

## Ésaïe 9.1-6 : il est né, le divin enfant

Paraphrasons librement Pascal<sup>1</sup> et posons le théorème : « Deux excès : exclure le contexte, n'admettre que le contexte ». Il y a, pour la raison herméneutique, deux excès ruineux : négliger le lien au contexte pour la détermination du sens ou, à l'inverse, réduire le sens à une fonction du contexte traité comme *tout-déterminant*. Toute parole se propose dans un contexte particulier, une situation historique, sociale et culturelle<sup>2</sup>, dont fait partie la langue même dont elle use ; mais elle ne s'enferme pas dans cette situation, elle la transcende, par la prise de distance symbolique, par le vœu de validité, par l'intention (au moins implicite) de vérité. Cela vaut intensément de la prophétie biblique. La parole *prophétique* s'engage intensément dans l'histoire, elle doit faire sens pour les contemporains, elle se communique avec les outils que lui offre son époque ; une interprétation pieuse des oracles d'Ésaïe qui saute aux vérités du Nouveau Testament en se désintéressant de la situation du VIII<sup>e</sup> siècle trahit la nature de cette parole. Symétriquement, une interprétation prétendument scientifique qui confine le sens du prophète dans son horizon historique proche (la crise assyrienne pour le jeune Ésaïe), qui emprisonne l'homme dans les représentations de son temps, qui interdit au prophète – et à l'Esprit de son inspiration – une percée de vérité révolutionnaire, le dégagement de vues à long terme, et la *révélation* de choses qui ne sont pas montées au cœur de l'homme, cela aussi est trahison, et mutilation. Ésaïe, l'inspiré, a parlé pour son temps, *et pour le nôtre*.

<sup>1</sup> *Pensées*, n°253 dans l'éd. Brunschvicg (p. 183 dans l'éd. Lafuma) : « Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison ».

<sup>2</sup> On appelait autrefois « contexte » les parties d'un texte, c'est-à-dire d'un discours écrit, proches (plus ou moins) du passage de ce texte soumis à l'examen, son environnement textuel. De façon croissante, on emploie le terme pour la situation au sein de laquelle le passage a été produit (au point que certains parlent de co-texte lorsqu'ils ont à l'esprit le premier sens). D'où le verbe *contextualiser*. Cette extension, qui glisse vers le transfert, est légitime : *textum* est une métaphore, c'est le « tissu » ; on peut plaider que la parole se tisse avec et dans la situation.

Le livret de l'Emmanuel compose des oracles liés à la crise qu'ont connue Juda et Israël en 735/6 et dans les années suivantes<sup>3</sup>. Ahaz, qui s'est sans doute saisi du pouvoir par une sorte de coup d'État (reléguant son père Yotam, qui devait survivre quelques temps, dans la fonction d'inaugurer les chrysanthèmes), a choisi l'alliance assyrienne, et ce choix politique d'apparence réaliste implique le compromis religieux : les sacrifices aux idoles, jusqu'à l'offrande en holocauste de son propre fils (2 R 16.3,10s ; 2 Ch 28.2s-23). Ésaïe l'a rassuré quant à l'issue de l'offensive lancée contre lui par les Syriens et les Israélites (ceux-ci se sont retournés contre l'allié de leur terrible ennemi, le féroce Assyrien), et l'a mis en demeure de se confier en YHWH seul, au lieu de s'obstiner dans son calcul païen. Ahaz a esquivé. La foi nue, très peu pour lui. Ésaïe, au nom du Seigneur, a riposté par un double message : l'apostasie de ce fils de David, Ahaz, n'empêchera pas Dieu d'accomplir ses desseins, de tenir la promesse faite à David (2 S 7), un autre fils va naître (d'une jeune fille, et donc non pas d'Ahaz) qui méritera efficacement ce nom-promesse et programme : *Avec-nous-Dieu* ; avant que vienne ce temps de bénédiction et de salut, cependant, bien des épreuves seront à traverser – le pays sera rasé par ce rasoir impitoyable qu'est l'armée du roi d'Assyrie, le protecteur que se cherche et courtise cet insensé d'Ahaz ! À la suite du chapitre 7 qui contient ce double message, le chapitre 8 suggère que la nuit sera longue avant l'Aurore, et son mot d'ordre pour les disciples de YHWH et du prophète est de s'accrocher à l'oracle (*tôrà*) et au « témoignage », à la Parole de Dieu soigneusement préservée (v. 16 et 20). La pertinence contemporaine ne se dissout pas dans la rêverie des lointains, mais le regard porte bien au-delà des prochains événements, vers l'accomplissement du plan de Dieu.

Le dernier verset du chapitre 8 (v. 23) se rattache à la situation contemporaine : il évoque les dévastations perpétrées par les Assyriens en 733-732 au Nord-Ouest d'Israël, dans la région qui prendra le nom de Galilée (ce nom vient du terme employé ici, *gālīl*, cercle, circonscription), mais il prévoit une compensation future, de gloire éclatante – peut-être à partir du principe théologique de la grâce divine choisissant de se déployer dans la détresse humaine la plus démunie – et Matthieu la discerne dans le privilège qu'a eu cette province méprisée d'héberger le Christ, de l'entendre et de voir ses miracles (4.15s ; Jn 2.11

---

<sup>3</sup> Ce paragraphe résume de précédentes études de la série « Bible au scanner », « Le signe pour la maison de David (És 7.14) », *Théologie Évangélique* 2, 2003, p. 39-44, 127-131, et 195-199, et « Dieu-avec, Dieu-contre. Ésaïe 8 », *Théologie Évangélique* 4, 2005, p. 89-94.

parle de la *gloire* manifestée par le signe de Cana). Le lien, à travers les siècles, est authentique : l'Assyrie, par sa politique de déportation des populations conquises, a beaucoup contribué à ce mélange d'Israélites de souche et de païens qui dévalorisait pour les Juifs la « Galilée des gentils » ; si le plan de Dieu associe Jésus et presque tous ses apôtres à la Galilée, ce n'est pas une coïncidence fortuite, ce n'est pas un accident anecdotique<sup>4</sup> ; la disposition signifie la *pure* grâce de Dieu, et celle-ci, par le ministère de Jésus, réplique bel et bien au malheur du VIII<sup>e</sup> siècle. Le rapport illustre comment la prophétie, enracinée dans son « contexte », vise aussi plus loin, dans la certitude que Dieu se montrera ce qu'il est et qu'il parviendra à ses fins, à l'heure qu'il s'est fixée.

Le premier morceau du chapitre 9 (v. 1-6) développe la promesse du glorieux renversement selon 8.23. La structure en paraît simple : d'abord la proclamation, avec reprise de l'image des ténèbres, que refoule enfin la « grande lumière », du changement à venir (v. 1), marqué par la surabondance de la joie (v. 2, quatre fois un mot désignant la joie). Puis les fondements ou raisons de la joie, avec la même particule *kî* (« car ») pour introduire successivement les versets 3, 4, et 5. Pourquoi les réjouissances ? Parce que c'en est fini des servitudes passées. Comment en être sûr ? Parce que la guerre même est abolie pour toujours. Mais comment est-ce possible, comment croire cet incroyable ? Parce qu'un enfant nous est né, un Fils nous est donné... La disposition met en valeur la naissance annoncée : elle constitue l'événement capital, l'intervention toute-déterminante. Il ne serait guère plausible que cette naissance fût autre que celle de l'Emmanuel, ce signe prodigieux par lequel YHWH réplique à la mauvaise foi d'Ahaz dans le même contexte ! Ésaïe met en œuvre une stratégie littéraire astucieuse, que Motyer avec une délicate audace compare à la technique des romans policiers<sup>5</sup> : au fil de son récit, Ésaïe « sème » les indices révélateurs du personnage-clé de l'affaire ; au

<sup>4</sup> Il est vraisemblable que la géographie des évangiles est porteuse de significations théologiques. L'association à la Galilée ne correspond peut-être pas seulement à « l'Évangile annoncé aux pauvres », la Galilée souffrant d'un déficit d'honneur (cf. Jn 1.46 ; 7.52) qui attire la compassion divine, mais peut-être, puisque c'est la Galilée *des Gentils*, à la promesse implicite de l'ouverture aux nations. C'est de Galilée que le Ressuscité envoie ses disciples jusqu'au bout du monde.

<sup>5</sup> J. A. MOTYER, « Context and Content in the Interpretation of Isaiah 7:14 », *Tyndale Bulletin* 21, 1970, p.119, avec la suggestion (éclairante) que l'auteur use de cette stratégie dans le cas du Serviteur de YHWH (És 42-53). Dans un article précédent, je signale l'analyse structurale que propose Luis Alonso SCHÖKEL, *Estudios de Poetica Hebraea*, comme cité par Rémi LACK, *La Symbolique du livre d'Isaïe*, Analecta Biblica p. 59, Rome, [Pontifical] Biblical Institute Press, 1973, p. 49 : 7.14 comporte quatre éléments qui sont repris ensuite, dans l'ordre inverse : la science (connaissance du bien et du mal), reprise en 7.16 ; la diète (le régime alimentaire), reprise en 7.22b ; le nom, repris en 8.10 ; la naissance d'un fils remarquable, reprise en 9.5, que nous considérons maintenant. La reprise est chaque fois marquée par un *kî* introductif.

chapitre 9, Ésaïe ajoute plusieurs traits qui permettent de mieux cerner l'identité et la mission d'*Avec-nous-Dieu*. Un autre nom lui échoit (v. 5), d'un éclat sans pareil, qui attire les interprètes comme la flamme de la lampe, un soir d'été, les cousins.

On ne s'arrêtera pas sur les difficultés textuelles du verset 2 : le sens est clair, l'association à l'espérance (car il s'agit de l'avenir que Dieu prépare, le parfait/accomplissement des verbes est « prophétique ») du comble de la joie : pleine et débordante. Servent de termes à la comparaison les deux occasions de liesse populaire, la fête de la moisson et l'allégresse de la victoire. « La moisson appartient à la sphère de la 'nature', et le butin à celle de l'histoire<sup>6</sup>. » Celle-là évoque la figure circulaire du temps, avec cette bénédiction, le retour régulier des saisons (cf. Gn 8.22); celui-ci le temps historique comme séquence irréversible, arène des libertés affrontées... La joie marque la dilatation de l'humain selon ces deux dimensions essentielles.

La libération libère la joie. Que la « barre de l'épaule » désigne l'élément du joug ou la trique du garde-chiourme<sup>7</sup>, c'est la fin de la peine, de la brutalité, de la tyrannie. Les mots choisis pour le verset 3 rappellent distinctement la captivité égyptienne<sup>8</sup> : la délivrance promise sera comme la réédition de l'Exode. Ésaïe a déjà introduit le thème du Nouvel Exode (4.5 ; 5.25, la main étendue) ; il y reviendra souvent (dès 10.24-27), enrichissant un courant de la prédication prophétique dont la source jaillit dans le livre d'Osée (voir en particulier Osée 2 et 11). Ésaïe 9.3 ajoute : « comme à la journée de Madian » – l'allusion n'a rien d'énigmatique, elle renvoie à la victoire obtenue par Gédéon avec sa poignée de trois cents guerriers, dûment armés de cruches et de cors, et de torches dont ils ont tout à coup fait briller la « grande lumière » (Jg 6-8). Comme l'a déjà observé J. Gottlieb Herder<sup>9</sup>, ce souvenir était d'autant plus pertinent qu'il concernait la région même qu'Ésaïe décrit comme plongée dans les ténèbres, le pays de Zabulon et de Nephtali, la Galilée ; c'est elle que Gédéon avait délivrée du joug pénible, et de la brutalité des pillards madianites. On doit sans doute compren-

<sup>6</sup> J. A. MOTYER, *The Prophecy of Isaiah*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1993, p. 101.

<sup>7</sup> Le mot *matî(h)* peut à la rigueur se comprendre d'une barre de joug (dans l'image du bœuf asservi à la charrue), bien que le sens « bâton » soit le premier auquel on pense ; certains supposent d'autres voyelles, *môtâ*, qui signifie « barre de joug » (És 58.6,9).

<sup>8</sup> MOTYER, *loc. cit.*, indique Lv 26.13 pour *joug*, Ex 1.11 ; 2.11 ; 5.4-5 ; 6.6-7 pour *fardeau*, Ps 81.7 pour *épaule*, Ex 3.7 ; 5.6,10-14 pour *opresseur*.

<sup>9</sup> D'après Joseph Addison ALEXANDER, *Commentary on the Prophecies of Isaiah*, Grand Rapids, Zondervan, réédition de 1953, p. 201.

dre que la délivrance du peuple de Dieu ne devra pas grand chose à la supériorité des armes (celles que Paul appelle « charnelles », 2 Co 10.4). Contrairement au dit trop « réaliste » de Frédéric le Grand, selon lequel Dieu est du côté des gros bataillons, Dieu a montré par Gédéon qu'il peut sauver, qu'il se plaît à sauver, par des moyens que méprise le monde. Car c'est lui qui libère le peuple, et la joie : « Voilà ce que fera le zèle, c'est-à-dire l'amour ardent et jaloux, c'est-à-dire la volonté d'union sans partage, de YHWH *š'vā'ôl*<sup>10</sup> » – conclusion de notre passage.

Dieu réservant le mystère de ses libres interventions, Dieu se cachant de l'incrédulité et ne se laissant percevoir qu'au regard de la foi, il permet au réalisme du roi de Prusse de se vérifier souvent dans l'histoire : les gros bataillons établissent les tyrannies. Tant que la guerre menace, la joie de la libération reste minée d'une sourde inquiétude. L'assurance entière requiert la *fin de toute guerre*. Et telle est la promesse du verset 4, introduite par le deuxième *kî* de l'oracle. En choisissant deux objets symboliques de la bataille, la botte sonore de la soldatesque (en tout cas des officiers, d'après les experts de l'équipement des guerriers assyriens !) et le manteau que souille le sang répandu, en prédisant leur destruction complète, Ésaïe annonce l'instauration de la paix définitive. L'image de ce feu de joie qui effacera les traces de la folie par laquelle les humains n'ont pas cessé de s'entre-détruire proclame le même message que 2.4 précédemment : « De leurs épées, ils forgeront des socs de charrue et de leurs lances des serpes ; une nation ne lèvera plus l'épée contre une autre, et on n'apprendra plus la guerre ». L'utopie de tant de rêveurs aurait-elle enfin *lieu* ?

*Celui qui doit venir* fera descendre sur notre terre le rêve toujours déçu ! Comme l'a bien senti Walther Eichrodt, c'est un nouvel âge pour le monde qui va commencer, et la promesse du salut fait corps avec le personnage<sup>11</sup>. L'oracle culmine dans la proclamation qui le concerne (v. 5-6). Sur son identité, le débat devrait se clore assez vite. Ésaïe le désigne comme l'héritier du « trône de David » : il ne saurait être autre que le fils (au sens courant de « descendant »)

---

<sup>10</sup>. Le sens qui se dégage de la plupart des emplois de ce titre divin est celui de la souveraineté cosmique : les *š'vā'ôl*, pluriel du mot courant « armée », sont les « armées » des anges et des étoiles, leur double multitude ordonnée. Comme YHWH se prononçait sûrement *Yahwè(h)*, et que la voyelle *a* dans la première syllabe fait penser à une dérivation selon la modulation *causative* de la racine verbale (*hifil*), il serait tentant d'introduire l'idée de création : Il *fait être* les armées cosmiques ; mais plus de vingt fois c'est le mot « Dieu », *'elôhîm*, qui précède immédiatement *š'vā'ôl*, et le sens causatif est exclu (quoi qu'il en soit de stades pré-bibliques, le sens causatif n'est plus présent dans les textes).

<sup>11</sup>. Walther EICHRODT, *Das Heilige in Israel. Jesaja 1-12*, Die Botschaft des Alten Testaments 17/1, Stuttgart, Calwer, 1960, p. 107.

promis à David par la charte constitutive de sa dynastie (2 S 7, la réponse du prophète Nathan au roi), celui que la tradition plus tardive appellera le Messie parce qu'elle lui reconnaîtra l'onction entre toutes excellente. Pourtant, de nombreux exégètes modernes, qui peuvent s'autoriser du précédent des commentateurs juifs du Moyen Âge, ne voudraient y voir qu'Ézéchias, le fils et successeur d'Ahaz : sans doute en fonction d'espérances messianiques placées en lui (chaque fois qu'un enfant mâle naissait d'un roi davidique, on pouvait poser la question frémissante : sera-ce *lui* ?), et, pour certains, en réservant la possibilité d'un second accomplissement selon l'antitype, Ézéchias petit messie préfigurant le Messie majuscule<sup>12</sup>. L'objection chronologique ne les retient guère : ils ne donnent guère de poids à la notice qui attribue vingt-cinq ans à Ézéchias quand il devint roi (2 R 18.2), c'est-à-dire au plus tard en 715 (728 s'il s'agit de la co-régence auprès de son père)<sup>13</sup>, ce qui lui donne au moins sept ans en 733. Leur option, cependant, bute sur une autre difficulté : la robe royale n'est pas à la taille d'Ézéchias ! Si on veut la lui faire endosser, ce nain se dandine, ridicule, dans une robe de géant ! La paix sans fin d'un empire incontesté ne pourrait être dite du règne d'Ézéchias que par amère ironie. Et si quelqu'un répliquait qu'on a pu (Ésaïe a pu), à la naissance d'Ézéchias ou lors de son avènement, se griser d'illusions, la riposte serait prête : quand le livre a été édité, donc pour le texte tel que nous le recevons, le bilan du règne était connu de tous<sup>14</sup>. John N. Oswalt, après avoir mentionné l'objection de la date de la naissance d'Ézéchias, enchaîne : « et, plus sérieux encore, il est évident, si l'on considère le langage employé, qu'il n'est pas question d'un simple roi humain. C'est clairement une figure eschatologique, le Messie<sup>15</sup>. » Seul le refus de laisser l'inspiration du prophète dépasser son horizon proche, le réductionnisme de la réduction au

<sup>12</sup> Rémi LACK, p. 49, parle de la « valeur typologique » de l'enfant de 9.1-6 (tout en assignant à l'eschatologie le chapitre 11). Paul AUVRAY, *Isaïe 1-39*, Sources bibliques, Paris, Gabalda, 1972, a bien vu que le fils de 7.14 est aussi l'enfant de 9.5 (p. 122), mais admet que la description à la fois mette Ezéchias au premier plan et le dépasse (p. 127).

<sup>13</sup> Ainsi Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, Anchor Bible, New York, Doubleday, 2000, p. 249. Les difficultés qui s'attachent à la transmission des nombres, et parfois à leur interprétation (on ne peut exclure, dans certains textes, que les âges soient déterminés selon des codes et des conventions dont la clé nous est perdue), ne justifient pas de balayer si légèrement ce renseignement des archives israélites.

<sup>14</sup> John MAUCHLINE, *Isaiah 1-39*, Torch Bible Commentaries, Londres, SCM, 1962, p. 115-117, montre plus de finesse que beaucoup et donne justement du poids à cet élément du dossier. Il imagine que la délivrance miraculeuse de Jérusalem en 701 (lors du siège par Sennachérib) a pu déchaîner l'enthousiasme et faire croire que la paix finale allait alors s'instaurer. Mais l'argument sur l'édition du livre reste insurmontable : l'enthousiasme a dû retomber en quelques mois... Ésaïe, peu avant, avait prédit au roi l'exil babylonien (ch. 39). De toute façon, 701 se situe bien après la naissance et l'avènement d'Ezéchias. Eichrodt, *op. cit.*, p. 106-111, a fort bien perçu la différence eschatologique du règne annoncé.

<sup>15</sup> John N. OSWALT, *The Book of Isaiah 1-39*, New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 245 (n. 16 : comme l'a compris le Targum).

contexte, explique l'effort obstiné pour tout ramener à Ézéchias. Une foi chrétienne sans timidité, que porte l'élan néo-testamentaire, trouve ici une prophétie messianique directe, une prophétie de *Jésus* le Christ.

Oswalt, quand il se réfère au langage de l'oracle, pense aussi au verset 5, et il est temps de scruter celui-ci à son tour. Une question somme toute préliminaire exige une décision : l'oracle s'attache-t-il à la naissance du personnage annoncé, ou à son intronisation ? Cette dernière, pense-t-on, était marquée par une solennelle *adoption* divine – selon la promesse faite à David : « Il sera pour moi un fils » (2 S 7.14) – et celle-ci pouvait s'énoncer sous la figure de la naissance : « Moi, aujourd'hui, je t'ai enfanté » (le décret du Ps 2.7)<sup>16</sup>. Il est plausible qu'un nom de règne, un titre glorieux, ait été alors proclamé. Bien qu'il mentionne loyalement des arguments favorables au rattachement à la naissance (littérale), Edmond Jacob penche pour la thèse de l'intronisation<sup>17</sup> ; il pense aux Psaumes 2 et 110. Ce n'est pas faire preuve d'inélégance soupçonneuse que de rapporter cette préférence au désir d'en rester au contexte historique proche : plus strictement on cherche à expliquer la prophétie par sa situation, plus on sera poussé vers le rituel de couronnement tel qu'on l'imagine, avec célébration hyperbolique – aucune naissance dans l'Ancien Testament n'a pu provoquer un oracle aussi retentissant. Comme cette préférence nous semble brider par trop la transcendance de la Parole, nous n'avons pas à céder à la motivation ! La liberté, alors, de privilégier les indices du texte donne un net avantage au rattachement de l'oracle à la naissance. Les psaumes 2 et 110 (si celui-ci concerne une intronisation<sup>18</sup>) n'usent nullement d'un langage proche d'Ésaïe 9.5-6 : il y a, relève Blenkinsopp, « un problème de *forme* : dans de tels rituels [d'avènement], la

<sup>16</sup>. Je traduis par « enfanté » plutôt que par l'habituel « engendré » pour signaler que le verbe n'est pas au *hifil* (causatif) comme il l'est d'ordinaire pour le père, mais au *qal*, comme pour la mère. Il serait imprudent de « presser » ce détail dans le sens d'une féminisation de Dieu, car le verbe au *qal* a parfois pour sujets des hommes (au sens masculin, Gn 4.18 ; 10.8 ; 1 Ch 1.10 ; Pr 17.21), mais il convient sans doute particulièrement à l'emploi métaphorique. La LXX et la Syriacque montrent par leur traduction qu'elles ont lu au Ps 110.3 (numérotation hébraïque) la même forme qu'au Ps 2, *y'liditkā*, je t'ai enfanté (au lieu de « ta jeunesse » selon la ponctuation massorétique) ; cette lecture, qui conserve exactement les mêmes consonnes (les seules écrites dans les manuscrits anciens), est très attrayante. Signalons encore que Paul en Ac 13.33 cite le Ps 2.7 à propos de la résurrection de Jésus, sans doute considérée comme son intronisation glorieuse (cf. Rm 1.4) ; Hé 1.5 semble avoir en vue la filiation éternelle, intra-trinitaire (mais ce n'est pas sûr, la pensée est subtile), et 5.5 l'introduction dans l'office de grand-prêtre (qui coïncide, pour le Christ, avec la royauté).

<sup>17</sup>. Jacob EDMOND, *Ésaïe 1-12*, Commentaire de l'Ancien Testament VIIIa, Genève, Labor & Fides, 1987, p. 138.

<sup>18</sup>. Les arguments qui donnent une portée messianique *directe* (et donc exclusive) au Ps 110, présenté comme un oracle (*n'um* *YHWH*, formule d'allure technique) sont très forts : la session à la droite de Dieu n'est accordée à aucun roi de l'Ancien Testament ; l'union de la royauté *et du sacerdoce* était sévèrement proscrite (2 Ch 26.16-21 ; cf. Hé 7.13s. et 8.4) ; ces deux traits ne se réalisent qu'en Jésus. La manœuvre la plus habile pour éviter cette conclusion et tourner la difficulté, c'est celle qu'a inventée H. H. Rowley : le psaume serait un *dialogue* entre David, récent conquérant de Jébus/Jérusalem/Salem, et Tsadoq (*šādōq*), l'ancien roi-prêtre de la ville comme l'avait été Melchisédek. .../...

divinité s'adresse directement au dirigeant désigné (comme en 2 S 7.14 et Ps 2.7) et le fait en termes de filiation divine adoptive, ce qui n'est pas le cas dans le poème<sup>19</sup> (És 9). Le mot « enfant » (*yèlèd*) est propre à Ésaïe 9 dans cette comparaison, et il oriente vers la pensée de la naissance (littéralement : *yèlèd yullad*, un enfant est enfanté). Surtout, la correspondance avec le signe de 7.14 devrait lever toute hésitation : c'est bien la naissance (et déjà la conception) par la *ʿalmâ* du fils à venir qu'on trouve au centre.

Dès lors l'énigme du *nom* proclamé se résout moins facilement par l'hypothèse d'une hyperbole de cérémonie, voire de courtisans ! Les commentateurs juifs, qui, après tout, étaient plus proches que nous des cours orientales, n'y ont pas recouru pour éluder la lecture chrétienne (celle qui attribue au Messie, sans atténuation, les titres que forment les huit mots hébreux). Ils ont préféré torturer la grammaire : la plupart, avec Rashi de Troyes (1040-1105), Ibn Ezra de Tolède (1092-1167), et David Qimhi de Narbonne (1160-1235) font des six premiers mots, *merveille-conseiller-Dieu-héros-père-éternité*, le sujet du verbe et non pas l'objet ; l'objet est réduit aux deux derniers, *prince-paix*. Ils obtiennent : Celui qui est Merveilleux Conseiller, Dieu-héros, Père d'éternité, c'est-à-dire YHWH, proclame son nom [le nom de l'enfant] : Prince de la paix. L'objection syntactique de Calvin (et de beaucoup d'autres) est fatale à cette lecture : elle exigerait que « son nom » soit déplacé *après* les six termes, de *Merveille* à *éternité*. On relève au passage que les accents massorétiques (des « traditionnistes » juifs) ne conviennent pas à cette « solution » : ils marquent la division principale du verset après *Dieu-héros*<sup>20</sup> ! Isaac Abarbanel (1437 à Lisbonne-1509 à Venise) a bien senti qu'il ne pouvait pas suivre Rashi et a tenté de faire des huit mots le sujet, se contentant de « il proclame son nom » sans complément, au sens de « il rend glorieux » ; cela violente moins brutalement la grammaire, mais l'expression n'est pas naturelle, et la lecture va à l'encontre du

<sup>18.</sup> (*suite note précédente*) Tsadoq y saluerait David comme roi, lieutenant de YHWH, et David *répondrait* à Tsadoq en lui laissant le sacerdoce, en faisant de lui un second grand-prêtre de son royaume : « Tu es prêtre pour toujours à la manière/selon l'ordre de Melchisédek ». L'ingénieuse construction se heurte à trois écueils : elle suppose un dialogue sans indication textuelle, et que la tradition juive n'a pas deviné ; elle contredit la généalogie de Tsadoq selon plusieurs passages (2 S 8.17 ; 1 Ch 5.34 ; 6.38 ; Esd 7.2) ; elle accuse l'Épître aux Hébreux de s'être fourvoyée en faisant du Messie le grand-prêtre selon l'ordre de Melchisédek.

<sup>19.</sup> BLENKINSOPP, *Isaiah 1-39*, p. 248. Hans WILDBERGER, *Isaiah 1-12. A Commentary*, trad. Thomas H. TRAPP, Minneapolis, Fortress Press, 1991, p. 398, est aussi sévère pour l'hypothèse du rituel d'adoption, qui remonte à A. Alt (« misleading », « untenable »).

<sup>20.</sup> C'est Franz DELITZSCH, qui ne cache pas son plaisir (plaisir de *happy few* !) de discuter en détail de l'accentuation massorétique, qui le montre, *Isaiah, vol. I*, c'est-à-dire vol. VII de son *Commentary on the Old Testament* composé avec C. F. KEIL, dans la traduction de James Martin, Grand Rapids, Eerdmans, réimpr. 1978, p. 250 avec longue n. 1.



mouvement même du passage<sup>21</sup>. Le Targum, attribué à Jonathan ben Uzziel, sans faire de *Merveille*... le sujet a pu suggérer sa solution à Rashi : malheureusement, on peut le comprendre et le traduire de deux façons différentes. On peut lire le passage ainsi : « Le prophète a dit à la Maison de David : Car un enfant nous est né, un fils nous est donné ; il acceptera de prendre la loi sur lui pour l'observer, et son nom a été proclamé *dès l'antiquité* Merveilleux Conseiller, Dieu vaillant, Celui qui existe éternellement, le Messie, dans les jours duquel la paix augmentera pour nous » (ce qui s'accorde avec la lecture chrétienne classique). Mais on peut lire aussi : « Le prophète ... et son nom sera proclamé *devant* le Merveilleux Conseiller, Dieu vaillant, Celui qui existe éternellement, [comme] le Messie... » (ce qui se rapproche de la lecture de Rashi). Les deux traductions émanent d'éminents érudits<sup>22</sup>. Elles divergent sur la clause *min qōdām*, qui peut avoir un sens temporel (depuis ce qui était avant) ou un sens local (ce qui est devant)<sup>23</sup>. De toute façon, cette clause est *ajoutée* dans la paraphrase araméenne : elle ne correspond à rien dans l'hébreu d'Ésaïe. Ce coup d'œil sur le traitement du texte dans la tradition juive, outre l'intérêt qu'il peut revêtir en lui-même, permet de conclure sur la syntaxe de 9.5 : rien ne porte à s'écarter de la lecture naturelle pour laquelle les huit mots composent le « nom » qu'on énoncera ou proclamera (le sujet est indéfini, comme souvent) pour l'enfant promis.

Ce point acquis, la structure interne de la série des huit attire l'attention. Tous s'accordent pour trouver dans les quatre derniers deux paires (soudées par le génitif hébreu, l'état construit, qui n'ajoute pas d'autre mot) : *Père d'éternité*, *Prince de (la) paix*. Seule la Vulgate sépare les troisième et quatrième, mais tous

---

<sup>21</sup> Je consulte deux traductions juives assez récentes, la Bible du Rabbinate (Zadoc Kahn) et celle d'André Chouraqui : elles ne cherchent plus le salut exégétique dans de telles convulsions grammaticales ; elles traitent les huit mots comme objet, développement du contenu du nom. Celle de Samuel COHEN, que je citerai plus loin, *La Bible. Torah, Nevi'im, Ketouvim*, coll. Bibliophane, Paris, les Belles Lettres, 1994, p. 359, fait de même à sa manière, bien qu'il ait manifestement subi l'influence de Buber qui, lui, ne semble garder que sept mots pour énoncé du nom : *Die Schrift* verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig 3 : *Bücher der Kündung*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1992, p. 33, traite « merveille » comme simple qualificatif de « son nom » : « On proclame son merveilleux nom : Conseiller... »

<sup>22</sup> La première est de J. F. STENNING, *The Targum of Isaiah*, Oxford, Clarendon, 1949, p. 32s., et la seconde de Bruce D. CHILTON, *The Isaiah Targum*, vol.11 *The Aramaic Bible*, Collegeville, Liturgical Press / A Michael Glazier Book, 1987, p. 21.

<sup>23</sup> Je n'ai pas les moyens de trancher ; j'observe seulement que la clause revient souvent dans l'araméen de Daniel au sens local. La LXX (qu'on peut comparer à un targum grec !) n'est pas d'une grande aide. Dans la forme de texte qui paraît la plus fiable (car les témoins diffèrent), elle traduit : car un enfant nous est né, un fils nous est donné, duquel l'autorité est advenue sur son épaule, et son nom est appelé l'Ange [ou Messager] du grand conseil ; en effet, je ferai venir la paix sur les princes et la santé pour lui.



Il faut encore s'entendre sur le sens des mots. La traduction déjà proposée ne fait pas l'unanimité. Pour la première et pour la dernière paire, très peu de débats. La racine du mot traduit « merveille » est peut-être celle qui, en hébreu, évoque le mieux la notion de transcendance<sup>29</sup> ; même quand il ne s'agit (assez rarement) que de réalités terrestres, le terme désigne un degré extraordinaire (2 S 1.26 ; 13.2), et s'il qualifie le nom et les œuvres de Dieu, il vise une supériorité qui échappe aux prises humaines (par exemple, Jg 13.18s.). En 28.29, Ésaïe associe encore la transcendance et le « conseil » (qui permet de bien régner) : YHWH fait une merveille de son conseil. La première et la dernière paires du nom de 9.5 suggèrent un suprême Salomon : doué comme Salomon de sagesse royale, insurpassée ; roi de paix, comme l'a été le successeur immédiat de David et le disait son nom.

Les choses se corsent avec la deuxième paire : *ʿēl gibbôr*. Nulle hésitation sur *gibbôr* en lui-même : c'est le vaillant guerrier, le preux, le héros (répété comme titre de YHWH au Ps 24.8). *ʿēl* est un grand nom divin, « Dieu » dans sa majesté ; c'est même le nom « propre » du dieu suprême dans le panthéon cananéen, nom que YHWH n'a pas hésité à prendre pour lui-même (Abram reconnaît comme le vrai Dieu le *ʿēl* Très-Haut de Melchisédek, Gn 14.18-22). Au pluriel surtout, *ʿēl* peut perdre de sa force, et désigner les dieux du polythéisme, selon qu'ils ont au moins une réalité subjective, voire les « êtres célestes », comme *ʿēlôhîm* (Qui est comme toi parmi les dieux, ô YHWH ? Ex 15.11 ; Antiochus s'élèvera au-dessus de tout *ʿēl* et insultera le *ʿēl* des *ʿēlîm*, c'est-à-dire YHWH, Dn 11.36) Mais, soit homonymie de racines différentes, soit diversification considérable du sens, *ʿēl* peut signifier aussi la force, le pouvoir, en particulier dans la formule idiomatique « c'est au pouvoir de ta main » (Gn 31.29 ; Pr 3.27 ; Mi 2.1, etc.) ; et ce peut être une forme pour *ʿayil*, « bélier » et aussi un « grand arbre » ! D'autre part, l'état construit (génitif) en hébreu se met en œuvre avec une certaine souplesse ; en principe, le second terme qualifie le premier (joue le rôle de prédicat), mais très rarement, comme en français, ce rapport peut s'inverser (une crème d'homme, une horreur d'individu)<sup>30</sup>. Ajoutons que Wildberger pourrait avoir raison, pour qui nous n'avons pas ici un état construit mais *gibbôr* dans la fonction de l'adjectif, comme, dit-il, le plus souvent<sup>31</sup>.

<sup>29</sup>. Étudié par MOTYER, *op. cit.*, p. 104.

<sup>30</sup>. L'un des cas les plus nets serait l'expression qui désigne l'horreur qui peut légitimer une répudiation selon Dt 24.1 : *ʿērwat dāvār*, une « nudité de chose », c'est-à-dire une chose impliquant la honte qu'évoque le mot nudité.

<sup>31</sup>. WILDBERGER, *op. cit.*, p. 403s.

De l'avis du grand nombre des exégètes, la traduction qui se présente le plus naturellement est celle de « Dieu vaillant (à la guerre, caractérisé par les prouesses et les succès héroïques) », le second terme qualifiant le premier. Jouant des complexités, nombre d'interprètes se contentent pourtant de « Héros divin » ; c'est le choix de la Bible du Rabinat et de Chouraqui dans l'édition de 1986 de sa Bible (héros d'El)<sup>32</sup>. Hormis l'opinion préconçue que le titre « Dieu » *ne peut pas* être décerné à un enfant, né dans la famille de David, on voit mal ce qui peut justifier ici le renversement exceptionnel de l'ordre grammatical (ni le sens « force », ni le sens « bélier » ne paraissent appropriés). Chez un autre prophète, on rencontre une fois *ʿēl* (à l'état construit) avec *gibbôr* pour des humains, pour les potentats descendus au shéol (Éz 32.21), *ʿēl gibbôrîm*, mais c'est au pluriel, ce qui n'est pas une différence insignifiante (Chouraqui traduit « les béliers d'entre les héros », la Bible à la Colombe et la NBS, « puissants héros », la TOB, « les chefs des héros »; la LXX a choisi « les géants »). Plusieurs fois, *gibbôr* sert pour exalter la vaillance de YHWH, et non sans proximité avec le nom d'*ʿēl* (voir l'écrasant Dt 10.17, ou Jr 32.18). L'enquête exemplaire de Motyer lui permet d'affirmer : « Chaque fois que nous trouvons une construction identique à celle d'Ésaïe 9.5 (*ʿēl* avec un adjectif ou un nom qui suit), *ʿēl* ne joue jamais le rôle de l'adjectif, c'est le *nomen regens* défini plus précisément par le mot ajouté<sup>33</sup>. » Ces données suffiraient amplement pour écarter l'atténuation « héros divin » et donner l'avantage à la traduction naturelle, mais un argument vient confirmer, qu'on peut dire imparable : dans le contexte (co-texte) proche, au chapitre suivant, Ésaïe emploie à nouveau le titre *ʿēl gibbôr*. Ce n'est pas là coïncidence fortuite ! Il nomme Celui auquel reviendra le Reste de Jacob, qui est YHWH le Saint d'Israël d'après le verset précédent : le Reste reviendra à *ʿēl gibbôr* (10.21). Aucun traducteur, ni Zadoc Kahn, ni Chouraqui, n'ose ici remettre en cause ce que j'appelle la traduction naturelle, *Dieu-héros* (ou l'équivalent)<sup>34</sup>.

<sup>32</sup>. J'ai toutefois relevé que dans l'édition en fascicules de 1975 (*Yeshʿayah*, Desclée De Brouwer), il osait « El-puissant ».

<sup>33</sup>. MOTYER, *op. cit.*, p. 105.

<sup>34</sup>. Je relève encore la vigueur de la prise de position de George Buchanan GRAY, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I-XXXIX, vol. I on I-XXVII*, International Critical Commentary, Édimbourg, T. & T. Clark, 1912, p. 173 : « L'ambigu *אֱלֹהֵי גִבּוֹרִים* d'Éz 32.21, l'application de *אֱלֹהֵי גִבּוֹרִים* à Nabuchodonosor en Éz 31.11, et le fait, si c'est bien le cas, que les mots sont au construit et génitif dans les trois autres clauses du nom ici, ne peuvent guère [*scarce*] justifier qu'on s'écarte de la traduction évidente *Dieu puissant* au profit de *dieu d'un héros*, et encore moins qu'on réduise le sens de *אֱלֹהֵי* à *héros*, si bien que la clause ne signifierait rien de plus que *puissant héros*. L'enfant doit être plus que puissant (*תִּקְרֶה*, Ibn Ezra), plus qu'un homme puissant (*אִישׁ גִּבּוֹר*, 1 S 14.52), plus qu'un roi puissant (*גִּבּוֹר מֶלֶךְ*, Dn 11.3) : il doit être un *אֱלֹהֵי*, dieu, puissant ».

L'importance du débat sur la paire suivante pâlit par comparaison. Il faut cependant en dire un mot. Une minorité d'exégètes préfèrent *Père du butin* à *Père d'éternité*, en optant pour un homonyme du mot éternité ou perpétuité (‘*ad*). Après *gibbôr*, cela peut se comprendre, mais avant *šālôm*, c'est un peu gênant ! Et le verset suivant parle de paix sans fin... Il suffit de noter que ‘*ad* « butin » est rare, et qu'on ne le trouve qu'une fois, *contestée*<sup>35</sup>, dans le livre d'Ésaïe (alors que le ‘*ad* « éternité » se trouve sept fois en dehors de 9.5, et une huitième si on adopte en 17.2 une correction fondée sur la LXX). « Père » signifie protecteur, rôle royal (1 S 24.12 ; És 22.21 pour Éliachim dans les fonctions qu'il doit assumer de « maire du Palais »), et l'insistance sur la perpétuité est renouvelée au verset suivant. Le paradoxe d'un enfant nommé Père d'éternité est sans doute délibéré : Ésaïe maîtrise toutes les ressources de son art.

On appellera<sup>36</sup> donc l'enfant, le fils, *Merveille (de) Conseiller, Dieu-héros, Père d'éternité, Prince de la paix*.

Avec le verset 5, nous ne sommes pas, reconnaissons-le, en présence d'un simple paradoxe. Comment le quadruple titre, et spécialement celui de Dieu-héros, peut-il être conféré à un enfant de la lignée davidique ? À cause du lien au contexte historique, il paraît exclu d'imputer au prophète la claire pensée de la divinité de Jésus-Christ au sens du Nouveau Testament, de l'union hypostatique et de Chalcedoine. Nous devons, cependant, rester vigilants face au réductionnisme contextuel : le sens de l'oracle ne se limite pas à ce que nous imaginons être le « croyable disponible » à l'époque d'Ésaïe.

La stratégie minimisante se résume dans cette proposition de Walter Brueggemann : « La fameuse série de noms royaux pour le ‘nouveau roi’ est vraisemblablement une hyperbole ritualisée »<sup>37</sup>. L'argument préféré (repris par la *TOB*, non sans quelques marques de prudence) s'appuie sur l'analogie des protocoles d'intronisation du pharaon : une titulature était proclamée, faite de cinq noms. Plusieurs ont essayé de retrouver le cinquième en Ésaïe 9, par exemple, en corrigeant les deux premiers mots du verset 6 pour obtenir « grand

<sup>35</sup>. En 33.23 ; la *Biblia Hebraica Stuttgartensia* signale qu'on a proposé une correction, en se référant au Targum ; le *Lexicon* de Koehler & Baumgartner opte résolument pour elle (lire ‘*iwwèr*, ce qui, pour la graphie hébraïque, n'est pas si loin), et la *New English Bible* suit cet avis. Les dictionnaires plus récents, *HALOT* et *DCH*, signalent la correction sans prendre parti.

<sup>36</sup>. J'use d'équivalences diverses pour la traduction de *wayyiqrâ š'mô* : on proclamera, on énoncera son nom, on l'appellera... L'expression de l'original n'a rien de particulièrement solennel, ni de « technique » ; elle est ordinaire pour l'attribution d'un nom : on la trouve dès Gn 3.20 – l'homme appela sa femme/énonça le nom de sa femme Ève...

<sup>37</sup>. BRUEGGEMANN, *Isaiah 1-39*, Westminster Bible Companion, Louisville, Westminster John Knox, 1998, p. 83 (bien que Brueggemann, p. 82, cela mérite d'être noté, cherche à dépasser Ézéchiass).

en autorité<sup>38</sup> ». Ces tentatives n'ont guère convaincu<sup>39</sup>. Eichrodt, qui estime que l'usage égyptien « a bien pu » être imité en Juda, mais sans « dépendance servile », envisage une libre adaptation : « Comme le nombre cinq jouait un rôle dans le système théologique de l'Égypte, ainsi le nombre quatre dans la pensée israélite », d'où la possibilité du changement<sup>40</sup>. D'autres ont l'air de trouver plus proches les titulatures cananéennes<sup>41</sup>. Mais la construction entière repose sur des bases fragiles. Wildberger lui-même l'observe : « il n'est pas du tout certain qu'on ait conféré des noms de trône à Jérusalem [Wildberger renvoie ici à un article qu'il a écrit], et, si cette pratique a existé, des noms magnifiques comme ceux qu'on trouve dans le présent passage d'Ésaïe n'ont certainement pas été, en général, attribués au roi<sup>42</sup> ». Les traces que croit discerner la *TOB* ne sont guère visibles à l'œil nu (j'ai essayé, sans succès, de les retrouver dans les passages allégués...). Il ne faut pas oublier que les Égyptiens exaltaient leur roi jusqu'au divin en fonction de leur polythéisme panthéisant : l'horreur pour les yahvistes fidèles ! (Ce n'est pas Ésaïe qu'on pourrait taxer d'égyptophilie, 30.2s, 31.1-3 !). Même les mauvais rois de Juda n'ont pas osé se faire adorer. John Oswalt n'est pas imprudent de rejeter l'hypothèse<sup>43</sup>. Ce que nous avons conclu de l'occasion de l'oracle, naissance plutôt qu'avènement, éloigne encore le modèle égyptien.

Trois suggestions des textes bibliques peuvent être pertinentes. Le psalmiste inspiré, au moins une fois, s'adresse au roi comme *ʾēlôhîm* (Ps 45.7,8 ; le Ps 68.29 pourrait offrir une autre occurrence) ; les juges, qui participent à la fonction royale qu'est le jugement, semblent bien visés par le même nom dans la Loi (Ex 21.6 et 22.7,8) et dans le psaume qui dénonce leur forfaiture et les condamne à subir le châtement qui correspond à leur humanité (Ps 82.1,6s.)<sup>44</sup>.

<sup>38</sup>. WILDBERGER, *op. cit.*, p. 405. La deuxième lettre, *m*, du premier mot *a*, curieusement, dans la tradition des manuscrits juifs, la forme *fnale* alors qu'elle est à l'intérieur du mot ; du coup, on suppose aisément que les deux premières lettres, *lm* sont présentes par dittographie de la fin du mot précédent (*šāl[ô]m*), et Wildberger lit ce qui reste *rav hammišrâ*, grand en autorité de gouvernement.

<sup>39</sup>. JACOB, *op. cit.*, p. 139 : « restent très hypothétiques » ; BLENKINSOPP, *op. cit.*, p. 248 : aucune « n'a été spécialement persuasive ».

<sup>40</sup>. EICHRODT, *op. cit.*, p.108.

<sup>41</sup>. John H. WALTON, Victor H. MATTHEWS & Mark W. CHAVALAS, *The IVP Bible Background Commentary, Old Testament*, Downers Grove, IVP Academic, 2000, p. 597, se réfèrent à celle de Niqmea, roi d'Ugarit (ils sont prudents (*perhaps even more intriguing*)).

<sup>42</sup>. WILDBERGER, *op.cit.*, p. 401, construit, du coup, un scénario assez compliqué : au palais, certains cercles auraient quand même suivi l'exemple égyptien, et le prophète les aurait imités, en reforgeant les formules, et même serait allé au-delà pour l'objet de l'oracle.

<sup>43</sup>. OSWALT, *op.cit.*, p. 246.

<sup>44</sup>. Selon l'interprétation juive traditionnelle de ce psaume, dès le Targum, et qui est aussi celle de Calvin. Bien qu'elle soit minoritaire aujourd'hui, je plaide toujours en sa faveur.

S'ils sont des *ʿēlôhîm*, c'est en vertu d'un mandat de représentation, et parce qu'ils servent d'instruments à la justice même *de Dieu* – ce qu'explicite la théologie paulinienne de l'office des magistrats (Rm 13.1ss ; cf. 1 P 2.13s). La logique de la représentation permet aussi le mandat-promesse d'Exode 7.1 : « Je te fais *ʿēlôhîm* pour Pharaon ». Ces usages sont intéressants, même si *ʿēlôhîm* n'a pas toute la force de *ʿēl*. En second lieu, c'est un thème majeur qui s'exprime au Psaume 3.9 et bien souvent ailleurs : le salut à YHWH ! Ésaïe dénonce sans cesse la nullité des secours humains ; Dieu seul libère ; Dieu seul accorde la paix ; et c'est pourquoi la simple foi démunie est la seule attitude qui convienne avec lui (7.9), la seule qui lui rende toute la gloire – comme « à la journée de Madian ». La causalité exclusive (si l'on se place au niveau essentiel et radical) – en dernière analyse, il ne saurait y avoir d'autre *gibbôr* vainqueur que lui – se conjugue avec une intervention *dans l'histoire*, en pleine pâte humaine ; il habite au milieu des siens, 12.6 ; cf. So 3.17, « YHWH ton Dieu (est) en ton sein *gibbôr* il sauve » – bel écho de la théologie d'Ésaïe). Cela nous aide-t-il à comprendre l'enfant *ʿēl gibbôr* ? Rappelons-le : Il a d'abord été introduit comme *ʿimmanû-ʿēl*, Avec-nous-Dieu ! D'autre part, comme W. Eichrodt a su le faire ressortir, l'annonce d'Ésaïe reste nimbée de *mystère*<sup>45</sup>. *Qui est la ʿalmâ* qui mettra au monde le fils de la promesse ? À la même époque, Michée évoque aussi mystérieusement « Celle qui doit enfanter » (5.2)<sup>46</sup>. Ésaïe ne prétend pas nous informer du *comment* de l'accomplissement – il s'interrogeait sans doute lui-même sur le temps et les modalités de l'événement attesté par l'Esprit (1 P 1.11).

Il semble possible, sans court-circuiter les étapes de la révélation progressive, de reconstituer les cheminements de l'inspiration ésaïenne. Le jeune prophète est déçu de la dégénérescence spirituelle des fils de David au pouvoir à Jérusalem ; il entend gronder l'orage d'épouvantables dévastations, selon que l'indignation de Dieu brûle comme un feu (1.31, etc.) et submerge comme un déluge (8.8, etc.). Il lui est révélé que Dieu réalisera néanmoins son dessein et tiendra sa promesse à David. YHWH lui-même interviendra pour instaurer, du sein de la nuit d'épreuve, son règne de justice et de paix, à toujours. C'est lui qui le fera, car seul il sauve. Mais il le fera aussi par le fils de David, comme il l'a promis. Par ce fils il sera représenté, il sera présent, lui qui veut être présent au

<sup>45</sup> EICHRODT, *op.cit.*, p. 109.

<sup>46</sup> À noter que l'indication de Bethléem – au lieu de Jérusalem, pour la naissance d'un prince davidique – et la mention d'un abandon préalable par Dieu de son peuple laissent penser que l'accomplissement n'est pas très proche : ce qui exclut un fils d'Ahaz. Ésaïe et Michée étaient solidaires, comme le montre le passage qui leur est commun (Mi 4.1s et És 2.1ss).

milieu des siens, de façon unique et suprême. Dieu sera avec nous, héros sauveur, comme il ne l'a été en aucun et par aucun des rois de l'Ancien Testament – et c'est pourquoi on proclame pour l'enfant un nom unique, qu'aucun de ces rois n'a porté ; le fils attendu sera *ʾēlōhîm* non seulement au degré supérieur, mais, semble-t-il dans un sens plus essentiel – il sera *ʾēl*. Ésaïe, qui comprend ce message qu'il apporte, ne peut pas percer son mystère ; il ne saurait préciser davantage. Ésaïe n'est pas encore en mesure d'affirmer l'union de l'humain et du divin en une seule personne – mais les paroles que Dieu lui fait prononcer pointent dans cette direction, et nous les trouvons strictement accomplies dans la personne unique de Jésus-Christ, Dieu (héros) et homme (d'abord enfant).

Si nous lisons bien, le règne ou royaume du verset 6 (le gouvernement du v. 5) doit être d'une autre sorte que les royaumes terrestres ordinaires. Eichrodt l'exprime avec force : « puisque la pensée de la paix se concrétise en un enfant plein de la majesté divine, par l'œuvre duquel la volonté de Dieu vaudra universellement sur la terre, *la royauté* [en cause, *Staat*, cet État] *revêt un caractère supra-temporel et supra-mondain*<sup>47</sup>. » On reconnaît le règne annoncé, fondé et inauguré par Jésus selon le Nouveau Testament. Le Nouveau Testament rappelle distinctement notre prophétie dans la salutation de Gabriel (Lc 1.32-34) ; surtout, il résout le problème de la persistance des ténèbres alors que le Règne du Messie a commencé, que la véritable Lumière « brille déjà » (1 Jn 2.8) : le Règne, qui « n'est pas de ce monde », s'établit en plusieurs phases ; il est présent aujourd'hui spirituellement (comme arrhes et prémices), « justice, paix et joie par le Saint-Esprit » (Rm 14.17)<sup>48</sup>. Et nous prions encore qu'il vienne, dans sa plénitude et tel que tout œil le verra. Le « zèle » de YHWH *š'vāʾôl* le fera.

Le commentaire de ce père de la science évangélique de l'Ancien Testament que fut Joseph A. Alexander, sur ce *zèle* qui fonde l'espérance, pourvoit la conclusion appropriée de cette étude :

Le zèle de Dieu n'est pas une passion, mais un principe d'opération qui opère avec puissance et sûreté. Les effets stupéfiants obtenus par de faibles moyens dans la promotion, préservation et extension du royaume du Christ ne s'expliquent que parce que le zèle du SEIGNEUR des Armées les a produits. Le règne ici décrit ne peut avoir été celui d'Ézéchias, qui est resté

<sup>47</sup> EICHRODT, *op.cit.*, p. 110.

<sup>48</sup> J'ai traité le sujet dans *Le Mal et la Croix. La pensée chrétienne aux prises avec le mal*, Alliance, Méry-sur-Oise, Sator, 1990, chapitre 5. Une nouvelle édition augmentée devrait voir le jour prochainement (aux éditions Excelsis).



*Ésaïe 9.1-6 : il est né, le divin enfant*

confiné en Juda et n'a été ni paisible, ni progressif, ni perpétuel. Il ne peut avoir été la somme des règnes d'Ézéchias et de ses successeurs ; la ligne en a été brisée par l'exil babylonien. Il ne peut pas avoir été le règne des Maccabées ou des princes hasmonéens, car ceux-ci n'étaient pas fils de David mais de Lévi. La prédiction, si elle s'est accomplie, n'a pu s'accomplir que dans un règne qui n'a connu aucune interruption depuis son commencement, et qui a continué de grandir en étendue et en puissance. N'est-ce pas là le règne du Christ<sup>49</sup> ?

Amen !

Henri BLOCHER<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup>. ALEXANDER, *op.cit.*, p. 207.

<sup>50</sup>. Je remercie le professeur Émile Nicole pour sa relecture de ce texte et les précisions qu'il y a ajoutées.