre la fréquence de la référence au v. 8 pour évoquer l'Incarnation du Christ. En revanche, p. 109 apparaît la seule citation d'un don « en échange du péché » (Is 53, 10) relevée par Jean-Noël Guinot : il s'agit d'un commentaire de Cyrille d'Alexandrie qui ne fait aucun lien avec le ministère des prêtres mais plutôt une lecture tropologique et eschatologique adressant à ses lecteurs l'invitation, lue au pluriel, à « donne[r] en échange du péché ».

⁴³ Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, New York, Doubleday, coll. « Anchor Bible », 19C, 2003, p. 223, voit en 59, 21 « l'essence de la prophétie » (« *the essence of prophecy* ») qui lie le don de l'Esprit avec le motif des paroles mises dans la bouche du messager (Dt 18, 18 et Jr 1, 9), voir *ibid.*, p. 200-203 pour le commentaire de 59, 21. Is 61 développe brièvement cette mission résumée laconiquement en Is 59.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 221. Sur la mission prophétique, voir Is 6, 8 ; 9, 7 ; 42, 19 ; 48, 16 (avec mention de l'esprit divin) et aussi Ex 3, 13-15 ; 1 S 15, 1 (mention de l'onction royale de Saül) ; 2 R 2, 4 ; Jr 26, 12-15. On comparera avec la figure de Josué en Dt 34, 9-10.

⁴⁵ J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, p. 218. Voir aussi P.-É. BONNARD, *Le Second Isaïe*, p. 415-416.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 221-223.

⁴⁷ Sh. PAUL, *Isaiah 40-66*, p. 538, signale que cette précision *וְאָמַרְתִּי* se trouve dans le manuscrit complet d'Is découvert à Qoumrân, 1QIsa^a, ainsi que dans un manuscrit hébreu médiéval mais aussi dans la LXX, quoique l'édition de Rahlfs ne la mentionne pas. La *Biblia Hebraica Stuttgartensia* ne propose aucune note textuelle sur ce verset.

Le vocabulaire d'Is 61, 1 pourrait présenter une difficulté. En effet, le locuteur affirme avoir été *oint* (le verbe avec sujet divin est actif, *mashakh*). Or l'onction d'huile est octroyée aux rois (Jg 9, 8-15 ; 1 S 9, 16 ; 2 S 2, 4, etc.) ainsi qu'aux prêtres (Ex 28, 41 ; 29, 7 ; 30, 30, etc.). Le seul prophète censé recevoir une onction est Élisée⁴⁸. Par conséquent, l'onction divine au moyen de l'Esprit « est normalement une prérogative non point prophétique, mais royale et messianique⁴⁹ », comme l'adresse de YHWH à son oint (*limshikhô*), à Cyrus dans une parole divine (45, 1). Cependant, de manière métaphorique et répétée, des hommes au rôle prophétique sont considérés comme « oints », ici en Is 61, l'« oint de l'esprit⁵⁰ ». Cette onction, pour Rashi, « n'est rien d'autre qu'une expression de noblesse et de grandeur⁵¹. » Elle garantit la poursuite du charisme prophétique⁵², moyennant « une autorisation pleine et permanente d'accomplir la mission prophétique donnée par Dieu⁵³. » Par ailleurs, d'autres exégètes invitent à ne pas sous-estimer la dimension royale,⁵⁴ voire sacerdotale,⁵⁵ de ce charisme. Mais cette double hypothèse n'a pas convaincu largement. Pour la première, et malgré les arguments contraires, les textes portant sur la figure du Serviteur eux-mêmes ainsi que le contexte d'Is 40-66 conduisent à refuser de voir dans le Serviteur une figure royale : que ce soit en Is 52, 13 – 53, 12 ou en 61, 1-3, le Roi unique d'Israël est YHWH⁵⁶. Quant à la seconde, la mission décrite en Is 61 « n'est pas vraiment cohérente avec des responsabilités de grand-prêtre⁵⁷ ».

Contenu et destinataires de la mission

En 61, 1-3, investiture et mission sont liées dans une formulation rappelant 42, 1. 7 ; 49, 5-6 ou encore Jr 1, 10, avec des « propositions finales introduites par un infinitif⁵⁸ », le verbe de la proposition principale étant *il m'a envoyé*. Ces versets à la première personne du singulier décrivent, davantage que l'événement de l'appel du prophète, « l'effet ou la dotation durable qui découle de l'appel⁵⁹ ». Le rôle du prophète oint par l'Esprit est exprimé à l'aide

⁴⁸ Le lecteur de la Bible ne peut déterminer si la consigne divine donnée en ce sens à Élie en 1 R 19, 16 a été suivie d'un effet matériel autre que celui d'une onction métaphorique. D'ailleurs, Sh. PAUL, *ibid.*, p. 538-539, souligne qu'il s'agit de la seule onction biblique d'un prophète ; mais il ajoute que le motif est récurrent dans les manuscrits de Qoumrân.

⁴⁹ A.-M. PELLETIER, *Le livre d'Isaïe*, p. 164, qui identifie ce messager avec le « messie royal » préfiguré par Cyrus. En effet, la ressemblance avec Cyrus (42, 1-4) repose notamment sur l'usage du substantif מַשִּׁיָּח (*mashiakh*) dérivé du verbe utilisé ici, « oindre ». Qu'il nous soit permis de rappeler ici le jeu de mots de Joseph Trinquet qui proposait de traduire *Christe eleison* par « Ô Oint, apitoie-toi ! ».

⁵⁰ Sh. PAUL, *Isaiah 40-66*, p. 539.

⁵¹ *La Bible de Rachi*, t. III, p. 339, n. 2324.

⁵² J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, p. 222-223.

⁵³ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁴ Tryggve N. D. METTINGER, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite King*, Lund, CWK Gleerup, coll. « Coniectanea biblica, Old Testament Series », 1976, p. 250, en particulier sur la libération des captifs (Is 61, 1).

⁵⁵ Pierre GRELOT, « Sur Isaïe LXI : La première consécration d'un grand-prêtre », *Revue Biblique* 97, 1990, p. 414-431.

⁵⁶ Gregory GOSWELL, « A Royal Isaianic Servant of YHWH? », *Scandinavian Journal of the Old Testament* 31/2, 2017, p. 185-201.

⁵⁷ J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, p. 220.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 221.

⁵⁹ Brevard S. CHILDS, *Isaiah*, Louisville, Westminster John Knox, coll. « Old Testament Library », 2001, p. 503.

de ces sept verbes à l'infinitif construit : *pour porter-une-bonne-nouvelle, pour panser, pour proclamer, pour proclamer, pour consoler, pour mettre, pour donner*. Le premier de ces verbes d'action, *porter-une-bonne-nouvelle* (*basar* au *piel*⁶⁰), est souligné puisque mis à part des autres verbes à l'infinitif, et ce de trois manières :

– la syntaxe, avec la place du verbe conjugué *il m'a envoyé* qui suit ce premier verbe à l'infinitif ;

– l'accentuation massorétique⁶¹ ;

– la disposition du texte dans le Codex de Leningrad où un espace suit *il m'a envoyé*.

Ce premier verbe est au fondement de la série qu'il introduit et résume en quelque façon. L'arabe *bashshara* est apparenté à ce premier verbe d'annonce, avec une conjugaison similaire et la même signification⁶². Même si, en hébreu, il signifie parfois la transmission d'une mauvaise nouvelle, ce cas est rare, comme en témoigne l'usage de sa forme participiale substantivée *le messenger* (1 S 4, 17 ; en 2 S 18, 25-26 le sens est positif quoique David se trompe dans son interprétation). Ensuite, la série comprend en particulier la répétition du verbe *proclamer* (*qr*), typiquement prophétique.

Les destinataires de l'annonce sont d'abord les pauvres, les *'ananim*, ceux qui sont affligés et dans le besoin matériel⁶³, dont la Bible rapporte qu'Élie et Élisée notamment (au IX^e siècle) se préoccupent, suivis par bien d'autres prophètes dans la suite de l'histoire d'Israël. Si ceux du VIII^e siècle vitupèrent contre les oppresseurs des pauvres, l'Exil et la période perse ne sont pas non plus avares d'injustices sociales, comme en témoigne le célèbre passage d'Is 58 sur le jeûne qui plaît à Dieu et celui qu'il rejette. Le « mémoire de Néhémie » (Ne 5, 1-5) évoque également l'arrière-plan tragique sur lequel résonne cette mission prophétique : dette et pauvreté conduisent les employés agricoles qui cultivent des terres appartenant à d'autres à vendre leurs propres enfants en esclavage. Or la septième année, celle du jubilé, les esclaves doivent être renvoyés libres, institution à laquelle fait référence Is 61, 2⁶⁴. De plus, à l'époque postexilique à laquelle remonte notre oracle, les termes *'ananim* et *'aniyyim* ont acquis une connotation religieuse en plus de leur signification matérielle.

Que dire du *jour de vengeance* (*yom naqam*, Is 61, 2) ? Il est tentant de corriger la formule en lui substituant une annonce positive, comme en témoignent les fréquentes interprétations en termes de *restauration* ou de *restitution*⁶⁵. Une exégèse accommodatrice va jusqu'à modifier le texte, remplaçant *jour de vengeance* par *jour de salut* comme en 49, 8, ce qui serait la forme originale, « avec la plus grande probabilité⁶⁶ ! » D'aucuns font la suggestion éclairante que ce

⁶⁰ Is contient trois autres emplois du même verbe au *piel* : 52, 7 (deux fois le participe *qotel*) ; 60, 6.

⁶¹ L'accent *pashta* est disjonctif, ce qui lie l'agrégat traduit *il m'a envoyé* à ce qui précède.

⁶² En dérivant notamment, en arabe, le prénom Bashar et le substantif *bishâra* (annonce, Annonce). L'arabe semble avoir gardé exclusivement la connotation positive de cette racine, de même que les parallèles éthiopien, assyrien et sabéen cités par *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon* (1906), Peabody, Hendrickson, 2006, p. 142. Daniel REIG, *Larousse As-Sabil arabe-français, français-arabe*, Paris, Larousse, 1983, n. 455.

⁶³ J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, p. 223-226.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 225.

⁶⁵ *Id.*

⁶⁶ Odil H. STECK, *Studien zu Tritojesaja*, Berlin, de Gruyter, coll. « Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft » 203, 1991, p. 117. Ponctuation de l'auteur.

substantif, en contexte judiciaire, pourrait souvent se traduire par « juste compensation⁶⁷ ». De même, Blenkinsopp suggère de ne pas omettre l'aspect rétributif des scénarios eschatologiques, présent en particulier en Is 34, 8 ; 35, 4 ; 47, 3 ; 59, 17 ; 63, 4. La vengeance/revanche est un aspect du « Jour de YHWH⁶⁸ ».

Les v. 3c-7, qui évoquent le bien-être de la communauté, ne sont pas liés avec évidence à la mission du prophète⁶⁹. Blenkinsopp les commente en ces termes : « Cette “option (prophétique) préférentielle pour les pauvres” est peut-être la contribution la plus significative des prophètes hébreux à la tradition morale du judaïsme et du christianisme⁷⁰. » Parmi les destinataires, il est aussi question des *endeuillés* (61, 2-3), groupe de personnes pieuses outrepassant les commandements du jeûne (Is 57, 18 ; 66, 10) ; l'expression en vient à être une désignation familière, comme on parle ailleurs des *Serviteurs de YHWH* et des *Trembleurs/ants (Haredim)*. Joëlle Ferry⁷¹, exposant l'hypothèse désormais classique qui voit dans les quatre chants un « livret du serviteur » antérieur à Is, rappelle que c'est par ailleurs « la communauté des pauvres » qui serait désignée par le serviteur, reste idéal d'Israël, et s'identifierait avec elle.

Il faut rappeler qu'Is 56-66 se caractérise par un renversement divin de la situation qui coïncide avec une certaine fin de l'histoire. Dans Is 61, « l'inversion va du deuil au réconfort⁷² », motif qui sera repris par Jésus en particulier en Mt 5, 4. Le Second Isaïe ignore le mot « deuil » mais « son disciple [le Troisième Isaïe] innove », il reprend fréquemment le mot et le thème « consoler⁷³ ». Des manifestations du deuil sont remplacées par des signes de bien-être et de faveur : par exemple, la première de trois images de substitution est exprimée avec bonheur par l'inversion des consonnes : « un turban au lieu de cendre » (*pe'ér takhat 'éphèr*, 61, 3⁷⁴).

Soulignons quelques résultats de notre étude d'Is 61. La quintessence de la mission prophétique est ici exprimée dans son versant positif, quoique sans l'usage de la racine *nb'* ni du syntagme *mettre les paroles [de YHWH] dans la bouche [de l'envoyé]* (Dt 18, 18). La péricope mentionne non seulement l'onction divine au moyen de la *ruakh*, mais encore la mission qui consiste notamment en heureuse annonce, ainsi que quelques détails sur les paroles que l'envoyé doit *annoncer*, tout cela avec une connotation eschatologique. Ce texte est bien connu

⁶⁷ Georg FISCHER, « Mein ist (nicht) die Rache », dans T. HIEKE et K. HUBER (dir.), *Bibel falsch verstanden. Hartnäckige Fehldeutungen biblischer Texte erklärt*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 2020, p. 155-161.

⁶⁸ Voir Klaus KOENEN, *Ethik und Eschatologie im Tritojesajabuch. Eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Studie*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, coll. « Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament » 62, 1990, p. 118-119, cité par J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, p. 225.

⁶⁹ J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, p. 222.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 223.

⁷¹ Joëlle FERRY, *Isaïe. « Comme les mots d'un livre scellé... »*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 221, 2008, p. 204.

⁷² J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, p. 225.

⁷³ P.-É. BONNARD, *Le Second Isaïe*, p. 417.

⁷⁴ J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, p. 226 ; la graphie hébraïque פָּאָר תַּחַת אֶפְרַיִם (*p' r tkht 'pr*) est plus parlante encore que le texte transcrit ou lu, puisque *p* ne diffère de *ph* que par la présence d'un *dagesh* léger.

des lecteurs du Nouveau Testament, puisque Lc 4, 18-19 le reprend avec des variations⁷⁵ et que sa citation permet à Jésus d'« inaugurer sa lecture typologique⁷⁶ ».

Is 9, 5-6 : Naissance d'un roi libérateur

Au sein du célèbre « livret de l'Emmanuel » (Is 7-12⁷⁷) se trouvent les oracles de l'Emmanuel (ch. 7), du rejeton de Jessé sur qui repose l'Esprit de YHWH (ch. 11) ainsi que celui-ci (Is 8, 23b – 9, 6⁷⁸) où l'annonce de la naissance d'un enfant se double de précisions remarquables sur son identité. La joie du peuple y éclate (v. 2) en raison du don divin d'un fils issu de la lignée de David, promesse de salut⁷⁹. Le texte est riche de références à au moins deux autres et même trois personnages bibliques (Gédéon, l'Emmanuel et David), quatre titres sont attribués au fils appelé à régner et plusieurs caractéristiques de son règne sont soulignées. Le *temps* verbal employé pour de nombreux verbes de cet oracle, le *qatal* (ou parfait) prophétique, assure la réalisation des phénomènes annoncés pour l'avenir, dès lors que, condition nécessaire, l'enfant royal est né.

Car un enfant nous est né, un fils nous a été donné

et la souveraineté est sur son épaule.

Et on lui donne⁸⁰ pour nom :

Merveilleux conseiller, Dieu vaillant,

Père toujours, Prince de paix.

Étendre la souveraineté, accorder une paix sans fin

sur le trône de David et sur son royaume,

l'affermir et le soutenir dans le droit et la justice ;

dès maintenant et à jamais, l'ardeur de YHWH des armées fera cela. (Is 9, 5-6)

⁷⁵ Par exemple, Is LXX 61, 1 se termine par *recouvrement de la vue pour les aveugles* alors que le TM a *libérer ceux qui sont en prison*. Voir J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66*, p. 219 : le verbe *pqkh* (פקח) renvoie à l'ouverture des yeux, ici comme toujours, à l'exception de Is 42, 20 où il s'agit des oreilles.

⁷⁶ J.-N. ALETTI, *Le Messie souffrant*, p. 125, et p. 126-127 sur la typologie prophétique immédiatement suggérée par cette citation d'Is 61, à laquelle succède une élaboration appuyée sur les figures d'Élie et d'Élisée ; la dimension messianique repose sur les Écritures citées et les figures invoquées. Selon l'analyse convaincante de Jean-Noël Aletti, l'œuvre lucanienne présente Jésus comme un prophète tantôt approuvé, tantôt rejeté, double réaction suscitée à Nazareth par la prédication de Jésus.

⁷⁷ Y. MARÉCHAL, *Le livre d'Isaïe*, p. 93-139.

⁷⁸ Une présentation synthétique de cet oracle est proposée par Guido BENZI, « “Perché un bambino è nato per noi, ci è stato dato un figlio” (Is 9, 5). Il “Principe della Pace” », *Parola Spirito e Vita* 86/2, 2022, p. 39-52.

⁷⁹ Hans WILDBERGER, *Isaiah 1-12. A Commentary* (1980), traduit par Th. A. Trapp, Minneapolis, Augsburg Fortress, 1991, p. 397.

⁸⁰ Voir ci-dessous notre discussion sur la lecture de ce verbe à la forme active ou passive.

Des références à Gédéon et à l'Emmanuel

Bien que le juge Gédéon dit Yeroubbaal (Jg 6-7) ait refusé de régner sur les tribus du Nord (Jg 8, 23), notre péricope isaïenne fait trois références implicites⁸¹ à ce *vaillant guerrier* (Jg 6, 12) antique chargé par YHWH de sauver Israël en le conduisant à une victoire écrasante sur les armées de Madiân et au *repos pendant quarante ans* (Jg 8, 28). Nous verrons ci-dessous que le règne de cet enfant procurera à Israël *une paix sans fin* (Is 9, 6), note qui montre discrètement sa supériorité sur Gédéon.

La mémorable victoire sur Madiân dont il est question en Is 9, 2-4 n'a pas laissé de traces historiques connues qui permettraient de rapporter cette péricope à la naissance (648) ou à l'accession au trône (640) de Josias, comme cela a été proposé ; une hypothèse un peu plus probable rapporte ces prédictions à Ézéchias, né vers 734-732 et roi autour de 715⁸². Mais surtout, puisque « le langage imite le style oratoire et déclamatoire de la cour », cet oracle paraît exprimer davantage un espoir qu'une « réalité politique et militaire⁸³. »

Même s'il est sans doute exagéré d'en conclure que l'*enfant* d'Is 9 a un rôle sacerdotal, relevons que Gédéon, après avoir détruit l'autel de Baal, offre un holocauste à YHWH (Jg 6, 25-28). Toutefois, à la fin de sa vie, sa conduite religieuse ne sera pas sans tache (Jg 8, 27).

Par ailleurs, le lien entre notre oracle et la figure de l'Emmanuel dans le contexte du livret d'Is 7-12 apparaît clairement. Yvan Maréchal intitule le passage (il voit en 8, 23b le début de la péricope qui se termine avec 9, 6) « L'espérance de la délivrance » et précise aussitôt qu'il faut le « situer dans le sillage de l'oracle de l'Emmanuel prononcé en 7, 10-17 » dont il constitue « une relecture⁸⁴ », ce qui me paraît indéniable. La vision présentée par cette relecture est d'ailleurs assez différente dudit oracle, ce qui permet à J. Vermeulen d'y voir une autre main. Is 9, en effet, décrit l'enfant nouvellement né comme « le davidide idéal » qui reconstituera intégralement l'empire de son aïeul sans que personne ne le menace plus (v. 6). Ici, le salut offert par Dieu ne dépend plus, comme au chap. 7, de la confiance humaine, il est promis sans condition⁸⁵. Ézéchias, le seul roi de Juda évalué positivement dans le livre d'Isaïe, « n'est pas le roi idéal que le prophète attend, mais seulement sa figure⁸⁶ » développée au cours des différents oracles messianiques royaux d'Is 7-12⁸⁷. Nous verrons ci-dessous⁸⁸ comment Is 9, 5-6 renvoie clairement au roi David.

En suivant Y. Maréchal⁸⁹, nous proposons de structurer ainsi ce texte :

⁸¹ Voir *comme au jour de Madiân* (Is 9, 3) ; *Dieu vaillant* (9, 5) : Jg 6, 12 ; *Prince de paix* (9, 5) : Jg 6, 24. Y. MARÉCHAL, *Le livre d'Isaïe*, p. 112-113 et Johannes P. J. OLIVIER, « The Day of Midian and Isaiah 9, 3b », *Journal of Northwest Semitic Languages* 9, 1981, p. 143-149.

⁸² J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, New York, Doubleday, coll. « Anchor Bible », 19A, 2000, p. 248-249.

⁸³ *Ibid.*, p. 249.

⁸⁴ Y. MARÉCHAL, *Le livre d'Isaïe*, p. 110.

⁸⁵ Jacques VERMEULEN, *Les prophètes d'Israël, pro manu scripto*, Bruxelles, CETEP, 1996, p. 209-210, cité dans Y. MARÉCHAL, *Le livre d'Isaïe*, p. 39.

⁸⁶ J. VERMEULEN, *Le livre d'Isaïe. Une cathédrale littéraire*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Lectio divina » 264, 2014, p. 39.

⁸⁷ Rashi voit explicitement Ézéchias, « un homme juste » dans l'enfant d'Is 9, 5 : *La Bible de Rachi*, t. III, p. 85, note 436.

⁸⁸ Cf. p.

⁸⁹ Y. MARÉCHAL, *Le livre d'Isaïe*, p. 112.

– Introduction (8, 23b) : opposition présent/avenir, glorification du pays jadis réduit à néant.

– Corps du texte (9, 1-6c) :

9, 1-2 : le salut, lumière et joie, action de YHWH ;

9, 3-5a : trois motifs de la joie (fin de l’oppression, fin de la guerre, naissance d’un enfant) ;

9, 5b-6c : attribution à cet enfant d’un pouvoir et de titres exceptionnels qui bénéficieront à tout le royaume de David.

– Conclusion (9, 6d) qui unit présent et éternité.

Joie de la naissance d’un enfant

La naissance d’un enfant est, en Orient, l’occasion d’une grande joie, surtout si c’est un enfant mâle. Un texte découvert à Ras Shamra (Ougarit), l’histoire d’Aqhatou, a pour principal thème la naissance d’Aqhatou, le fils promis à Dānī’ilou. Le père crie de joie à cette annonce⁹⁰ faite par le dieu ’Ilou qui le bénit. La réaction de cet homme pieux se dit en termes concrets et souvent pittoresques aux yeux du lecteur contemporain⁹¹ :

car un fils me naîtra comme pour mes frères, un descendant comme pour ma parenté :

Quelqu’un qui lèvera la stèle de mon dieu, dans le sanctuaire, l’emblème votif de mon clan ;

<Qui élèvera de la terre mon encens>, de la poussière le chant de [mon] lieu ;

Qui fermera les mâchoires de mes détracteurs, renverra quiconque voudrait me liquider ;

Qui prendra ma main quand [je serai] ivre, me portera quand je [serai] rempli de vin ;

Qui mangera mon [offrande de] grain dans le temple de Ba’alu, ma portion dans le temple de ’Ilou ;

Qui roulera mon toit quand la pluie le ramollira, qui lavera mon vêtement un jour boueux⁹².

Dans cette traduction, quatorze emplois de la première personne du singulier manifestent l’intérêt que revêt cette naissance pour le nouveau père. Quel contraste avec ce qu’exprime la précision *pour nous* (Is 9, 5) ! En outre, celle-ci indique une inflexion de la prophétie d’Is 7, 11. 17, qui soulignait l’intérêt d’une naissance pour le roi et sa dynastie. Pour la première fois dans Is, c’est en 9, 5 qu’apparaît explicitement le « groupe du nous » repéré par Joëlle Ferry⁹³ et qui revêt une importance particulière dans l’ensemble du livre prophétique.

⁹⁰ Cf. Jr 20, 15.

⁹¹ Les motifs évoquant la succession rappellent d’autres textes proche-orientaux, voir par exemple l’épopée de Kirta, Herbert NIEHR, « Les épopées royales d’Ougarit (Kirta et Aqhatou) (1) », conférence au Collège de France le 9 mai 2019 (accessible en ligne).

⁹² William L. HALLO (dir.), *The Context of Scripture*, t. I : *Canonical Compositions from the Biblical World*, Leiden, Brill, 2003, p. 345 [texte 1.103] (nous traduisons de l’anglais). Inscription publiée dans Andrée HERDNER, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra-Ugarit de 1929 à 1939. Mission de Ras Shamra 10*, Paris, Imprimerie Nationale – Geuthner, coll. « Bibliothèque archéologique et historique » 79, 1963, texte n. 17.

⁹³ J. FERRY, *Isaïe*, p. 209-214, « Serviteur et “groupe du nous” ».

Les quatre titres donnés à l'enfant

Bien que le texte parle d'abord de la naissance d'un enfant, les noms qui lui sont donnés font davantage penser à une cérémonie d'intronisation ou de couronnement. Or cinq noms étaient donnés au Pharaon d'Égypte lors de son accession au trône. Nombre de commentateurs décèlent en Is 9 la possible influence de cette tradition égyptienne⁹⁴.

Ici, à l'inverse d'Is 7, 14 (*Voici que la 'alma est enceinte et elle enfantera un fils*), il n'est rien dit sur les parents de l'enfant : son père n'est pas forcément divin même si le *il l'appelle* ou *on lui donne pour nom* est assez mystérieux. Faut-il imaginer, ce qui est risqué sans support manuscrit, qu'un passage a été perdu qui mentionnait le père ?

Qui donc nomme l'enfant, à moins qu'il s'agisse de nommer le roi qui accède au trône⁹⁵ ? La question est plus difficile qu'il n'y paraît. Faut-il, comme le propose l'apparat critique de la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, suivre les versions⁹⁶ et lire *il est appelé* (verbe au *nifal*, *wayyiqqaré*) donc *on lui donne pour nom* (Maréchal) ? Faut-il plutôt conserver le texte écrit, le *ketiv*, *il s'appelle* (verbe au *qal*, *wayyiqra*), selon la vocalisation des Massorètes ? Ces derniers voulaient-ils signifier que l'enfant, sans doute une fois devenu grand, se donnera à lui-même ces quatre noms glorieux ? Blenkinsopp présume que « l'enfant/fils ne se nomme pas lui-même⁹⁷ », ce qui serait en effet fort insolite. Or, précisément, cette capacité que détient un enfant déjà grand – peut-être par jeu –, mais surtout un adulte, nous semble parfaitement cohérente avec les pouvoirs extraordinaires attribués à ce fils mystérieux. Les titres de ces deux versets (Is 9, 5-6) opéreraient-ils une sorte de crase historique liant naissance et accession au trône, avec ce motif surprenant d'un enfant qui s'attribuerait lui-même des titres royaux ? Ce sens ne peut être exclu. Quant au targoum, il tranche en faveur du passif et attribue à Dieu lui-même au moins le premier des titres ; c'est lui qui nomme l'enfant⁹⁸, ce qui résout à peu de frais la difficulté que nous venons de mentionner.

Hans Wildberger discute ces quatre noms⁹⁹ qui posent un certain nombre de difficultés, comme en témoignent les versions¹⁰⁰. Par exemple, les quatre titres sont simplifiés par la Septante qui les synthétise en ces termes : *messenger du grand dessein* (μεγάλης βουλής ἄγγελος¹⁰¹), même s'il est difficile de déterminer s'il s'agit « d'un être supranaturel, d'une figure

⁹⁴ Henri CAZELLES, « La titulature du roi David », dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, Paris, Bloud & Gay, 1955, p. 131-136, évoque les quatre ou cinq titres de David dans 2 S 23, 1. Voir la discussion par H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, p. 398-399 ainsi que T. METTINGER, *King and Messiah*, p. 286.

⁹⁵ Otto KAISER, *Isaiah 1-12. A Commentary* (1960), traduit par R. A. Wilson, Londres, SCM, coll. « Old Testament Library » [1983], 1986, p. 128, pense que le roi est adopté par Dieu lors de son accession au trône, comme dans Ps 2, 7.

⁹⁶ Ainsi J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, p. 246-247, note *h*, en accord avec les versions grecque, syriaque et à la Vulgate.

⁹⁷ *Id.*

⁹⁸ C'est aussi l'interprétation de la forme passive donnée par Luis ALONSO SCHÖKEL, José Luis SICRE DÍAZ, *Profetas. Comentario*, t. I : *Isaías, Jeremías*, Madrid, Cristiandad, 1980, p. 157.

⁹⁹ H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, p. 402-405.

¹⁰⁰ Comme l'écrit Henri BLOCHER, « Un Fils nous est donné (Ésaïe 8.23-9.6) », dans *La Bible au microscope. Exégèse et théologie biblique*, t. I, Vaux-sur-Seine, Édifac, 2006, p. 257-261, ici 259, note 2, la LXX « a paraphrasé très vaguement : "Son nom sera appelé Ange du Grand Conseil : car moi je ferai venir la paix sur les princes, la paix et la santé pour lui." Le Targoum est plus proche du texte : "Son nom a été appelé depuis les temps anciens Merveilleux Conseiller, Dieu puissant, Celui qui vit à toujours, le Messie, dans les jours duquel la paix s'accroîtra pour nous." ».

¹⁰¹ Ce titre grec est prolongé par une promesse d'action divine portant notamment sur le don de la paix.

eschatologique et à proprement parler messianique » ou encore « d'une figure angélique, apocalyptique, qui a pour fonction de révéler certaines choses, [... d']une figure du messie davidique dépeint comme un grand-prêtre avec un statut royal¹⁰² ». Personnage de haut rang, il est en tout cas capable d'interpréter les projets divins. Mais *la Septante*, qui n'est aucunement un texte unifié, connaît plusieurs recensions. Ainsi, Aquila, Symmaque et Théodotion ont quatre titres pour cet enfant et voient en lui un enseignant de la Loi. De plus, les Hexaples et la recension lucianique ont très probablement été influencées par le christianisme puisqu'elles voient en Jésus le Messie annoncé par Is 9, 5¹⁰³.

Les quatre titres vont par paire : « tandis que les deux premiers soulignent la capacité du roi d'accomplir des choses merveilleuses, [l]es deux [derniers] titres donnent à la capacité du roi durée et plénitude¹⁰⁴ ».

Premier titre : « Merveilleux conseiller »

Wildberger traduit ce syntagme par *planificateur de merveilles*¹⁰⁵, le verbe à la forme participiale *qotel*¹⁰⁶ étant étonnamment placé en seconde position après son objet : le substantif *merveilles* (*pèlè'*). L'usage biblique de ce substantif *pèlè'* ne désigne pas des miracles mais soit les hauts faits divins de l'histoire d'Israël comme ceux que chante Moïse après la traversée de la mer¹⁰⁷, soit le secours accordé à l'homme en détresse¹⁰⁸. Le verbe et le syntagme composé de ces deux termes se comprennent mieux en référence à Is 28, 29 et 29, 14, voire à 25, 1. Le roi conçoit des plans plutôt que de donner des conseils (au singulier *'etsa*), malgré ce que laisse entendre la traduction ordinaire, *merveilleux conseiller*. Nous pourrions traduire ce premier titre par *merveille-concevant* : comme YHWH lui-même, le futur ou nouveau souverain gouverne et élabore des projets étonnants et merveilleux, qu'il sera capable d'accomplir au vu du titre suivant.

En outre, la référence au *jour de Madiân* (Is 9, 3) suggère l'aspect divin de cette haute aptitude. Précisément, en 11, 2, l'onction de l'Esprit divin confère au *rejeton issu de la souche de*

¹⁰² Cécile DOGNEZ, « La question du messianisme dans la Septante », dans David HAMIDOVIĆ, Xavier LEVIEILS, Christophe MÉZANGE, avec Apolline THROMAS (dir.), *Encyclopédie des Messianismes Juifs dans l'Antiquité*, p. 83-121, ici 108-109.

¹⁰³ Arie VAN DER KOIJ, « Wie heißt der Messias? Zu Jes 9,5 in den alten griechischen Versionen », dans Christoph BULTMANN, Walter DIETRICH, Christoph LEVIN (dir.), *Vergegenwärtigung des Alten Testaments. Beiträge zu biblischen Hermeneutik. Festschrift für Rudolf Smend*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, p. 156-169.

¹⁰⁴ Guido BENZI, *La Profezia dell'Emmanuele. I testi di Isaia 6-9 tra attesa e avvento della salvezza*, Bologne, Edizioni Dehoniane Bologna, 2014, p. 210.

¹⁰⁵ H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, p. 403.

¹⁰⁶ Nous suivons *id.*, qui conteste la vision de ce syntagme comme un état construit, cette dernière position étant soutenue par Joseph COPPENS, « Le roi idéal d'Is., IX, 5-6 et XI, 1-5, est-il une figure messianique ? », dans *À la rencontre de Dieu. Mémorial Albert Gelin*, Le Puy, Xavier Mappus, 1961, p. 85-108, ici 97, note 34. La position de H. Wildberger y était exposée en référence à un article de 1960 (cité p. 95, note 31) et elle semble identique lors de la publication de son commentaire en 1980.

¹⁰⁷ Ex 15, 11. Le groupe de mots formés sur cette racine n'apparaît qu'en hébreu. Le substantif pluriel מַלְאָכִים apparaît fréquemment, en particulier dans les psaumes : Ps 106, 22. Il a le même sens fondamental que celui présent dans le syntagme que nous étudions. Joachim CONRAD, « מַלְאָכִים », *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. XI (1989 : t. VI en allemand), traduit par D. E. Green, *Grand Rapids*, Eerdmans, 2001, p. 533-546, ici 543.

¹⁰⁸ Ps 31, 22 emploie le verbe issu de la même racine.

Jessé le don du *conseil* et de la *force*. Ailleurs dans la Bible, le roi est qualifié du même participe *yô'éts* : Mi 4, 9, voir aussi Jb 3, 14.

Enfin, bien qu'un tel rapprochement soit tentant, on ne peut invoquer un psaume soi-disant messianique de treize lignes découvert à Qoumrân, qui aurait repris à Is 9, 5 le premier titre pour évoquer avec insistance l'enfantement d'un fils¹⁰⁹.

Deuxième titre : « Dieu vaillant »

Le mot *gibbôr* qui suit le nom divin *Él* « est le plus souvent un adjectif¹¹⁰ » mais Wildberger prend le parti d'y voir un substantif et traduit : *Dieu héros*. L'adjectif *vaillant* convient également. Dans le Proche-Orient ancien, dieux et rois reçoivent une louange unanime pour leur bravoure. Par exemple, la longue inscription de Tell Fekheriye en vieil araméen¹¹¹ contient les mots « Hadad, le héros » ; un écho du second se trouverait donc dans cette expression de Is 9, 5, comme aussi en Is 10, 21 ou dans cette exclamation : *Ô Dieu grand et vaillant, YHWH Sabaot est son nom* (Jr 32, 18). C'est sans préjudice pour les prérogatives divines que le roi proche-oriental est décrit avec les attributs de la divinité ; de même, cet oracle isaïen ne saurait remettre en question l'unicité divine : il utilise simplement « un titre divin appliqué au gouvernant¹¹² ». Car le substantif *Él* désigne surtout des êtres divins, même si la Bible hébraïque en use avec une certaine souplesse. Par exemple, le livret de l'Emmanuel emploie trois fois le nom *Emmanuel* (Is 7, 14 ; 8, 8. 10) contenant cet élément théophorique *Él*¹¹³.

Troisième titre : « Père toujours »

La forme de ce nom en un seul mot (*Avi'ad*) rappelle *les monts éternels* (Ha 3, 6). Les rois de l'ancien Orient se voient sans cesse promettre une vie éternelle et la Bible hébraïque fait de même, par exemple en Ps 72, 5. 17. Même si en relation avec YHWH, le roi annoncé se présente comme un fils, un enfant, il est aussi, en puissance, un *père pour* le peuple c'est-à-dire

¹⁰⁹ Si l'on en croyait Matthias DELCOR, « Un Psaume messianique de Qumrân. Traduction et commentaire », dans *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert*, [Paris], Bloud & Gay, [1957 ?], p. 334-340, ici 335, le titre *Merveilleux/Admirable Conseiller* devrait en effet être lu à la ligne 10 d'un psaume tiré des *Hodayot* : « de Celle qui est enceinte a surgi l'Admirable Conseiller avec sa force », cette note de la force/vaillance étant d'ailleurs incluse dans le second titre présent en Is 9, 5. *A contrario*, pour Émile Puech que je remercie pour les précisions suivantes (communication personnelle du 25 février 2024), ce texte qoumranien « n'a rien de messianique, mais comme Hymne du Maître, il fait référence au Maître de Justice, fondateur de la communauté, et aux difficultés rencontrées par ses opposants. » Pour le chercheur aveyronnais, le professeur catalan proposait une « solution farfelue » aux énigmes d'un texte lacuneux qu'il a mal traduit. Il est amplement préférable, pour étudier cet hymne du Maître de IQH^a XI 6-19, de se référer à l'édition *princeps* des documents de la grotte 1 de Qoumrân dans Hartmut STEGEMANN, avec Eileen M. SCHULLER, *IQHodayot^a. With Incorporation of IQHodayot^b and 4QHodayot^{c,f}*, Oxford, Clarendon, coll. « Discoveries in the Judaean Desert » 40, 2009, en corrigeant les lignes 6, 8, 13, 14, 18 et 19, ce qui est peut-être réalisé dans Eileen M. SCHULLER, Carol A. NEWSOM, *The Hodayot (Thanksgiving Psalms). A Study Edition of IQHa*, Atlanta, SBL, 2012, que nous n'avons pas pu consulter.

¹¹⁰ H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, p. 403, et 404 pour la suite.

¹¹¹ W. L. HALLO (dir.), *The Context of Scripture*, t. II : *Monumental Inscriptions from the Biblical World*, p. 154 [texte 2.34].

¹¹² J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, p. 250.

¹¹³ *Id.*

pour *l'habitant de Jérusalem et pour la maison de Juda* (Is 22, 21). Certains interprètent ce syntagme comme *père de butin* mais selon Wildberger, il signifie forcément *père d'éternité*¹¹⁴.

Quatrième titre : « Prince de paix »

Ce dernier titre, le plus familier, est aisément traduit et expliqué. En lien avec les v. 1-4, on peut légitimement y voir la garantie pour le peuple non d'échapper à la guerre mais plutôt de vivre librement vis-à-vis des conflits menés par des ennemis, cet état de fait étant « garanti par une royauté légitime¹¹⁵ ». L'oracle de Michée adressé à la ville de Bethléem précise que le mystérieux gouvernant à venir *sera lui-même paix* (Mi 5, 4) même si ce texte est incertain. Bien sûr, le souverain est chargé d'assurer la paix (voir Ps 72, 3. 7, à chaque fois en lien avec la justice) que YHWH seul peut donner, comme en témoigne le nom de l'autel bâti par Gédéon à Ophra d'Abiézèr : *YHWH est paix* (Jg 6, 24).

Le livre d'Isaïe n'a pas été seulement traduit mais profondément et soigneusement revu par les targoumistes¹¹⁶, dans une perspective explicitement messianique, comme en témoigne la glose exégétique sur ce quatrième titre : « le Messie dont la paix sera grande sur nous en ses jours¹¹⁷. » On relève aussi l'insistance du texte sur « le rôle actif du Messie dans le recentrement sur la Loi¹¹⁸ » quand il viendra, lors d'une période de paix où Israël recevra les bienfaits divins¹¹⁹.

Toutefois, au-delà du maintien de la paix, l'interprétation peut se déployer dans une seconde direction. En fonction du sens que l'on a donné au mot composé précédent *avi'ad* : *père toujours* ou *père de butin*, le mot *shalôm* aura ici soit le sens positif habituel, soit celui d'une rétribution des coupables, le syntagme se traduisant alors par *prince de rétribution* ou *prince équitable*¹²⁰.

Ces différents titres sont largement repris dans la tradition chrétienne, comme, avec un décompte différent, dans la prédication de Bernard de Clairvaux qui en développe le sens spirituel¹²¹.

¹¹⁴ H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, p. 404.

¹¹⁵ *Id.*, p. 405.

¹¹⁶ Thierry LEGRAND, « Le messianisme dans les *Targums* », dans David HAMIDOVIĆ, Xavier LEVIEILS, Christophe MÉZANGE, avec Apolline THROMAS (dir.), *Encyclopédie des Messianismes Juifs*, p. 429-463, ici p. 447-451.

¹¹⁷ Pour une autre traduction proposée par H. Blocher, voir ci-dessus note 101.

¹¹⁸ Th. LEGRAND, « Le messianisme dans les *Targums* », p. 448.

¹¹⁹ Cf. Tg Is 9, 5 ; 11, 6 ; 53, 5, citations dans *ibid.*, p. 449.

¹²⁰ Cette possibilité est soulignée par Gillis GERLEMAN, « *shlm*, to have enough », *Theological Lexicon of the Old Testament*, t. III (1997), Peabody, Hendrickson [1997], 2012, p. 1337-1348, ici 1345. Le récent ouvrage de Sophie RAMOND, Régis BURNET, Emanuelle PASTORE (dir.), *Repenser la rétribution, Rethinking Retribution*, Leuven, Peeters, coll. « Biblical Tools and Studies » 45, 2023, témoigne de l'actualité du débat sur ce schéma théologique dans les Écritures.

¹²¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, « Sermon II pour la Circoncision », 5, dans *Sermons pour l'année*, t. I. 2 : (*De Noël à la Purification de la Vierge*), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 481, 2004, p. 112-113, également cité par sœur Isabelle DE LA SOURCE, *Lire la Bible avec les Pères*, t. VI : *Isaïe*, Paris, Médiaspaul, 2000, p. 45-46, affirme que *l'Ange du grand conseil* doit « nous attribue[r] le nom du salut », voir la discussion ci-dessus. Le même auteur, au cours de son « Sermon VI pour la Vigile de Noël », 8, dans *Sermons pour l'année*, t. I. 1 : (*Avent et Vigile de Noël*), Paris, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes » 480, 2004, p. 320-321, attribue ce titre d'*Ange du grand conseil* au Seigneur Jésus. Par

Caractéristiques du règne à venir

Stabilité et éternité

Le troisième titre, *père toujours*, renvoie à la durée infinie du règne promis, comme les textes bibliques en témoignent fréquemment à l'instar de Ps 72, 5. Ce thème est loin d'être original dans le contexte proche-oriental. Déjà, un texte égyptien copié pendant la seconde moitié du deuxième millénaire, la prophétie du prêtre Nefer-Rohu au roi Snefru, annonce, après un temps où les gens vivent sans loi, la naissance future du roi « Ameni, le triomphant [...] Le fils d'un homme fera [que] son nom [dure] pour toujours et à jamais [...] Et la justice viendra dans son lieu¹²² ». De même, dans la partie des bénédictions de l'inscription (en vieil araméen) de Hadad¹²³, écrite par le roi de Y'dy, qui figure sur la partie basse d'une statue d'environ 4 m, il est question de celui de ses fils qui succédera au roi « et maintien[dra] le pouvoir », motif présent dans Is 9, 6.

Cette notion de la permanence du pouvoir trouve une assise explicite en Pr 20, 28 : *sur la piété est fondée le trône*. L'affermissement est évoqué en Is 9, 6 à l'aide du verbe *koûn* au *hifil*¹²⁴, avec comme objet grammatical le règne de David, littéralement *son royaume*. L'affermissement de *la royauté* est mentionné à l'identique après la mort de David, père de Salomon : *Et quant à la royauté, elle fut affermie dans la main de Salomon*. (1 R 2, 46) Déjà, la promesse divine rapportée par Nathân à David contenait les mêmes termes : *celui qui sera issu de tes entrailles, [...] j'affermirai sa royauté* (2 S 7, 12). L'usage commun de ce verbe concerne « les nécessités de base de la vie, des préparatifs de guerre et assure la vérité des affirmations¹²⁵ ». Le Psautier et les textes tardifs de sagesse l'emploient pour signifier la stabilité de la création divine, exprimant le lien entre l'action de YHWH dans le cosmos et dans l'histoire : le Dieu créateur est aussi celui qui maintient et garantit le règne de la dynastie davidique tout comme son propre règne¹²⁶.

Le même motif se trouve déjà dans d'autres textes du Proche-Orient ancien. Étymologiquement, l'arabe *kâna*, « exister, se produire, être¹²⁷ » conforte cette acception de fermeté et de stabilité dans l'être. De manière semblable, l'akkadien *kânu* signifie « être ferme, droit » et, dans les oracles de Ninive, associe au règne les notions de stabilité et de sécurité qui vont de pair avec un équilibre cosmique : « Esarhaddon, dans Assour je t[e] donnerai des jours sans fin et des années éternelles¹²⁸. » Le Psautier a des expressions très proches, comme celle-ci : *tu lui as accordé la vie qu'il demandait, longueur de jours, encore et à jamais*. (Ps 21, 5)

ailleurs, I. DE LA SOURCE, *ibid.*, p. 49-50, rapporte les propos de Bossuet dans sa *Lettre 3 sur l'enfantement de la Vierge* où il explique les « six beaux noms » attribués à Jésus par la prophétie isaienne.

¹²² H. WILDBERGER, *Isaiah 1-12*, p. 399, citant James B. PRITCHARD (dir.), *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament* (1950), Princeton, Princeton University, 1969, p. 445s. Un trône pérenne est également promis dans un « hymne royal » néo-sumérien de la fin du troisième millénaire annonçant la naissance du roi Shoulgui : W. L. HALLO (dir.), *The Context of Scripture*, t. I, p. 553 [texte 1.172].

¹²³ W. L. HALLO (dir.), *The Context of Scripture*, t. II, p. 157 [texte 2.36].

¹²⁴ Klaus KOCH, « כָּנָה », *Theological Dictionary of the Old Testament*, t. VII (1984 : t. IV en allemand), traduit par D. E. Green, *Grand Rapids*, Eerdmans, 1995, p. 89-101, ici 89.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 95 (« asserting the truth of statements »).

¹²⁶ *Ibid.*, p. 97-101.

¹²⁷ *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, p. 465-467, ici 465. D. REIG, *Larousse As-Sabil arabe-français, français-arabe*, n. 4719.

¹²⁸ Robert P. GORDON, « Prophecy in the Mari and Nineveh Archives », dans Robert P. GORDON, Hans M. BARSTAD (dir.), « *Thus Speaks Ishtar of Arbela* ». *Prophecy in Israel, Assyria, and Egypt, in the Neo-Assyrian Period*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2013, p. 37-57, ici 52-53, citant Simo PARPOLA, avec Julian

S'ajoutant au titre *Père toujours*, la précision *dès maintenant et à jamais* (Is 9, 6d) exprime la durée éternelle de ce règne, ce qui suggère que le souverain dont il est question ne désigne pas, du moins pas seulement, une figure historique mais un personnage eschatologique.

Un thème très présent dans Is, « l'horizon eschatologique de l'abolition de la guerre¹²⁹ », est exprimé en 9, 4 au moyen de la promesse que le feu détruira la *chaussure qui résonne sur le sol* et le *manteau roulé dans le sang*. Ces vêtements évoquent la guerre et leur présentation sollicite deux sens corporels différents : le rétablissement de la paix a des effets sur l'ouïe et sur la vue, ce qui signifie par synecdoque que l'être humain entier connaîtra la tranquillité.

Un règne similaire à celui de David

La référence que nous avons faite au règne de David insiste sur la stabilité de celui de son successeur (2 S 7, 12). Ce dernier sera aussi sans fin : *j'affermirai pour toujours son trône royal* (v. 13), *ton trône sera affermi à jamais* (v. 16). Is 9, 6 partage avec cette promesse transmise par le prophète Nathân la conviction que ce règne éternel sera l'œuvre de Dieu, merveille qui prend les traits d'une « nouvelle création » lors d'un temps à venir mais qui n'est pas nécessairement historique à proprement parler. Quoi qu'il en soit, « l'idéal messianique est ici déjà pleinement tracé¹³⁰ ».

Droit et justice

Fréquent dans le livre d'Isaïe, le hendiadys *dans le droit et la justice* (*bemishpat oîvitsdaqa*¹³¹) se réfère à la pratique sociale de la justice, en particulier au sujet des figures royales. Ce couple n'est pas rare dans Is 1-39 où il désigne fondamentalement une œuvre divine mais aussi une exigence adressée à Israël, condition de la permanence du trône¹³².

Conclusion

Les dimensions royale et prophétique apparaissent respectivement dans Is 9, 5-6 et 61, 1-3 ; elles sont plus évidentes que la fonction sacerdotale qui ne peut être repérée qu'au titre de fragile hypothèse dans le texte d'Is 52, 13 – 53, 12. Quelles caractéristiques messianiques principales contiennent les versets étudiés ? Le roi (Is 9), qu'il soit un enfant qui vient de naître ou un souverain déjà intronisé, exercera grâce à l'action divine un pouvoir stable et éternel en faveur du peuple, dans la paix et la justice. Le prophète (Is 61), oint de l'Esprit divin et envoyé par YHWH porter la bonne nouvelle aux *'ananim*, annoncera et réalisera l'inversion de situations d'oppression et de manque ; en outre, son onction-mission présente des traits communs avec celle d'un roi ou du grand-prêtre. Le Serviteur de YHWH, innocent offert en sacrifice d'expiation (*'asham*, Is 53, 10), apporte par sa souffrance la paix aux fautifs ; il triomphera et connaîtra une postérité. Il pourrait être une figure prophétique plutôt que sacerdotale. Le Nouveau Testament identifie Is 53 comme arrière-fond de l'acte du Seigneur

E. READE, *Assyrian Prophecies*, Helsinki, Helsinki University, coll. « State Archives of Assyria » 9, 1997, 1.6 IV, p. 14-17.

¹²⁹ J. BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, p. 250.

¹³⁰ G. BENZI, *La Profezia dell'Emmanuele*, p. 213, en conclusion de son étude p. 210-213 sur Is 9, 6 comme accomplissement des promesses de 2 S 7.

¹³¹ J. FERRY, *Isaïe*, p. 169, propose une concordance associant ces deux termes ainsi que *ysh'*, « salut ».

¹³² Y. MARÉCHAL, *Le livre d'Isaïe*, p. 116-117 et la référence p. 116 note 36, à J. FERRY, *Isaïe*, p. 170-171.

Jésus-Christ livrant sa vie ; en outre, la Lettre aux Hébreux lie clairement le mystère de Pâque à la fonction sacerdotale du Christ. Ce sont donc surtout certaines relectures du Nouveau Testament et de la Tradition chrétienne qui voient dans ce quatrième cantique une préfiguration de la passion et de la résurrection du Seigneur.

L'analyse met en évidence premièrement le caractère eschatologique de ces trois textes, même si l'expression *le jour de YHWH* ne s'y rencontre pas. Deuxièmement, phénomène fréquent dans les prophéties bibliques, l'identité des agents demande à être précisée grâce à l'étude des sujets grammaticaux de certains verbes. En particulier, le nouveau-né du chap. 9 comme l'homme accablé du chap. 53 pourraient, le premier s'attribuer lui-même des titres glorieux, le second s'offrir lui-même en sacrifice ; à moins que ces actes soient accomplis par YHWH. Ces ambiguïtés sont riches de signification. Troisièmement, il est possible d'hésiter, dans l'interprétation d'une unique péricope, entre plusieurs fonctions de l'homme évoqué. D'ailleurs, certains autres personnages humains de l'Ancien Testament cumulent plusieurs rôles ou ministères¹³³. En résumé, plus qu'il ne les unit, le livre d'Isaïe rapproche les fonctions de roi, de prophète et éventuellement de prêtre : Isaïe est précurseur de deux ou trois *munera* plutôt que du *triplex munus*. Cette conjonction, sans être affirmée clairement, affleure dans les textes, au sujet de personnages peut-être fort divers, même si le rassemblement de ces prophéties dans Is justifie leur lecture canonique. Ajoutons que notre étude, concentrée sur quelques versets, gagnerait à être enrichie de regards plus larges sur le livre d'Isaïe.

Ces trois étapes parcourues au fil du recueil d'Isaïe conduisent son lecteur, marchant de nuit vers la pleine lumière, à approcher « la figure multiforme du messie¹³⁴ ». L'Auteur divin et ses collaborateurs humains diffractent, tout en la voilant, la clarté qui jaillit d'une unique source encore à venir.

Auteur :

L'abbé Cyprien COMTE est prêtre du diocèse de Toulouse, Il est professeur extraordinaire à la Faculté de théologie, spécialisé dans l'Ancien Testament. Docteur en théologie, il codirige, avec Georg Fischer et Carly L. Crouch, le séminaire de recherche en ligne « Yirmeyahu » (exégèse et théologie du livre de Jérémie).

¹³³ Cela est vrai de Samuel, juge et prophète qui fait et défait les rois mais accomplit aussi des actions sacerdotales. Le prêtre Élie offre également un holocauste, à l'instar de nombre de rois bibliques.

¹³⁴ David HAMIDOVIĆ, Xavier LEVIEELS, Christophe MÉZANGE, « Introduction », dans D. HAMIDOVIĆ, X. LEVIEELS, Ch. MÉZANGE, avec Apolline THROMAS (dir.), *Encyclopédie des messianismes juifs*, p. 1-11, ici 11.