

RELIGIONS EN PERSPECTIVE

1. Carl-A. Keller, *Communication avec l'Ultime*.
2. *La mémoire des religions* (Philippe Borgeaud éd.).
3. Henry Pernet, *Mirages du masque*.
4. *Métamorphoses du mythe en Grèce antique* (Claude Calame éd.).
5. Mondher Kilani, *La construction de la mémoire*.
6. *La religion par les femmes* (Nancy Auer Falk et Rita M. Gross éd.).
7. Jacques Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent*.
8. Jacques Waardenburg, *Islam et Occident face à face*.
9. *Enseigner le judaïsme à l'Université* (Jean-Christophe Attias et Pierre Gisel éd.).
10. *Messianismes* (Jean-Christophe Attias, Pierre Gisel et Lucie Kaennel éd.).

RELIGIONS EN PERSPECTIVE N° 10

Mohammad Ali Amir-Moezzi, Jean-Christophe Attias,
David Banon, Esther Benbassa, Jean-Daniel Dubois,
Immanuel Etkes, Pierre Gisel, Roberte Hamayon,
Joëlle Hansel, Lucie Kaennel, Michael Löwy,
Pierluigi Piovaneli, Thomas Römer, Perrine Simon-Nahum

MESSIANISMES

Variations sur une figure juive

4² 414

Édité par Jean-Christophe Attias,
Pierre Gisel et Lucie Kaennel

396
.2

BTA 6858/10
(3)

LABOR ET FIDES

R267621060

ORIGINES DES MESSIANISMES JUIF ET CHRÉTIEN Transformations de l'idéologie royale

Thomas RÖMER

1. Problèmes de définition et de concept

L'origine du messianisme peut être expliquée au profane à l'aide d'une comparaison avec les élections présidentielles à la française. À chaque campagne, le nouveau candidat, opposé au président en place, promet l'avènement d'une ère de bonheur, de prospérité et de paix pour tout le peuple, et les électeurs se montrent séduits par cette perspective. Quand le nouveau président arrive au pouvoir, le pays entier baigne dans une sorte d'euphorie qui passe pourtant très vite lorsque le peuple s'aperçoit que ce président n'est pas très différent du précédent. S'installent alors de nouveau une certaine frustration face au pouvoir et l'attente du prochain candidat qui sera sans doute meilleur que ses prédécesseurs.

C'est parce que le système présidentiel de la cinquième République est foncièrement royaliste qu'on peut tirer quelques parallèles avec l'attente messianique de la Bible hébraïque qui trouve ses origines dans l'idéologie royale et surtout dans l'espérance d'un roi idéal qui réalisera la justice et la paix. Mais avant d'étudier l'idéologie royale judéenne et proche-orientale, quelques remarques sur les termes «messie» et «messianisme» s'imposent.

Le mot «messie» dérive, *via* le latin (*messias*), de l'hébreu (ou araméen) *mashiah* qui signifie littéralement l'«oint»; la Septante (traduction grecque de la Bible hébraïque) a rendu le terme par *christos*, que l'on retrouve dans le Nouveau Testament, dans les revendications de la messianité de Jésus de Nazareth. Si pour le Nouveau Testament le terme «christ» est d'une importance indiscutable, il n'en va pas de même dans la Bible hébraïque où le terme «messie» n'est attesté que trente-huit fois¹. Les choses se compliquent

¹ Cf. par exemple Frank HESSE, «Χρίω, χριστός, αντίχριστος, χρίσμα, χριστιανός: B. מָשִׁיחַ und מְשִׁיחַ im Alten Testament», in: *Theologisches Wörterbuch*

du fait que de nombreux textes bibliques sont qualifiés de «messianiques» sans que le mot «messie» y apparaisse. Mais qu'entend-on par «messianique» ou «messianisme»? Selon Peter Schäfer se basant sur une étude de Hans Kohn, le messianisme est une croyance en un sauveur ou libérateur qui met un terme à l'ordre présent et inaugure un nouvel ordre de justice et de bonheur². Si l'on accepte cette définition large, il faut aussitôt souligner le fait que cette préoccupation ne se trouve pas au centre de la Bible hébraïque, malgré certaines lectures christologiques de l'Ancien Testament proposées par des théologiens chrétiens³. Les données historiques et textuelles de la Bible hébraïque fournissent néanmoins le matériau à partir duquel vont se construire les messianismes juif et chrétien. C'est sur ce matériau que nous aimerions enquêter.

2. Le roi comme «messie» dans l'idéologie royale judéenne et israélite

a) Le roi, médiateur et garant du bien-être

Dans la Bible hébraïque, le terme *mashiah* est surtout utilisé pour le roi⁴, souvent dans une construction génitive: «l'oïnt de YHWH». Ce sont notamment David, Salomon et Saül qui reçoivent ce titre, c'est-à-dire les trois rois qui sont à l'origine de la royauté israélite. Dans le royaume du Nord, c'est ensuite l'usurpateur yahviste Jéhu qui, à quatre reprises, est caractérisé comme *mashiah*. La concentration du terme sur des rois fondateurs d'une dynastie reflète sa fonction de légitimation.

L'onction était apparemment pratiquée dans plusieurs cultures proche-orientales au moment de l'intronisation d'un roi⁵. Ce rite est lié à la sym-

zum Neuen Testament IX (fondé par Gerhard KITTEL, Gerhard FRIEDRICH éd.), Stuttgart, Kohlhammer, 1973, p. 485-500; Henri CAZELLES, *Le Messie de la Bible. Christologie de l'Ancien Testament*, Paris, Desclée, 1978, p. 26 s. S'y ajoutent environ soixante-dix emplois de la forme verbale pour décrire des situations assez diverses.

² Peter SCHÄFER, «Diversity and Interaction: Messiahs in Early Judaism», in: *Toward the Millennium: Messianic Expectations from the Bible to Waco* (Id. et Mark COHEN éd.), Leiden, Brill, 1998, p. 15-35, ici: p. 15; cf. Hans KOHN, «Messianism», in: *Encyclopaedia of the Social Sciences* (Edwin R.A. SELIGMAN éd.), vol. X, New York, Macmillan, 1963, p. 357 ss.

³ Ainsi Wilhelm VISCHER, *L'Ancien Testament témoin du Christ*, vol. I: *La Loi, ou les cinq livres de Moïse. De la Genèse au Deutéronome* (1934), Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1949; vol. II: *Les premiers prophètes* (1942), *ibid.*, 1951.

⁴ Dans les textes tardifs de Lévitique 4, 3.5.16: 6, 15, le terme est appliqué au prêtre; nous y reviendrons ci-dessous p. 24.

⁵ Aldina da SILVA, «Les rois au Proche-Orient ancien: leurs rapports avec les dieux et avec leurs sujets», in: *Faut-il attendre le Messie? Études sur le mes-*

bolique de l'huile qui, selon Juges 9, 9, est appréciée par les dieux et les hommes, et qui est signe de santé et de vitalité. Dans des textes égyptiens, l'huile est comparée à la lumière, et dans la Bible, les rois judéens sont désignés comme une lumière pour le pays et le peuple (2 Samuel 21, 17; 1 Rois 11, 36). Par l'onction, le roi reçoit l'esprit divin (1 Samuel 16, 13). Le titre d'oïnt de YHWH exprime la fonction de médiateur qu'il occupe, concept central de toute l'idéologie royale proche-orientale.

Les royautés judéenne et israélite (sur cette dernière nous ne sommes informés que par des auteurs judéens) étaient marquées par l'idéologie royale ambiante du Proche-Orient ancien; le royaume de Juda était sous domination culturelle égyptienne, comme l'ont montré Othmar Keel et Christoph Uehlinger⁶, mais il subit également, dès le VIII^e siècle avant notre ère, des influences mésopotamiennes. Dans les deux systèmes idéologiques, on trouve l'idée d'une essence divine du roi. Le roi est d'une manière ou d'une autre *filis de Dieu*. Cette filiation peut prendre des formes différentes:

– le roi a été engendré directement par un dieu qui s'est approché d'une femme (la reine), mère du futur roi (conception fréquente en Égypte);

– le roi est adopté par les dieux, c'est la forme prépondérante en Mésopotamie (cf. la légende de Sargon ou cette parole du Dieu Adad au sujet du roi Zimri-Lim: «Ne suis-je pas Adad [...] qui l'ai mené sur le trône de la maison de sa mère?»). En Mésopotamie, l'adoption du prince héritier faisait apparemment partie des rites d'investiture⁷.

Le roi judéen était considéré de la même manière. Au Psaume 2, 7, Dieu s'adresse au roi et déclare: «Tu es mon fils; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré»; le Psaume 45, 7 qualifie le roi de *elohim* (dieu) et le Psaume 110, 1 le fait asseoir à la droite de Dieu. L'installation du nouveau roi sur la montagne divine de Sion matérialise son statut de fils de Dieu. En tant que fils de Dieu, le roi est aussi «image» et vicaire de la divinité, appelé à maintenir l'ordre créationnel (en Égypte: la *maat*; en Juda-Israël: le *shalom*) sur terre.

La fonction la plus fondamentale du roi est en effet d'être le garant du salut et du bien-être de son peuple. C'est du roi que dépendent la fertilité du

sianisme (Robert DAVID éd.), Montréal-Paris, Médiaspaul, 1998, p. 15-33, ici: p. 24.

⁶ Cf. Othmar KEEL et Christoph UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottes-symbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Freiburg im Breisgau, Herder, 1992, et la présentation de Françoise SMYTH, «L'Égypte du premier millénaire et la Bible», *Égypte* 4, 1996, p. 19-25.

⁷ Pour plus de détails, cf. Claus WESTERMANN, «Sacred Kingship», in: *The New Encyclopaedia Britannica. Macropaedia XVI*, Chicago-London, 1980¹⁵, p. 118-122.

sol, la fécondité du bétail et des hommes, la venue de la pluie et la protection contre toutes sortes d'ennemis.

Il incombe au roi (qui est aussi le juge suprême) de faire régner la justice et de prendre la défense des faibles, des orphelins et des veuves (cf. Psaume 45, 8: «Tu [le roi] aimes la justice, tu détestes le mal, aussi Dieu, ton Dieu, t'a oint d'une huile de joie»). Le roi est également le prêtre suprême, médiateur culturel entre les dieux et les hommes. Il exerce des fonctions rituelles importantes lors des grandes fêtes (pour la Bible, cf. 1 Rois 8).

C'est pourquoi le roi est appelé «berger» en Égypte et en Mésopotamie. Ce titre résume ses fonctions principales. Il existe d'ailleurs un proverbe babylonien qui dit: «Un peuple sans roi est comme un troupeau sans pasteur».

Le bien-être général dépend donc du roi et de sa piété. Un roi qui accomplit son devoir fait régner la prospérité dans le pays. On lit ainsi dans une lettre (légèrement flatteuse) envoyée par un scribe au roi assyrien Assurbanipal (669-627):

Les vieillards sont joyeux: les enfants chantent, les femmes et les jeunes filles exultent [...]. Celui que ses péchés condamnaient à mort, le roi, notre maître, l'a fait vivre. Ceux qui, depuis de longues années, étaient emprisonnés, tu les as délivrés. Ceux qui, durant de nombreux jours, étaient malades, les voici guéris. Les affamés sont rassasiés; les maigres deviennent gras. Ceux qui étaient nus sont recouverts de vêtements⁸.

Une telle description ne correspond assurément pas à la réalité, et ce constat provoque bien des mises en question. Dans la Bible hébraïque, on peut distinguer deux types de critiques: un rejet global de l'institution de la monarchie et une critique «interne» cherchant à réaliser le projet idéologique d'un roi idéal.

b) Critiques de la royauté et attentes d'un roi meilleur

Une critique radicale et néanmoins humoristique de la royauté se trouve dans la fable de Yotam (Juges 9, 7-15) que Martin Buber a appelée le poème antimonarchique le plus important de toute la littérature mondiale⁹. Cette fable s'oppose clairement à toute idéologie royale. Le fait que l'olivier, le figuier et la vigne refusent la royauté signifie que la vraie abondance

⁸ Simo PARPOLA, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, vol. 1, Neukirchen-Vluyn-Kevelaer, Neukirchener Verlag-Butzon & Bercker, 1983, p. 88-91, cité d'après A. da SILVA, «Les rois au Proche-Orient anciens», p. 31.

⁹ Martin BUBER, *Königtum Gottes* (1932, 1936², 1956³), in: *Werke II: Schriften zur Bibel*, München-Heidelberg, Kösel-Schneider, 1964, p. 485-723, ici: p. 562.

(symbolisée par l'huile, les figues et le vin) ne peut se réaliser pour Israël qu'en l'absence de la monarchie. Et lorsque le buisson d'épines accepte l'onction royale et s'écrie: «Venez vous abriter sous mon ombre» (9, 15), il s'agit d'une subversion de l'idéologie royale selon laquelle le roi est une ombre protectrice pour son peuple.

À côté de cette tradition résolument hostile à la monarchie (cf. également le «droit du roi» en 1 Samuel 8), il existe des critiques prophétiques qui fustigent le décalage entre l'attitude du roi en place et ce qu'il devrait réaliser selon l'idéologie royale. Selon cette dernière, les catastrophes militaires et naturelles ainsi que le désordre social sont interprétés comme effet d'un manquement du roi, voire comme son rejet par les dieux. Les critiques de la royauté telles qu'elles se trouvent chez Osée (8, 3) et chez Ésaïe s'inscrivent dans cette perspective. Ainsi en Ésaïe 7, le prophète combine son attaque contre le roi actuel Achaz (v. 10-13) avec l'annonce d'un nouveau roi: «Voici que la jeune femme est enceinte et enfantera un fils, et elle [tu] l'appellera[s]¹⁰ du nom d'Emmanuel» (v. 14). Cet oracle ne vise sans doute personne d'autre que le fils d'Achaz, Ezéchias, qui pourrait rétablir l'harmonie entre Dieu et son peuple. Mais l'espoir d'un meilleur roi à venir ne peut empêcher le jugement mérité par la défaillance du roi actuel (v. 17 ss.)¹¹.

La même dialectique entre critique du roi actuel et espérance d'un roi parfait se trouve également en Jérémie 22-23, où l'oracle de jugement contre Yoyakin (22, 24-29) est suivi de l'annonce suivante:

«Des jours viennent, oracle du Seigneur, où je susciterai pour David un rejeton légitime. Un roi règne avec compétence, il défend le droit et la justice dans le pays. En son temps, Juda est sauvé, Israël habite en sécurité. Voici le nom dont on le nomme: «Le Seigneur, c'est lui notre justice» (23, 5-6). L'annonce du nom «YHWH *tsidkenu*» fait allusion au nom du successeur de Yoyakin, Sédécias («*Tsidkiyahu*»)¹², duquel le prophète attend la réalisation des idéaux de la royauté; cette attente sera pourtant vite déçue.

Ces annonces d'un roi meilleur à venir sont en quelque sorte des «attentes prémessianiques». Elles ne se situent pas en rupture avec, mais s'inscrivent dans l'idéologie royale davidique qui avait été affinée par les scribes du roi Josias.

¹⁰ Pour ce problème de traduction, cf. Ansgar MOENIKES, «Messianismus im Alten Testament (vorapokalyptische Zeit)», *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 40, 1988, p. 289-306, ici: p. 296, note 38.

¹¹ Pour cette interprétation de «Emmanuel» et de la dialectique entre les v. 14 et 16 (le v. 15 est un ajout), cf. par exemple Hans WILDBERGER, *Jesaja*, vol. I: *Jesaja 1-12*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1972, p. 288-297.

¹² Cf. Joachim BECKER, *Messianic Expectation in the Old Testament* (1977), Edinburgh, T. & T. Clark, 1980, p. 59.

c) *L'idéologie davidique: le roi idéal comme David redivivus*

Les scribes qui éditent à l'époque du roi Josias (640-609) la première version des livres de Samuel et des Rois renforcent la propagande royale davidique. David devient le roi idéal et la mesure des autres rois. L'opération sert avant tout à démontrer que Josias est un nouveau David, car avant lui seul Ezéchias (l'Emmanuel d'Ésaïe 7) trouve vraiment grâce à leurs yeux (2 Rois 18, 1-8). Ils affirment la promesse d'une dynastie éternelle faite à David (2 Samuel 7, 16: «Devant toi, ta maison et ta royauté seront à jamais stables, ton trône à jamais affermi»). Écrivant à la gloire de Josias, ils insistent sur le fait que son règne signifie le retour d'une royauté conforme à la volonté divine: «Il fit exactement ce qui est droit aux yeux du Seigneur et suivit exactement le chemin de David, son père, sans s'écarter ni à droite ni à gauche» (2 Rois 22, 2). «Il n'y avait pas eu avant lui un roi qui, comme lui, revint au Seigneur de tout son cœur, de tout son être et de toute sa force, selon toute la loi de Moïse» (2 Rois 23, 25). Cette expression renvoie clairement à Deutéronome 6, 4, le début du Deutéronome primitif, édité par le même groupe de scribes¹³. Josias est donc le roi idéal respectant tous les commandements divins et amenant ainsi le bonheur sur Juda. Or ce bonheur, imaginaire ou non, ne dure pas longtemps car en 609 Josias est tué par l'armée égyptienne, et douze ans plus tard Jérusalem est occupée par les Babyloniens et une partie de sa population déportée. Néanmoins, l'idéologie davidico-josianique devint une matrice pour l'espérance d'une restauration de la lignée royale¹⁴.

3. *La crise de l'effondrement de la royauté et les stratégies de gestion de cette crise*

L'occupation puis la destruction de Jérusalem, ainsi que la déportation du roi et d'une partie de la population, par les Babyloniens en 597 puis en 587 mirent fin au système de médiations instauré par l'idéologie royale. Le peuple avait perdu sa cohérence géographique; le sanctuaire royal, symbole de la protection du Dieu national médiatisée par le roi, était réduit en ruines et le roi lui-même allait mourir en exil à Babylone. Cette situation provoqua une crise identitaire qui aurait pu signifier la dissolution du petit peuple

¹³ Au terme traduit par «force» correspond en hébreu une forme substantivée de l'adverbe *me'od* qui ne se trouve qu'en Deutéronome 6, 4 et en 2 Rois 23, 25.

¹⁴ Cf. à ce sujet Antti LAATO, *Josiah and David Redivivus: The Historical Josiah and the Messianic Expectations of Exilic and Postexilic Times*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1992.

judéen. Paradoxalement, la naissance du judaïsme (j'emploie ce terme en opposition à la religion nationale judéenne préexilique) se situe dans le contexte de cette crise, plus précisément dans le contexte de la gestion de cette crise des médiations.

La sociologie d'inspiration wébérienne distingue trois réactions face à la crise: l'attitude nostalgique (dite du «prêtre»), l'attitude utopique (dite du «prophète») et l'attitude analytique (dite du «mandarin»)¹⁵. On peut retrouver *grosso modo* ces trois attitudes dans la gestion de la disparition de la monarchie au moment de l'exil babylonien.

a) *L'espoir de la restauration de la royauté davidique*

Après la chute de Juda se posait la question de savoir si le jugement annoncé par les prophètes et désormais réalisé signifiait la fin de l'histoire de YHWH avec son peuple. C'est dans ce contexte que furent ajoutées des annonces de salut dans les collections d'oracles des prophètes de malheur comme Amos ou Michée. Ces ajouts concernent souvent le rétablissement de la dynastie davidique (cf. Amos 9, 11: «Je relèverai la hutte croulante de David») ou la venue d'un nouveau David, comme en Michée 5, 1-5¹⁶:

Mais toi, Bethléem Éphrata, petite parmi les clans de Juda, de toi sortira pour moi celui qui doit gouverner Israël. Ses origines remontent à l'antiquité, aux jours d'autrefois.

Il se tiendra debout et fera paître son troupeau par la puissance du Seigneur, par la majesté du Nom du Seigneur son Dieu.

Il sera grand jusqu'aux confins de la terre.

Lui-même, il sera la paix.

Il nous délivrera d'Assour¹⁷, au cas où celui-ci entrerait sur notre terre et foulerait notre frontière.

On retrouve les thèmes traditionnels de l'idéologie royale (le roi comme berger, victoire contre les ennemis, avènement du *shalom*). En absence d'une institution réelle, on en vient à davantage accentuer les traits fabuleux liés

¹⁵ Cette terminologie a été forgée par Armin STEIL, *Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung*, Opladen, Leske + Budrich, 1993. Pour une application à la Bible hébraïque, cf. Thomas RÖMER, «L'Ancien Testament. Une littérature de crise», *Revue de théologie et de philosophie* 127, 1995, p. 321-338.

¹⁶ Le texte primitif de cet oracle (les v. 1.3a.bβ.4a.5b d'après la reconstruction de Hans Walter WOLFF, *Micha*, Neukirchen-Vluy, Neukirchener Verlag, 1982, p. 108-120, et A. MOENIKES, «Messianismus im Alten Testament», p. 299) date sans doute de l'époque exilique.

¹⁷ Code pour l'empire babylonien.

à l'avènement du roi parfait. Ceci est notamment le cas pour Ésaïe 9, 1-6 et 11, 1-5 (6-9)¹⁸ qui, dans la forme finale du texte, constituent avec Ésaïe 7, 14-17 un «triptyque messianique»¹⁹ mettant en scène l'annonce (7, 14-17), la naissance (9, 1-6) et le règne (11, 1-5) du roi idéal. Les noms donnés au roi «Merveilleux-Conseiller, Dieu-Fort, Père à jamais, Prince de la paix» (9, 5) sont inspirés de la titulature royale égyptienne²⁰, et la description de son gouvernement correspond à l'arrivée d'un temps de justice.

À côté de ces rêves de restauration de la dynastie davidique prennent néanmoins place d'autres modèles.

b) *La «démocratisation» de l'idéologie royale*

La collection d'oracles dite du Deutéro-Ésaïe (Ésaïe 40 ss.) laisse apparaître une stratégie utopique, une stratégie de rupture avec le passé: «Ne vous souvenez plus des premiers événements, ne ressassez plus les faits d'autrefois. Voici, je vais faire du neuf» (Ésaïe 43, 18). En Ésaïe 55, 1 ss., Dieu apparaît comme un marchand oriental qui offre ses différentes marchandises, mais sans demander de paiement: «Ô vous tous qui êtes assoiffés, venez vers les eaux, même celui qui n'a pas d'argent, venez! Demandez du grain, et mangez; venez et buvez – sans argent, sans paiement – du vin et du lait [...]. Je conclurai avec vous une alliance pour toujours: les bontés davidiques et la fidélité» (v. 1 et 3). Les promesses faites à la lignée davidique se réalisent directement pour le peuple; c'est pourquoi on pourrait y voir une démocratisation de l'idée messianique²¹. Nous trouvons donc ici le début d'un «messianisme sans messie»²². Du coup, le titre de messie n'est plus directement lié à la dynastie davidique et il est même disponible pour des

¹⁸ Selon Jacques VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe, I-XXXV. miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, 2 vol., Paris, Gabalda, 1977-1978, ici: vol. I, p. 275 s., seuls les v. 1-5 datent de l'époque exilique, la description paradisiaque des v. 6-9 est un ajout beaucoup plus tardif.

¹⁹ L'expression est de Erich ZENGER, «Jesus von Nazaret und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel», in: *Studien zum Messiasbild im Alten Testament* (Ursula STRUPPE éd.), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1989, p. 23-66, ici: p. 45.

²⁰ Le Pharaon a cinq noms qui expriment sa personnalité; en Ésaïe 9, le cinquième nom est sans doute caché au début du v. 6, cf. H. WILDBERGER, *Jesaja*, p. 381-384.

²¹ Cf. l'interprétation de Gerhard von RAD, *Théologie de l'Ancien Testament*, vol. II: *Théologie des traditions prophétiques d'Israël* (1965⁴), Genève, Labor et Fides, 1967, p. 210.

²² Hans STRAUB, *Messianisch ohne Messias. Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament*, Frankfurt am Main, Lang, 1984.

rois étrangers: c'est le roi perse Cyrus qui devient en Ésaïe 45, 1 le messie de YHWH pour réaliser la libération du peuple exilé.

Le déplacement de l'idéologie royale s'accompagne encore, en Ésaïe 40-55, d'un mystérieux «serviteur de YHWH» qui, par ses souffrances, apporte le salut à la communauté (cf. notamment 52, 13-53, 12). S'agit-il d'une figure royale, prophétique ou d'une collectivité?²³ Notons que les textes du serviteur souffrant n'ont apparemment pas joué un grand rôle dans les discussions messianiques juives à l'époque hellénistique puis romaine, contrairement à leur utilisation dans le Nouveau Testament.

c) *La «démythologisation» de l'idéologie royale*

L'édition, sous le choc de l'exil, des livres du Deutéronome à 2 Rois laisse apparaître une troisième position vis-à-vis de l'idéologie royale. Cette historiographie deutéronomiste, qui s'efforce d'expliquer la catastrophe de l'exil comme sanction divine de l'incapacité des rois et du peuple à se conformer aux prescriptions du Deutéronome, se termine par la réhabilitation du dernier roi Yoyakin dans sa prison babylonienne (2 Rois 25, 27-30). Depuis Gerhard von Rad, plusieurs exégètes y ont vu l'indice d'une espérance messianique²⁴. Or, il n'en est rien. Le roi reste à Babylone et le récit ne mentionne aucune descendance. Ce texte va dans une autre direction: les motifs de la sortie de prison, du changement de vêtements, de l'ascension de l'exilé à la deuxième place après le roi étranger se retrouvent dans les récits de Joseph (Genèse 37-50), Daniel (Daniel 1-6) et Esther (au sujet de Mardochée). Ces textes sont des «nouvelles de la diaspora» qui veulent montrer aux Juifs de la dispersion qu'on peut fort bien vivre dans un pays étranger et y faire carrière. Le petit récit de 2 Rois 25, 27-30 va dans la même direction. *Via* le dernier roi, il transforme l'exil en diaspora. Les scribes deutéronomistes de l'époque de l'exil ne se font aucune illusion sur la royauté: ils ne la rejettent pas globalement, mais ils n'y voient pas non plus une médiation de salut indispensable. Ainsi, dans les lois concernant les autorités et qui datent de l'époque exilique (Deutéronome 16-18), c'est théoriquement le peuple et non le roi qui devient le souverain. La loi concernant les juges stipule que ce sont les Israélites eux-mêmes qui établissent leurs juges. Et ce n'est plus le roi qui occupe cette

²³ Cf. par exemple Jean KOENIG, *Oracles et liturgies de l'exil babylonien*, Paris, PUF, 1988, qui lui-même opte pour une interprétation collective, à savoir la Synagogue exilique naissante.

²⁴ Par exemple Erich ZENGER, «Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins», *Biblische Zeitschrift* NF 12, 1968, p. 16-30.

fonction²⁵. La loi concernant le roi (Deutéronome 17, 14-20) limite de manière spectaculaire les prérogatives du roi, il devient quasiment un Israélite comme un autre. L'intention de cette loi se situe à l'opposé de l'idéologie royale et va vers l'autonomie politique du peuple. Cette observation est confirmée par la transformation du discours de l'élection dans le Deutéronome. Alors que traditionnellement c'est le roi qui est l' élu de Dieu, dans le Deutéronome tout le peuple a été choisi par YHWH.

Nous avons pu distinguer trois attitudes vis-à-vis du «messianisme» à l'époque de l'exil babylonien. Ces positions s'affirmeront à l'époque perse.

4. La redéfinition de la médiation aux époques perse et hellénistique

a) *Le «mouvement messianique» au moment de la construction du second Temple et sa transformation à l'époque hellénistique*

Les Perses, menant une politique religieuse «libérale», laissèrent aux populations soumises une autonomie au niveau culturel et favorisèrent même l'organisation des cultes locaux. Ils n'étaient donc nullement opposés à la reconstruction du Temple de Jérusalem. Dans ce contexte apparaît le personnage de Zorobabel, qui était apparemment de descendance davidique (selon 1 Chroniques 3, 16-19, il est le petit-fils de Yoyakin)²⁶. Les partisans nationalistes de la construction du Temple pensaient sans doute pouvoir rétablir à cette occasion la monarchie judéenne. Ainsi le prophète Aggée adresse-t-il l'oracle divin suivant à Zorobabel:

«Je vais ébranler ciel et terre. Je vais renverser les trônes des royaumes et exterminer la force des royaumes et des nations [...]. En ce jour-là – oracle du Seigneur des armées –, je te prendrai, Zorobabel, fils de Shaltiel, mon serviteur – oracle du Seigneur. Je t'établirai comme l'anneau à cacheter, car c'est toi que j'ai élu – oracle du Seigneur des armées» (Aggée 2, 21-23).

On retrouve dans cet oracle quelques éléments traditionnels de l'idéologie royale: les dimensions cosmiques de l'accession au trône d'un nouveau roi (cf. Psaume 2), la victoire contre les ennemis, l'élection du roi par la divinité. Aggée pensait donc que la royauté davidique se poursuivrait au

²⁵ Il s'agit là aussi d'une forme de «démocratisation» de l'idéologie royale, d'autant plus que dans les textes exiliques et postexiliques du Deutéronome le peuple tout entier, et non plus le roi, est appelé «fils de Dieu».

²⁶ Cf. sur ce point et pour la suite Rex MASON, «The Messiah in the Postexilic Old Testament Literature», in: *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East: Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar* (John DAY éd.), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, p. 338-364.

moment où le Temple serait reconstruit. Il existait sans doute un mouvement messianique autour de Zorobabel, comme le montre également Zacharie 4, 6-10. Or, dans le même contexte (Zacharie 1-8), apparaît la figure d'un grand prêtre, Josué (cf. 3, 1-10). En Zacharie 4, 14, les deux personnages sont «désignés pour l'huile»²⁷. Ici commence l'idée d'une dyarchie, de la séparation entre les pouvoirs politique et sacerdotal. À la fin du cycle des visions zachariennes, c'est le grand prêtre seul, pourtant, qui est couronné (6, 11-14). Selon l'avis des exégètes, ce texte a été trafiqué pour éclipser la personne de Zorobabel²⁸. La disparition de ce personnage hors des textes bibliques et de l'histoire est en effet assez intrigante: a-t-il péri lors d'une guerre civile ou a-t-il été condamné à mort par les Perses?²⁹ De toute façon, sa disparition ne signifie pas la fin des attentes d'un roi idéal à venir (Zorobabel se retrouve dans les généalogies de Jésus selon Luc et Matthieu), attentes qui prennent de plus en plus une dimension eschatologique. Ainsi trouve-t-on en Zacharie 9, 9-10 (datant de l'époque séleucide) l'annonce d'un roi «humble»:

«Voici que ton roi s'avance vers toi: juste et plein de secours, humble et monté sur un âne [...]. Il supprimera d'Ephraïm le char de guerre et de Jérusalem le char de combat. Il brisera l'arc de guerre et il proclamera la paix pour les nations»³⁰.

L'idée d'un roi «humble» est à première vue étonnante. S'agit-il d'une relecture messianique des chants du serviteur du Deutéro-Ésaïe? L'humilité peut pourtant aussi être comprise comme exprimant la piété du roi (il se soumet à la volonté divine)³¹.

L'arrivée du roi idéal s'accompagne dans ce texte d'un règne universel de paix. Le roi à venir (qui n'est pas expressément désigné comme davidide) n'est plus un roi guerrier en faveur de son peuple. Au contraire, il fait disparaître toutes les armes. Ceci constitue une modification importante par rapport à l'idéologie royale traditionnelle. Le roi à venir se transforme petit à petit en messie de la fin des temps.

²⁷ À noter cependant que la racine *mashah* est évitée.

²⁸ Cf. par exemple R. MASON, «The Messiah in the Postexilic Old Testament Literature», p. 346 s. Le v. 13 montre que ce texte parlait d'abord de l'installation conjointe d'une figure royale et d'une figure sacerdotale.

²⁹ Cf. F. BIANCHI, «Le rôle de Zorobabel et de la dynastie davidique en Judée du VI^e siècle au II^e siècle av. J.-C.» (1991), *Transeuphratène* 7, 1994, p. 153-165.

³⁰ Pour la datation et les problèmes textuels de cette péricope cf. Horst SEEBASS, *Herrscherverheißungen im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1992, p. 53-66.

³¹ Cf. Henning Graf REVENTLOW, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993⁹, p. 95.

b) *La médiation mosaïque comme contre-modèle de l'attente messianique*

La publication du (proto-)Pentateuque à l'époque d'Esdras (vers 400 avant J.-C.) montre que pour les courants laïques (deutéronomistes) et sacerdotaux qui vont constituer la nouvelle orthodoxie, le messianisme est plutôt un phénomène suspect, voire dangereux. Ainsi, il n'est nullement étonnant de ne trouver dans la Tora que trois textes (Genèse 49, 10; Nombres 24, 17; Deutéronome 33, 13-17³²) qui se prêtent à une lecture messianique. On découvre à quatre reprises seulement le terme «messie», qui n'est jamais appliqué au roi, mais exclusivement au prêtre (Lévitique 4, 3.5.16; 6, 15). Dans le Pentateuque, c'est Moïse qui prend la place du roi en tant que médiateur par excellence. C'est ainsi que s'expliquent les traits royaux dans la présentation de Moïse. Son récit de naissance le présente comme un souverain (il est reconnu que le récit de sa naissance est un pastiche de la légende de Sargon, roi fondateur des dynasties assyriennes). Plus tard, lorsque Moïse surveillera la construction du sanctuaire mobile (Exode 25-40), il ressemble au roi Salomon, constructeur du temple immobile (I Rois 6-8). Comme David, Moïse est établi sur la «maison de YHWH» (Nombres 12, 7; cf. I Samuel 22, 14); et si le roi à venir est humble (Zacharie 9, 9), Moïse est l'homme le plus humble de toute la terre (Nombres 12, 3). C'est Moïse qui définit, *via* la Tora, un nouvel espace qui se superpose au pays et à la royauté, de sorte qu'il peut mourir sans entrer dans le pays, et le Pentateuque se conclure sans qu'il y ait la nécessité de raconter l'accomplissement des promesses territoriales et la victoire contre les ennemis. On peut encore se poser la question de savoir si le couple Moïse-Aaron qui se trouve au centre de la Tora (Exode, Lévitique, Nombres) n'est pas un reflet «dépolitisé» de la dyarchie laïco-sacerdotale telle qu'elle est attestée en Zacharie 1-6.

Le caractère non eschatologique de la Tora³³ explique la résistance d'une grande partie du judaïsme aux attentes d'un messie qui réaliserait l'indépendance politique du peuple.

³² Cf. Alfred MARX, «Jusqu'à ce que vienne Shiloh». Pour une interprétation messianique de Genèse 49, 8-12», in: *Ce Dieu qui vient. Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (Raymond KUNTZMANN éd.), Paris, Cerf, 1995, p. 95-111.

³³ Cf. à ce sujet Franz CRÜSEMANN, «Le Pentateuque, une Tora. Prologomènes à l'interprétation de sa forme finale», in: *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (1989) (Albert de PURY éd.), Genève, Labor et Fides, 1991², p. 339-360.

c) *L'intégration de l'idée messianique dans un concept théocratique*

L'idée d'un «messianisme collectif» se retrouve dans le texte obscur de Zacharie 12, 3-13, 1. On y trouve notamment l'idée qu'en «ce jour-là, YHWH sera un bouclier pour les habitants de Jérusalem, [...] et la maison de David sera comme Dieu» (12, 8), et que Dieu répandra son esprit sur la maison de David et les habitants de Jérusalem (12, 10). La «maison de David» n'a pas ici de fonction salutaire, elle est située au même niveau que les habitants de Jérusalem, et comme eux elle devra être purifiée du péché (13, 1). Dans ce texte, les Hiérosolymites et les Davidides sont confrontés à un personnage mystérieux: «celui qu'ils ont transpercé» (12, 10). Il s'agit sans doute d'une reprise du motif du «serviteur souffrant» (cf. Ésaïe 53, 5). Selon André Lacocque, nous aurions affaire à la construction d'un «messie collectif» auquel se seraient identifiés les disciples autour du Deutéro-Zacharie se trouvant dans une situation critique face aux autorités de Jérusalem hostiles aux milieux eschatologiques³⁴. Ce messianisme collectif mène vers une idéologie théocratique dans la mesure où le roi davidide n'aura plus l'exclusivité de la fonction de médiateur³⁵.

Une autre variante de l'intégration de l'idée messianique dans un concept théocratique se trouve dans les livres des Chroniques, dans lesquels David et la royauté occupent une place importante. Cependant, comme l'a fait remarquer Philippe Abadie, «l'idéalisation de la figure de David par le Chroniste n'est pas inscrite dans une espérance messianique, voire [dans] le rétablissement futur de la dynastie judéenne; ce qui porte la relecture de la figure est une réalité étrangère au domaine royal, c'est la réalité culturelle et lévitique qui s'origine selon le Chroniste dans le passé davidique»³⁶. Contrairement aux livres des Rois, les Chroniques se terminent en citant l'édit du roi perse Cyrus. Dans cet édit, il est certes question de restauration, mais celle-ci concerne le Temple et non la dynastie davidique. Pour le Chroniste, c'est dans le culte et dans son administration par le clergé que s'exprime l'identité d'Israël. Si la liberté de culte est garantie, nul besoin de Messie.

³⁴ André LACOCQUE, «Zacharie 9-14», in: Samuel AMSLER, André LACOCQUE et René VUILLEUMIER, *Aggée, Zacharie, Malachie* (1981), Genève, Labor et Fides, 1988², p. 127-216, ici: p. 181-193.

³⁵ Cf. R. MASON, «The Messiah in the Postexilic Old Testament Literature», p. 357.

³⁶ Philippe ABADIE, *La figure de David dans les livres des Chroniques. De la figure historique à la figure symbolique. Contribution à l'étude de l'historiographie juive à l'époque postexilique*, Lille, Université de Lille III, 1990, p. 161.

5. L'eschatologisation et le renforcement de l'idée messianique aux alentours de l'ère chrétienne

Selon plusieurs auteurs, c'est l'époque maccabéenne qui marque la naissance d'un messianisme eschatologique en tant qu'espérance d'un rédempteur inaugurant un nouveau monde de salut³⁷. L'influence grandissante de l'idéologie eschatologique se reflète dans la transformation de la Tora en un canon bipartite (la Loi et les Prophètes) vers 200 avant J.-C.³⁸ Cette nouvelle Bible se termine maintenant par l'annonce du retour d'Élie préparant le jour du Seigneur (Malachie 3, 23-24). Et même l'organisation des Prophètes en livres historiques et livres prophétiques peut refléter une option messianique dans la mesure où les prophètes antérieurs s'achèvent par l'échec de la royauté (2 Rois 25), échec auquel le premier livre des prophètes postérieurs, Ésaïe, répond par des annonces massives du roi idéal à venir (Ésaïe 7; 9; 11).

C'est dans la deuxième partie du livre de Daniel (écrit entre la profanation du Temple par Onias IV en 167 et la purification du Temple par Judas Maccabée en 164) que s'exprime la conviction d'une fin imminente de ce monde. Selon Daniel 7, le jugement final est précédé de l'arrivée d'un fils d'homme venant du ciel à qui sont données une souveraineté et une royauté éternelles (v. 14). Ce fils d'homme n'est pas caractérisé comme davidide. Il s'agit probablement d'une figure collective³⁹, transférant sur le peuple élu et menacé les attributs royaux, et s'inscrivant ainsi dans la lignée de la «démocratisation» de l'idée messianique.

L'arrivée au pouvoir des Maccabées provoqua un énorme choc pour le judaïsme qui n'était pas préparé à retrouver son autonomie politique et qui se voyait finalement confronté à une dynastie qui ne se distingua guère de celles de ses prédécesseurs grecs. 1 et 2 Maccabées veulent légitimer les Asmonéens (la dynastie des Maccabées) en tant que prêtres et rois⁴⁰. 1 Maccabées 14 reprend plusieurs thèmes de l'idéologie royale, par exemple aux v. 8-13:

³⁷ Cf. E. ZENGER, «Jesus von Nazaret», p. 54; P. SCHÄFER, «Diversity and Interaction», p. 24 s.

³⁸ Cf. Klaus KOCH, «Die Entstehung der Heilandserwartung in Israel und ihre kanonische Rezeption», in: *Nachdenken über Israel, Bibel und Theologie. Festschrift für Klaus-Dietrich Schunck zu seinem 65. Geburtstag* (H. Michael NIEMANN, Matthias AUGUSTIN et Werner H. SCHMIDT éd.), Frankfurt am Main, Lang, 1994, p. 235-250, ici: p. 244-247.

³⁹ André LACOCQUE, *Le livre de Daniel*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1976, p. 110-116.

⁴⁰ Pour une légitimation de Judas Maccabée, cf. également la première version de l'*Apocalypse des Animaux* de l'Hénoch éthiopien (écrite entre 164 et 160 avant J.-C.; cf. 1 Hénoch 90, 10-19).

On cultivait sa terre en paix, le sol donnait ses produits et les arbres des plaines leurs fruits.

Les anciens, assis à leurs places, ne parlaient que de prospérité. Les jeunes gens revêtaient habits de parade et splendides armures. [...] son nom glorieux fut nommé jusqu'aux extrémités de la terre.

Il fit la paix dans le pays et grande fut la joie d'Israël.

Chacun s'assit sous sa vigne et son figuier et il n'y avait personne pour les effrayer.

Tout agresseur disparut de leur terre et les rois furent écrasés en ces jours.

Cette revendication messianique des Asmonéens fut pourtant critiquée, notamment par les Pharisiens qui s'opposèrent à cette dynastie qui, à leurs yeux, se caractérisait de plus en plus par le non-respect de la Tora. Le *Psaume de Salomon* 17, rédigé dans les années 60 avant J.-C., contient la réaction messianique des Pharisiens contre les faux messies maccabéens:

C'est toi, Seigneur, qui as choisi David comme roi sur Israël.

C'est toi qui, par serment, lui fis promesse éternelle d'une postérité dont le royaume ne s'éteindrait pas devant toi.

Mais nos péchés ont dressé contre nous des pécheurs; ils nous ont assaillis et nous ont chassés.

Ce que tu ne leur avais pas promis, ils s'en sont emparés de force.

Ils n'ont pas rendu gloire à ton nom vénérable:

ils ont dépouillé le trône de David, impudents imposteurs!

[...]

Regarde, Seigneur, et suscite-leur leur roi, fils de David,

au moment que tu sais, ô Dieu, pour qu'il règne sur Israël, ton serviteur!

Et ceins-le de force pour qu'il brise les princes injustes, qu'il purifie Jérusalem des nations qui la foulent et la ruinent!

[...]

Alors des nations viendront des extrémités de la terre pour contempler sa gloire,

apportant en présent les fils de Jérusalem qui avaient été dispersés (v. 4-6, 21-22, 31).

Le vrai messie apparaît ici comme fils de David, et les Asmonéens comme un fléau divin, envoyé pour les péchés du peuple et attaquant le trône davidique. La reformulation de l'attente d'un messie davidique, politique, se situe ici dans un contexte de réaction contre les revendications messianiques des Asmonéens.

À côté de l'idée d'un seul Messie libérateur se maintient l'idée d'un duo messianique. C'est apparemment le cas pour la communauté essénienne de Qumrân⁴¹. Dans de nombreux textes, il est question des deux messies, le

⁴¹ Cf. l'état de la question chez Jean DUHAIME, «Les messies dans les textes de Qumrân», in: *Faut-il attendre le Messie?*, p. 57-76.

messie d'Aaron et le messie d'Israël, souvent accompagnés du prophète eschatologique, comme par exemple dans la *Règle de la Communauté*: «Ils seront (toujours) régis par les ordonnances premières dans lesquelles furent instruits les hommes de la communauté, et ce jusqu'à l'avènement du Prophète et des messies d'Aaron et d'Israël» (1QS 9, 10-11)⁴². Selon ce texte et d'autres, les membres du groupe de Qumrân attendaient un messie-roi et un messie sacerdotal. Ce bimesianisme est modelé sur la structure bicéphale qui se trouve dans les attentes de Zacharie 1-6. D'autres textes qumrâniens mentionnent le «messie d'Aaron et d'Israël» et la question se pose de savoir s'il s'agit d'une seule figure ou s'il faut comprendre l'expression d'une manière distributive⁴³. Il existe aussi des textes dans lesquels apparaît un seul messie davidique, appelé «Prince de la congrégation», qui établira le règne de Dieu pour toujours (cf. IQSb 5, 20; 1QM 5, 1). Plusieurs chercheurs expliquent ces attentes comme reflétant l'époque du déclin des Asmonéens et pensent que le messie davidique aurait pris de l'importance au cours des dernières années de la communauté. Pour une discussion sur les différents textes juifs contemporains pouvant être interprétés comme messianiques, nous renvoyons au texte de Pierluigi Piovanelli⁴⁴. Nous nous contentons ici de souligner que les attentes messianiques à la veille de l'ère chrétienne ne sont pas uniformes. Il faut également rappeler que l'idéologie messianique n'était pas partagée par tous les milieux du judaïsme; de nombreux écrits de l'époque dite intertestamentaire ne contiennent aucune allusion à un messie⁴⁵.

6. En guise de conclusion et d'ouverture: les deux messies et le messie du Nouveau Testament

Au terme de ce parcours, il nous faut constater que le messianisme juif tel qu'il se profile à partir de l'époque perse a de multiples facettes. Il faudrait donc parler de messianismes au pluriel. Les origines de ces messianismes se trouvent pour une grande partie dans l'idéologie royale proche-orientale. Dans la Bible hébraïque s'élèvent pourtant aussi des voix critiques face à cette idéologie. Il en est de même pour le messianisme: la Tora est très peu

⁴² In: *La Bible. Écrits intertestamentaires* (André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO éd.), Paris, Gallimard (Pléiade), 1987, p. 9-46, ici: p. 35 (trad. revue).

⁴³ Ainsi par exemple P. SCHÄFER, «Diversity and Interaction», p. 28 s.

⁴⁴ Cf. ci-dessous p. 31-58.

⁴⁵ James H. CHARLESWORTH, «From Messianology to Christology: Problems and Prospects», in: *The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity. The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins* (ID. éd.), Minneapolis, Fortress Press, 1992, p. 3-35.

messianique et d'autres textes semblent promouvoir un messianisme sans messie.

La ligne inaugurée par Zacharie est celle d'un bimesianisme qu'on retrouve à Qumrân. Le judaïsme des premiers siècles de l'ère chrétienne connaît encore un autre concept de deux messies⁴⁶, à savoir le Messie fils de Joseph qui doit précéder le Messie fils de David, descendant de Juda. Le Messie fils de Joseph, ayant comme mission de rassembler les nations, échoue et trouve la mort, et c'est au Messie fils de David qu'il incombe d'instaurer l'ère du salut. Nous ne savons pas de quand date cette tradition. Si elle était déjà répandue au 1^{er} siècle après J.-C.⁴⁷, on pourrait lire la légitimation messianique de Jésus à l'aide du modèle des deux messies: Jésus descend de David, mais son père s'appelle Joseph. Jésus a une double origine: Nazareth (territoire de «Joseph») et Bethléem (lieu d'origine de David). En liant en Jésus les deux messianités, les auteurs des évangiles voulaient peut-être exprimer l'aspect de rupture et de continuité du Messie Jésus face au judaïsme: *via* le «fils de Joseph», l'ouverture réussie et nécessaire aux nations, et *via* le «fils de David», l'enracinement profond dans le judaïsme.

⁴⁶ Cf. à ce sujet Shmuel TRIGANO, «Les deux Messies d'Israël» et David BANON, «Le Messie, fils de Joseph», in: *Figures du Messie. Cerisy* (Claude COHEN-BOULAKIA et Shmuel TRIGANO éd.), Paris, In Press, 1997, p. 11-22 et 23-32; Roland GOETSCHÉL, «Les figures du Messie fils de David et du Messie fils de Joseph», *Pardès* 24, 1998, p. 21-49.

⁴⁷ Selon Charles C. TORREY, «The Messiah Son of Ephraim», *Journal of Biblical Literature* 66, 1947, p. 253-277, une telle tradition d'un double messianisme précéderait le christianisme.