

LES INTERROGATIONS SUR L'AVENIR DE LA DYNASTIE DAVIDIQUE  
AUX ÉPOQUES BABYLONIENNE ET PERSE ET LES ORIGINES D'UNE  
ATTENTE MESSIANIQUE DANS LES TEXTES DE LA BIBLE HÉBRAÏQUE

Thomas Römer

*Qu'est-ce qu'un messie ?*

Le mot « messie » dérive, via le latin (*messias*), de l'hébreu *mashiaḥ* qui signifie littéralement l'« oint » (traduit en grec par « *christos* », et appliqué dans le Nouveau Testament à Jésus-Christ, le messie). L'onction d'huile avait une forte valeur symbolique. L'huile, selon Jg 9, 9, appréciée des dieux et des hommes, est signe de santé et de vitalité. Selon les textes de la Bible hébraïque, l'onction s'applique aussi bien aux personnes qu'à des choses, comme une stèle sacrée (Gn 31, 51–53), un bouclier (Is 21, 5), l'autel (Ex 40, 10), la tente de la rencontre (Ex 30, 26), des *mazzot* (Lv 2, 4). Parmi les personnages oints, il s'agit surtout de prêtres, Aaron et ses fils, ou de sacrificateurs en général (Ex 30, 3 ; Nb 3, 3), et de rois. Les rois dont la Bible relate l'onction sont Saül (1 S 9, 16 ; 10, 1...), David (1 S 16, 3.12 ; 2 S 2, 4 ; 2 S 5, 3 ; Ps 89, 21...), Absalom (2 S 19, 10), Salomon (1 R 1, 34.39 ; 5, 1...), Jéhu (1 R 19, 16...), Joachaz (2 R 23, 3). Dans chacun de ces cas il s'agit de rois dont la venue au trône n'allait pas de soi. Leur onction marque ainsi une élection divine qui sert aussi de légitimation. Nous ne savons pas si l'onction royale faisait partie de l'intronisation de chaque roi, où si elle marquait une situation particulière.

En Mésopotamie, existe le titre royal de « oint du dieu X ». Ainsi, le roi Sargon d'Akkad se présente comme « oint de Anum », et Shu-Sin porte le titre de « l'oint aux mains pures de Enlil »<sup>1</sup>. Dans la Bible hébraïque, le Psaume 45, 8 attribue au roi en général le titre de « l'oint de YHWH ». On peut en conclure que le terme de « messie » fut un titre royal, même si l'onction d'un nouveau roi n'était peut-être pas systématiquement pratiquée. Le titre « oint de YHWH » exprime à sa manière la fonction principale du roi : il est le médiateur entre le peuple et son dieu tutélaire.

---

<sup>1</sup> E. SOLLBERGER, J.-R. KUPPER, *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes*, LAPO 3, Paris, Cerf, 1971, p. 97 et 152.

*L'idéologie royale*

Dans les royaumes d'Israël et de Juda, à l'instar d'autres aires culturelles du Proche-Orient ancien, le roi est le médiateur par excellence entre les dieux et les humains, entre le dieu tutélaire et son peuple. Cette médiation peut s'exprimer par des concepts divers. Ainsi au Psaume 2, 7, Dieu s'adresse au roi (peut-être au moment de son intronisation) et déclare : « Tu es mon fils ; aujourd'hui je t'ai engendré »<sup>2</sup>. Le Psaume 110, 1 fait asseoir le roi à la droite de Dieu, comme un fils préféré prend place à table à la droite de son père. Le lien entre la divinité et le roi est si fort que le roi peut même être appelé *'elohim* (dieu ou être divin) comme c'est le cas dans le Psaume 45, 7. C'est dans ce psaume que le roi, décrit comme aimant la justice et détestant le mal, est « oint d'une huile de joie ». Le roi est également « image de dieu », son reflet face au peuple et son vicaire, garant de l'ordre de la Création en son royaume. Il incombe au roi de faire régner la justice et de protéger son peuple en cas de guerre ou de catastrophes économiques suite aux mauvaises récoltes. C'est pourquoi, dans le Proche-Orient ancien, le roi reçoit souvent le titre de « berger » qui doit faire paître son peuple<sup>3</sup>. Inversement et dans le même esprit d'un lien étroit entre le monarque et la divinité, celle-ci peut recevoir des titres royaux. Ainsi dans le Psaume 23, c'est YHWH qui est présenté comme étant le berger du psalmiste et dans de nombreux autres hymnes, YHWH est appelé « roi ».

Un roi qui accomplit ses tâches fidèlement est donc le garant du bien-être de son peuple. Ainsi le règne du roi assyrien Assurbanipal est décrit d'une manière légèrement flatteuse<sup>4</sup> :

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 depuis de nombreux jours étaient malades, les voici guéris. Les affamés sont rassasiés, les maigres deviennent gras.

<sup>2</sup> G. GRANERÖD, « A Forgotten Reference to Divine Procreation? Psalm 2:6 in Light of Egyptian Royal Ideology », *VT* 60 (2010), p. 323–336. La date de ce psaume est très discutée. La majorité des chercheurs le situent à l'époque royale, alors que d'autres pensent qu'il s'agit d'une construction littéraire destinée à ouvrir le « Psautier messianique » (F.-L. HOSSFELD, E. ZENGER, *Die Psalmen. Psalm 1–50*, NEchtB 29, Würzburg, Echter Verlag, 1993, p. 50–51), d'autres encore y voient une légitimation des Hasmonéens : M. TREVES, « Two Acrostic Psalms », *VT* 15 (1965), p. 81–90.

<sup>3</sup> Pour des exemples voir A. DA SILVA, « Les rois au Proche-Orient ancien : leurs rapports avec les dieux et avec leurs sujets », dans *Faut-il attendre le messie ?*, R. DAVID (éd.), Montréal, Paris, Médiaspaul, 1998, p. 15–33 (25–26).

<sup>4</sup> « Lettre d'un scribe assyrien à son roi », cité d'après la traduction française in DA SILVA, « Les rois au Proche-Orient ancien », p. 24.

Cette rhétorique, qui n'est pas sans rappeler certains oracles de salut de la deuxième partie du livre d'Ésaïe, fait apparaître une idéalisation de la royauté qui ne correspond pas à la réalité. Une telle attente se trouve évidemment souvent en porte-à-faux avec les règnes réels des rois.

*La critique du roi et l'attente d'un roi meilleur*

Dans le livre d'Ésaïe, le prophète est dépeint comme ayant une attitude critique à l'égard du roi Achaz. La critique prophétique contre ce roi s'accompagne dès lors de l'annonce de la venue d'un roi idéal : « Voici que la jeune femme est enceinte et elle enfantera un fils, et elle lui donnera le nom d'Emmanuel<sup>5</sup> » (Is 7, 14). Cet oracle que la plupart des commentateurs attribuent au prophète historique<sup>6</sup> et qui, par la suite a connu de nombreux ajouts et réinterprétations visait sans doute à l'origine uniquement le fils d'Achaz, Ézéchias<sup>7</sup>, dont le prophète, voire le rédacteur de ce passage, attendait la restauration de l'harmonie entre YHWH et son peuple. Le livre de Jérémie, dont certains passages reflètent les dernières années avant la chute de Jérusalem au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., contient également l'annonce d'un roi idéal à l'opposé du roi actuel : « Des jours viennent, oracle de YHWH, où je susciterai pour David un rejeton légitime. Un roi régnera avec compétence, il défendra 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 : YHWH est notre justice » (Jr 23, 5-6). Le nom hébreu *Yahutsidqenu* fait allusion au roi Sédécias (en hébreu : *Tsidqiyahu*) duquel le prophète attend la réalisation des idéaux de la royauté<sup>8</sup>. Pourtant c'est la catastrophe qui arrive : la destruction de Jérusalem et de son temple par les Babyloniens et la déportation de la classe dirigeante en 587 avant notre ère.

<sup>5</sup> Autre lecture possible : « tu lui donneras le nom », voir A. MOENIKES, « Messianismus im Alten Testament (vorapokalyptische Zeit) », *ZRGG* 40 (1988), p. 289-306.

<sup>6</sup> Pour un avis opposé voir notamment U. BECKER, *Jesaja – von der Botschaft zum Buch*, FRLANT 178, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 27-42.

<sup>7</sup> BECKER, *Jesaja*, p. 55.

<sup>8</sup> Il est donc possible que cet oracle remonte au Jérémie historique. Ceux qui veulent attribuer ce passage à des rédacteurs du livre, doivent contester le fait qu'il s'agisse d'une allusion au roi Sédécias, voir la présentation de la discussion chez W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Volume I*, ICC, Edimbourg, T&T Clark, 1986, p. 559-565. Si on veut situer cet oracle à une époque postérieure, il faut argumenter que le jeu de mots avec Sédécias sert à opposer *post festum* au roi mauvais ce qu'aurait dû être un vrai roi de justice.

*La question de la royauté après la destruction de Jérusalem*

La politique anti-babylonienne des derniers rois de Juda mena vers deux sièges babyloniens de Jérusalem puis sa destruction. La politique pro-égyptienne de Yoaqim conduit en 597 avant notre ère au siège de Jérusalem. Le roi mourut durant l'assaut et son fils, Yehoyakin, lui succéda et se rendit, évitant probablement la destruction de Jérusalem. Selon 2 R 24 et Jr 52, les Babyloniens déportèrent la famille royale, la cour et les élites de la société. Yehoyakin conserva apparemment son titre de roi de Juda (comme le montrent aussi les références chronologiques du livre d'Ézéchiel). Ceci implique que le nouveau « roi » de Juda, nommé par les Babyloniens, Sédécias, un fils de Josias, était en fait un gouverneur avec un appareil administratif réduit et privé d'une armée digne de ce nom. En 595, une rébellion advint en Babylonie, ce qui a pu inspirer aux États vassaux occidentaux la constitution d'une coalition anti-babylonienne, qui demanda à nouveau son soutien à l'Égypte. Sédécias et ses conseillers devinrent donc ouvertement pro-égyptiens et rompirent l'alliance avec Babylone. En 589, l'armée babylonienne envahit de nouveau la Palestine et assiégea Jérusalem. La ville fut prise en 587 ou 586 et cette fois en grande partie détruite comme la plupart des forteresses et places fortes judéennes. Le temple et le palais de Jérusalem furent incendiés et ce qui restait des trésors, emportés en Babylonie. Les Babyloniens tuèrent les descendants de Sédécias, qui fut aveuglé et amené à Babylone (2 R 25, 6-7), peut-être en même temps qu'une deuxième déportation de la population judéenne, où ses traces se perdent. Guedalias, un membre de la famille de Shaphan fournissant des hauts fonctionnaires à la royauté, fut nommé gouverneur de Miçpa, mais fut assassiné quelques années plus tard par la résistance anti-babylonienne.

L'époque dite de l'exil babylonien eut des milieux intellectuels judéens, hauts fonctionnaires déportés à Babylone ou restés dans le pays, pour assurer la gouvernance au service des Babyloniens. Ces milieux s'interrogèrent sur la nécessité de la continuité de la lignée davidique. Le thème de la royauté est central dans les livres de Samuel et des Rois qui, après une première édition au VII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, connurent une révision à l'époque néo-babylonienne<sup>9</sup>. Le livre des Juges contient une fable sur la

---

<sup>9</sup> Sans doute dans le cadre d'une édition de l'ensemble des livres du Deutéronome aux livres des Rois : « l'histoire deutéronomiste ». Dans la présente contribution, nous n'allons pas discuter le bien-fondé de cette hypothèse élaborée par M. Noth. Pour plus de détails

royauté qui possède un parallèle étonnant avec une fable d'Ésope<sup>10</sup>, selon laquelle c'est l'arbre le plus inutile (le buisson d'épines) qui accepte de se faire oindre roi par les autres arbres (Jg 9, 8–15). Les livres de Samuel présentent les origines de la royauté d'une manière ambiguë en faisant alterner dans 1 S 8–12 des récits négatifs et positifs sur la mise en place de la monarchie en Israël<sup>11</sup>. Et même David, fondateur de la « vraie » lignée royale et détenteur de la promesse divine d'une dynastie éternelle (2 S 7), est dépeint dans l'histoire de sa succession comme un roi ne respectant ni le droit ni la justice (voir notamment l'histoire de son adultère et celle de la révolte de son fils Absalon). Même l'arrivée au trône de Salomon (1 R 1) est le résultat d'intrigues et de manigances<sup>12</sup>. Dans les livres des Rois qui relatent l'histoire de la royauté israélite et judéenne, seul le roi fondateur David, ainsi qu'Ézéchias et Josias trouvent grâce aux yeux des rédacteurs. En 2 R 22–23, Josias est même décrit comme un nouveau David : « Il fit exactement ce qui est droit aux yeux de YHWH et suivit exactement le chemin de David son père » (2 R 22, 7). Cette vision positive est peut-être le résultat d'une mise par écrit de la politique de centralisation de ce roi au VII<sup>e</sup> siècle. Celle-ci se termina d'une manière abrupte lorsque Josias, pour des raisons quelque peu mystérieuses, se fait tuer par le roi d'Égypte à Megiddo. L'édition babylonienne des livres des Rois explique la mort de Josias comme une mort « en paix » (2 R 22, 19–20), car elle lui évite d'assister à la destruction de Jérusalem.

La question de l'avenir de la dynastie davidique n'est pas ouvertement traitée. La promesse d'une dynastie éternelle (2 S 7) garde-t-elle pour les rédacteurs de l'époque babylonienne sa pertinence ? Espéraient-ils le maintien de la lignée davidique ? La fin mystérieuse de 2 R 25, 27–30 a souvent été interprétée en ce sens. Le texte relate la sortie de Yehoyakin

---

voir T. RÖMER, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre*, MdB 56, Genève, Labor et Fides, 2007.

<sup>10</sup> C. BRIFFARD, « Gammes sur l'acte de traduire », *FoiVie* 101, *Cahiers bibliques* 41 (2002), p. 12–18.

<sup>11</sup> T. RÖMER, « Le mouvement deutéronomiste face à la royauté : monarchistes ou anarchistes ? », *LumVie* 177 (1986), p. 13–27.

<sup>12</sup> John Van Seters, considérant que cette image de David ne correspond pas à la vision deutéronomiste du roi fondateur, veut attribuer ces récits à un rédacteur post-deutéronomiste et anti-messianique (J. VAN SETERS, « The Court History and DtrH: Conflicting Perspectives on the House of David », dans *Die sogenannte Thronfolgegeschichte Davids. Neue Einsichten und Anfragen*, A. DE PURY, T. RÖMER (éd.), OBO 176, Fribourg, Universitätsverlag, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000, p. 70–93 ; voir également, Idem, *The Biblical Saga of King David*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2009). Pour une vision différente voir S.L. MCKENZIE, *Le roi David. Le roman d'une vie*, Essais bibliques 38, Genève, Labor et Fides, 2006.

de sa prison babylonienne et son ascension à la table du roi babylonien à laquelle il occupe une place privilégiée. Les informations données en 2 R 25, 29–30 peuvent être mises en rapport avec une tablette babylonienne de l'époque de Nabuchodonosor II qui mentionne des rations d'huile à « Yeyohakin, roi du pays de Juda » et aux « cinq fils du roi du pays de Juda »<sup>13</sup>. L'auteur de 2 R 25, 27–30 savait apparemment que les rois et notables exilés à Babylone bénéficiaient d'allocations du roi de Babylone, mais il a donné à cette pratique une nouvelle signification. A la suite de G. von Rad<sup>14</sup>, plusieurs auteurs ont vu dans cette fin une ouverture messianique, l'espoir que la réhabilitation du roi judéen signifie aussi la continuité de sa dynastie<sup>15</sup>. Il faut cependant noter que le roi, selon 2 R 25, reste en exil « tous les jours de sa vie » et que le texte des Rois, contrairement aux Chroniques, ne mentionne nullement ses fils et successeurs potentiels. Une toute autre interprétation serait de s'appuyer sur les motifs littéraires qui rapprochent ce passage du « roman de la diaspora », les histoires de Joseph en Gn 37–50, de Daniel en Dn 2–6 et du livre d'Esther. Dans tous ces cas, un exilé quitte sa prison et devient le « second » auprès le roi (Gn 41, 40 ; 2 R 25, 28 ; Est 10, 3 ; Dn 2, 48) ; l'accession à ce nouveau statut étant marqué par un changement de vêtements (Gn 41, 42 ; 2 R 25, 29 ; Est 6, 10–11 ; 8, 15 ; Dn 5, 29). Tous ces récits insistent sur le fait que le pays de déportation est devenu celui où des Juifs peuvent habiter et même mener des carrières intéressantes. On pourrait donc lire le rapport sur le destin de Yehoyakin, comme une invitation à accepter la situation de diaspora<sup>16</sup>. On ne se mettra sans doute jamais d'accord sur le sens à donner à la finale des livres des Rois, et on pourrait aussi se demander si

<sup>13</sup> Pour une présentation de ce texte voir J. BRIEND, *Israël et Juda vus par les textes du Proche-Orient ancien*, Supplément au Cahier Évangile 34, Paris, Cerf, 1980, p. 88. Selon J. Briend, le sens de « fils » serait à comprendre dans un « sens large soit de fonctionnaires royaux, soit de jeunes gens au service du roi ».

<sup>14</sup> G. VON RAD, « Die deuteronomistische Geschichtstheologie in den Königsbüchern (1947) », *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Theologische Bücherei 8, Munich, Chr. Kaiser, 1958, p. 189–204.

<sup>15</sup> E. ZENGER, « Die deuteronomistische Interpretation der Rehabilitierung Jojachins », *BZ* 12 (1968), p. 16–30 ; J. PAKKALA, « Zedekiah's Fate and the Dynastic Succession », *JBL* 125 (2006), p. 443–452.

<sup>16</sup> Voir en ce sens T. RÖMER, « La fin du livre de la Genèse et la fin des livres des Rois : ouvertures vers la Diaspora. Quelques remarques sur le Pentateuque, l'Hexateuque et l'Ennéateuque », dans *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, D. BÖHLER, I. HIMBAZA, P. HUGO (éd.), OBO 214, Fribourg, Academic Press, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 285–294 ; D. JANZEN, « An Ambiguous Ending: Dynastic Punishment in Kings and the Fate of the Davidides in 2 Kings 25:27–30 », *JSOT* 33 (2008), p. 39–58.

cette ambiguïté concernant l'avenir de la royauté ne reflète pas une réelle hésitation dans le milieu deutéronomiste des VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles<sup>17</sup>.

### *Autres réponses à l'exil de la royauté judéenne*

D'autres milieux attendaient, cependant, la restauration de la lignée davidique. Ainsi, des rédacteurs donnent au livre prophétique d'Amos une nouvelle finale dans laquelle YHWH promet de relever la « hutte de David » (Am 9, 1). D'autres textes de cette époque accentuent les traits fabuleux de l'idéologie royale traditionnelle liés à l'avènement du roi parfait. Ceci est notamment le cas pour Is 9, 1–6, et 11, 1–5 (6–9)<sup>18</sup> qui ont été insérés dans le livre d'Ésaïe comme une relecture de l'oracle d'Is 7. Ces textes constituent une suite messianique, mettant en scène l'annonce (7,14–17), la naissance, les noms (9,1–6) et le règne (11,1–5) du roi idéal. Les noms donnés à ce roi à venir (9,5) « Merveilleux Conseiller, Dieu-Fort, Père à jamais, Prince de la paix, 'Grand-dans-son règne' » sont inspirés de la titulature royale égyptienne<sup>19</sup>, et la description de son gouvernement correspond à l'arrivée d'un temps de justice.

Dans des textes du début de l'époque perse apparaît le personnage de Zorobabel qui était apparemment de descendance davidique (selon 1 Chr 3, 16.19, il est le petit-fils du roi Yoyakin qui avait été exilé à Babylone). Le livre du prophète Aggée annonce son intronisation : « 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 de YHWH des armées, je te prendrai, Zorobabel, fils de Schealthiel, mon serviteur, oracle de YHWH. Je t'établirai comme un sceau ; car c'est toi que j'ai choisi,

<sup>17</sup> Puisque les parallèles avec les romans de diaspora se trouvent avant tout (mais pas exclusivement) en 2 R 25, 29, une solution de compromis (diachronique) serait de considérer ce verset comme un ajout dont l'intention aurait été de modifier la teneur « messianique » du texte primitif de 2 R 25, 27–28.30. Cette solution est notamment défendue par E. AURELIUS, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch*, BZAW 319, Berlin, New York, W. de Gruyter, 2003, p. 131–132.

<sup>18</sup> En Is 11, 1–9, les v. 1–5 datent peut-être de l'époque babylonienne, alors que les v. 6–9, qui annoncent la paix entre les hommes et les animaux, présentent un ajout bien plus tardif, voir J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe, I–XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, I, Paris, Gabalda, 1977–1978, p. 275.

<sup>19</sup> Le Pharaon porte cinq noms qui expriment sa personnalité ; en Is 9, le verset 5 ne contient que quatre noms, le cinquième nom est probablement caché au début du verset 6, ce qui pose des problèmes de critique textuelle, voir H. WILDBERGER, *Jesaja 1–12*, BKAT 10/1, Neukirchen, Vluyn, Neukirchener Verlag, 1972, p. 381–384.

oracle de YHWH des armées » (Ag 2, 21–23). On retrouve dans cet oracle quelques éléments de l'idéologie royale, notamment les dimensions cosmiques de l'intronisation d'un nouveau roi, la victoire contre les ennemis et l'élection du roi par la divinité. Aggée représente apparemment un milieu nationaliste croyant que la royauté judéenne pourrait se poursuivre au moment où le Temple serait reconstruit. Éspérait-on que les Perses acceptent un roi judéen de la ligne davidique si celui-ci se comportait de manière loyale vis-à-vis du suzerain perse ? Un tel espoir ne se réalisait pourtant pas. En Za 3, 1–10 apparaît la figure du grand-prêtre Josué. En Za 4, 14, il forme un couple avec Zorobabel, et les deux sont « désignés pour l'huile » (la racine « oindre » est pourtant évitée). Ce texte reflète l'idée d'une dyarchie, d'une séparation des pouvoirs politique et sacerdotal. À la fin du cycle des visions de Zacharie, c'est pourtant seulement le prêtre Josué qui est couronné (Za 6, 11–14). Il est possible que ce texte ait été modifié pour éclipser le personnage de Zorobabel<sup>20</sup>. Sa disparition de l'histoire et des textes bibliques 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 ?<sup>21</sup>

*Transfert et démocratisation de l'attente messianique :  
Du Deuxième Isaïe au Troisième Isaïe*

Dans le « Deutéro-Isaïe » (nom que l'on donne au(x) rédacteur(s) responsables de la collection d'oracles qui se trouvent dans les chapitres 40–55 du livre), le titre de messie est transféré au roi perse Cyrus (45,1), vainqueur des Babyloniens dont les prêtres de YHWH (comme d'ailleurs aussi les prêtres de Marduk à Babylone) attendaient la restauration des sanctuaires et des cultes locaux. Cette projection de l'idée du roi élu sur un roi étranger (voir dans le même sens le titre de « serviteur de YHWH » attribué au roi babylonien Nabuchodonosor dans le livre de Jérémie) reflète l'acceptation de l'abandon de la royauté judéenne et de l'intégration des Judéens dans l'Empire perse par le milieu producteur de ce livre.

<sup>20</sup> R. MASON, « The Messiah in the Postexilic Old Testament Literature », dans *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar*, J. DAY (éd.), JSOTSup 270, Sheffield, Academic Press, 1998, p. 338–364 (346–347). Le verset 13 (« C'est lui qui bâtira le temple de YHWH ; il portera les insignes de la majesté ; il s'assiera et gouvernera sur son trône. Il y aura aussi un prêtre sur son trône, et il y aura une entente parfaite entre l'un et l'autre ») montre clairement que Za 6 parlait d'abord de l'installation conjointe d'une figure royale et d'une figure sacerdotale.

<sup>21</sup> F. BIANCHI, « Le rôle de Zorobabel et de la dynastie davidique en Judée du VI<sup>e</sup> siècle au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. », *Transeu* 7 (1994), p. 153–165.



D'autres textes de cette collection proposent une « démocratisation » de l'idéologie royale : « Vous tous qui êtes assoiffés, venez vers les eaux, même celui qui n'a pas d'argent, venez ! Demandez du grain et mangez (...) Je conclurai avec vous une alliance pour toujours : les bontés vis-à-vis de David et la fidélité » (Es 55, 1-3). Les promesses divines faites à la dynastie davidique se réalisent directement pour le peuple sans intermédiaire royal<sup>22</sup> ; on pourrait parler ici des débuts d'un messianisme sans messie.

L'idée d'un « messianisme collectif » se trouve dans un passage obscur de la dernière partie du livre de Zacharie : « En ce jour-là, YHWH protégera les habitants de Jérusalem ; s'il y en a un qui trébuche parmi eux, il sera en ce jour-là comme David ; et la maison de David sera comme Dieu, comme le messenger de YHWH devant eux » (Za 12, 8). N'importe quel Judéen peut devenir comme David grâce à la protection de son dieu ; la « maison de David » n'a pas de fonction salutaire, elle est au même niveau que les habitants de Jérusalem. On peut se demander si derrière « la maison de David » se cache des personnes se réclamant de la lignée davidique. Les deux groupes se trouvent confrontés à un personnage mystérieux : « Alors je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un souffle de grâce et de supplication, et ils tourneront les regards vers moi – celui qu'ils ont transpercé. Ils se lamenteront sur lui comme on se lamente sur un fils unique, ils pleureront amèrement sur lui, aussi amèrement que sur un premier-né » (12, 10). Cette figure du transpercé (qui est probablement une reprise du motif du « serviteur souffrant » du Deutéro-Isaïe) a donné lieu à des multiples tentatives d'identification. S'agit-il d'un individu ou d'un « messie collectif » auquel se serait identifié le milieu producteur du livre de Zacharie se trouvant peut-être dans une situation critique face aux autorités de Jérusalem<sup>23</sup> ?

### *Le refus du messianisme dans le Pentateuque*

Dans tout le Pentateuque la question de la royauté n'est traitée qu'une seule fois, dans la « loi du roi » en Dt 17, 14-20. Il a été observée souvent

<sup>22</sup> G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament II*, Genève, Labor et Fides, 1965<sup>4</sup>, p. 210 ; R. ALBERTZ, « Loskauf umsonst ? Die Befreiungsvorstellungen bei Deuterijosaja », dans *Freiheit und Recht. Festschrift für Frank Crüsemann zum 65. Geburtstag*, C. HARDMEIER, R. KESSLER, A. RUWE (éd.), Gütersloh, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus, 2003, p. 360-379.

<sup>23</sup> Voir pour cette interprétation A. LACOCQUE, « Zacharie 9-14 », dans S. AMSLER, A. LACOQUE et R. VUILLEUMIER, *Aggée, Zacharie, Malachie*, CAT XIc, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 127-216 (181-193).

et à juste titre que c'est Moïse qui est présenté comme une figure royale et qui, d'une certaine manière, remplace le roi<sup>24</sup> : le récit de sa naissance s'inspire clairement de la légende de Sargon, l'histoire de sa fuite en Égypte emprunte un certain nombre de traits à celle de Jéroboam (Ex 2, 15 et 1 R 11, 26–28), il devient ensuite, après avoir libéré le peuple que YHWH lui a confié, le médiateur par excellence, juge et bâtisseur d'un sanctuaire. Le parcours de Moïse s'inspire largement de certaines conventions de l'idéologie royale, et le rapproche ainsi des gestes héroïques de la cour. Certains de ces thèmes sont repris pour faire de Moïse le médiateur par excellence préfigurant et détrônant la royauté.

Le texte de Dt 17, 14–20 envisage la possibilité d'un roi en « Israël ». Mais les pouvoirs de ce roi sont drastiquement limités, ses pouvoirs et ses richesses sont réduits et la seule prescription positive qu'on trouve dans ce passage sur le roi le transforme en promoteur de la loi divine : « Quand il sera assis sur le trône de sa royauté, il écrira pour lui un deuxième exemplaire de cette *Torah*, du rouleau qui se trouve auprès des prêtres, les Lévités. Elle sera avec lui, et il en lira tous les jours de sa vie afin qu'il apprenne à craindre YHWH, son dieu, à observer toutes les paroles de cette *Torah* et ces prescriptions pour les mettre en pratique, afin que son cœur ne s'élève pas au-dessus de ses frères et qu'il ne se détourne du commandement ni à droite ni à gauche afin qu'il prolonge ses jours sur<sup>25</sup> sa royauté, lui et ses fils, au milieu d'Israël » (Dt 17, 18–20). Dt 17, 14–20 peut se lire d'abord comme une réflexion sur la royauté à l'intérieur de la *Torah* car, sans ce passage, le thème serait quasiment absent<sup>26</sup>. Si l'on doit comprendre le Pentateuque comme un compromis entre des milieux sacerdotaux et des milieux laïques gérant les affaires internes de la province de Yehud (et peut-être aussi de la Samarie), on peut lire Dt 17, 14–20 comme une concession à ceux qui espéraient le retour d'une royauté. Les limites fixées à son pouvoir proviennent notamment d'une connaissance des histoires du début de la monarchie en Samuel et Rois (cf. Dt 17, 14 et 1 S 8, 5 ; Dt 17,

<sup>24</sup> Pour plus de détails voir T. RÖMER, « Moïse a-t-il l'étoffe d'un héros ? Observations bibliques et extra-bibliques », dans *Le jeune héros. Recherches sur la formation et la diffusion d'un thème littéraire au Proche-Orient ancien*, J.-M. DURAND, T. RÖMER et M. LANGLOIS (éd.), OBO 250, Fribourg, Academic Press, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, p. 225–241.

<sup>25</sup> Le Pentateuque samaritain ajoute *'sk*, ce qui renforce le parallèle avec le verset 18.

<sup>26</sup> On pourrait penser à la promesse de Gn 17 : des rois sortiraient des entrailles d'Abraham. Mais ce texte reflète-t-il l'espoir de la restauration d'une royauté judéenne ou considère-t-il Abraham comme le père de nombreux peuples organisés en royaumes ? La question demeure ouverte.

17 et 1 R 11, 1–3)<sup>27</sup>. Certaines de ces limites ne sont pas incompatibles avec l'idéologie royale du Proche-Orient, qui insiste, elle aussi, sur une certaine « modestie » du roi. Ce dernier ne doit pas exploiter le peuple qui lui est confié par les dieux. Ce qui change, en revanche, radicalement est le fait que le roi, en Dt 17, n'est plus l'autorité suprême ; il est certes choisi par YHWH (v. 15), mais il n'est pas le médiateur de ses commandements. Ceux-ci se trouvent désormais dans un livre qu'il doit respecter et faire respecter. Comme Josué, en Jos 1, 7–8, le roi selon Dt 17 est sous l'autorité de la *Torah*, transmise par Moïse et dont l'observance garantit désormais le respect du droit et de la justice.

### *L'eschatologisation de l'attente messianique*

L'échec de Zorobabel et du compromis proposé en Dt 17, 14–20 marque le début de l'eschatologisation de l'attente messianique. Ainsi, certains textes du livre d'Ézéchiel n'annoncent plus la venue d'un roi de la lignée davidique, mais le retour de David ou un « nouveau David » (Éz 37, 24–25)<sup>28</sup> ; la même idée se trouve en Mi 5, 1–5 : de Bethléem, ville d'origine de David, sortira un gouverneur mythique : « Ses origines remontent à l'antiquité, aux jours d'autrefois. Il se tiendra debout et fera paître son troupeau par la puissance de YHWH ». En Za 9, 9–10, la venue d'un roi idéal s'accompagne d'un règne universel de paix : « Voici ton roi s'avance vers toi ; juste et plein de secours, humble et monté sur un âne [...] Il supprimera d'Éphraïm le char de guerre et de Jérusalem le char de combat. Il brisera l'arc de guerre et proclamera la paix pour les nations ». La vision d'un roi « humble » est-elle une relecture messianique du « serviteur souffrant » qui apparaît dans certains textes d'Is 40–55 ? L'humilité du roi n'est, cependant, pas aussi étonnante qu'on le prétend parfois ; elle fait partie des attributs d'un bon roi et montre sa piété, puisqu'il se soumet à sa divinité tutélaire<sup>29</sup>. Le roi à venir s'est transformé en messie de la fin de temps, en la croyance en un sauveur qui met un terme à l'ordre présent et qui inaugure une nouvelle ère de justice et de paix. Ce qui est plus étonnant, c'est le pacifisme de ce monarque ; il ne s'agit plus d'un roi guerrier, mais d'un roi faisant dispa-

<sup>27</sup> Pour plus de détails, voir R. ACHENBACH, « Das sogenannte Königsgesetz in Deuteronomium 17,14–20 », *ZABR* 15 (2009), p. 216–233.

<sup>28</sup> À noter cependant que la vision du pays restauré en Éz 40–48 ne parle pas d'un roi mais d'un *nasi'*. S'agit-il de l'acceptation du fait que le seul roi est le roi perse ?

<sup>29</sup> H. GRAF REVENTLOW, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi*, ATD 25/2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, p. 95.

raître toutes les armes. Le roi attendu est ici le messie de la fin des temps instaurant une nouvelle ère de paix.

*Le renforcement de l'idée messianique à l'époque des Hasmonéens*

C'est sans doute l'époque maccabéenne qui voit la naissance d'un messianisme eschatologique en tant qu'espérance d'un rédempteur inaugurant un nouveau monde de salut<sup>30</sup>. L'influence grandissante de l'idéologie eschatologique se reflète dans la transformation de la *Torah* en une « Bible » bipartite (*Torah* et *Nebiim*) vers 200 avant notre ère. Cette nouvelle « Bible » se termine maintenant par l'annonce du retour d'Élie préparant le « jour de YHWH, grand et redoutable » (Ml 3, 23–24).

Dans la deuxième partie du livre de Daniel, écrit entre la profanation du temple par Onias IV en 167 et la purification du sanctuaire par Judas Maccabée en 164, s'exprime la conviction d'une fin du monde imminente. Selon Dn 7, le jugement final est précédé par l'arrivée d'un fils d'homme à qui sont données une souveraineté et une royauté éternelles (7, 14). Ce personnage n'est pas caractérisé comme un nouveau David ou un davidide. Il peut s'agir d'une figure collective, transférant sur le groupe des « justes » les attributs royaux<sup>31</sup> ou d'une figure céleste, faisant partie de la cour de YHWH<sup>32</sup>.

Les troubles du II<sup>e</sup> siècle avant notre ère qui menèrent au soulèvement maccabéen renforcèrent et affermirent l'idéologie messianique. L'arrivée au pouvoir des Maccabées provoqua un énorme choc pour le judaïsme. Le peuple n'était pas préparé à retrouver une autonomie politique et se trouva confronté à la dynastie des Hasmonéens, qui, en fin de compte, ne se distinguaient pas vraiment de leurs prédécesseurs grecs. Les livres des Maccabées qui veulent légitimer les Hasmonéens présentent leur règne comme l'accomplissement de l'ère messianique : « On cultivait sa terre en paix, le sol donnait ses produits et les arbres des plaines leurs fruits (...) Il fit la paix et grande fut la joie en Israël. Chacun s'assit sur sa vigne et grande fut la joie en Israël » (1 M 14, 8–13). Cette revendication messianique

<sup>30</sup> P. SCHÄFER, « Diversity and Interactions: Messiahs in Early Judaism », dans *Toward the Millenium: Messianic expectations from the Bible to Waco*, P. SCHÄFER et M. COHEN (éd.), SHR 77, Leyde, Brill, 1996, p. 15–36, sp. 24–25.

<sup>31</sup> Dans ce sens, A. LACOQUE, *Le livre de Daniel*, CAT XVb, Neuchâtel, Paris, Delachaux et Niestlé, 1976, p. 110–116.

<sup>32</sup> D. BAUER, *Das Buch Daniel*, NSK.AT 22, Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk, 1996, p. 157–158.

ne fut pas du goût des pharisiens qui accusèrent les Hasmonéens d'avoir « dépouillé le trône de David » tout en demandant à Dieu : « suscite-leur leur roi, fils de David, au moment que tu sais, ô Dieu, pour qu'il règne sur Israël, ton serviteur » (Psaumes de Salomon 17, 21–22).

La communauté essénienne de Qumrân était fortement marquée par l'attente d'une nouvelle ère promise aux « fils de lumière » après leur victoire contre les « fils des ténèbres ». Les textes de Qumrân témoignent d'une certaine variété quant à l'attente messianique. On y trouve l'idée de deux messies, d'un messie d'Aaron et d'un messie d'Israël, d'un messie sacerdotal et d'un messie royal. Ce « bimesianisme » reprend les attentes du livre de Zacharie. Dans d'autres textes apparaît un seul messie davidique, appelé « Prince de la congrégation » qui établira le règne de Dieu pour toujours<sup>33</sup>.

### *Conclusion*

Il est apparu que les attentes messianiques, telles qu'elles s'élaborent dans le judaïsme naissant à l'époque perse, sont multiples. Il faudrait donc parler de messianismes au pluriel. Les origines de ces messianismes se trouvent dans l'idéologie royale proche-orientale. Lorsque les auteurs des Évangiles veulent affirmer que Jésus de Nazareth est le « christ », le messie, ils puisent largement de cette idéologie, en citant le Psaume 2, 7 lors du baptême de Jésus par Jean (Lc 3, 22), en appelant Jésus le « bon berger » (Jn 10, 1–10) et en faisant de lui un « fils de David ».

---

<sup>33</sup> Pour plus de détails voir P. PIOVANELLI, « Les figures des leaders “qui doivent venir”. Genèse et théorisation du messianisme juif à l'époque du second Temple », dans *Messianismes. Variations sur une figure juive*, J.-C. ATTIAS, P. GISEL et L. KAENNEL (éd.), Religions en perspective 10, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 31–58.