

# La prophétie d'Emmanuel

Autor(en): **Stamm, Johann-Jakob**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **32 (1944)**

Heft 132

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380448>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## LA PROPHÉTIE D'EMMANUEL

### I

#### BIBLIOGRAPHIE

J. BEGRICH, *Der Syrisch-Ephraimitische Krieg und seine welt-politischen Zusammenhänge* (ZDMG, NS 8, 1929, p. 213 ss.). — C. J. BREDENKAMP, *Die Immanuel-Weissagung* (Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, Tome 4, 1883, p. 621 ss.). — K. BUDDE, *Ueber das siebente Kapitel des Buches Jesaja* (Études dédiées à M. le Dr Leemans, Leide, 1885). — idem, ZAW 41 (1923), p. 183 s. — idem, *Jesaja's Erleben* (1928), p. 44 ss. — idem, *Jesaja und Abaz* (ZDMG, NS 9, 1930, p. 125 ss.). — idem, *Das Immanuelzeichen und die Abaz-Begegnung Jesaja 7* (JBL 52, 1933, p. 22 ss.). — F. BUHL, *Jesaja*, 2<sup>e</sup> éd. (1912), p. 103 ss. — F. C. BURNEY, *The « Sign » of Immanuel* (The Journal of Theological Studies, vol. X,

#### ABRÉVIATIONS

BZAW = BEIHEFTE ZUR ZAW.  
JBL = JOURNAL OF BIBLICAL LITERATURE (New Haven Conn.).  
NS = NOUVELLE SÉRIE.  
ZAW = ZEITSCHRIFT FÜR DIE ALTTESTAMENTLICHE WISSENSCHAFT (Berlin).  
ZDMG = ZEITSCHRIFT DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT (Leipzig).

1908, p. 580 ss.). — J. CALVIN, *Auslegung des Propheten Jesaja*, 1<sup>re</sup> part., traduit par W. Boudriot (Giessen 1941), p. 164 ss. — TH. K. CHEYNE, *Introduction to the Book of Isaiah* (1895), p. 32 ss. — A. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe* (1905), p. 59 ss. — F. DELITZSCH, *Biblischer Commentar über den Propheten Jesaja*, 3<sup>e</sup> éd. (1879), p. 112 ss. — idem, *Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge* (1890), p. 96 ss. — DILLMANN-KITTEL, *Der Prophet Jesaja*, 6<sup>e</sup> éd. (1898), p. 68 ss. — B. DUHM, *Das Buch Jesaja*, 4<sup>e</sup> éd. (1922), p. 74 ss. — W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, I (1933), p. 260, n. 12. — R. EISLER, *Iesus basileus ou basileusas*, II (1930), p. 651 ss. — K. ELLIGER, *ZAW*, NS 12 (1935), p. 21, n. 1. — H. EWALD, *Jesaja mit den übrigen älteren Propheten*, 2<sup>e</sup> éd. (1867), p. 336 ss. — F. FELDMANN, *Das Buch Isaias* (Erster Teil, Kapitel 1-39), (1925), p. 83 ss. — K. FULLERTON, *Immanuel* (*The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, vol. 34, 1917-18, p. 256 ss.). — A. v. GALL, *Basileia tou theou* (1926), p. 32 s. — K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels* (*BZAW* 48, 1928), p. 79 s. — W. GESENIUS, *Commentar über den Jesaja*, Part. I (1821), p. 294 ss. — F. GIESEBRECHT, *Die Immanuelweissagung* (*Theologische Studien und Kritiken*, Tome 61, 1888, p. 217 ss.). — G. B. GRAY, *The Book of Isaiah* (1-39), 2<sup>e</sup> éd. (1928), p. 120 ss. — H. GRESSMANN, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* (1905), p. 272 ss. et p. 208 ss. — idem, *Der Messias* (1929), p. 235 ss. — H. GUNKEL, *Immanuel* (*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2<sup>e</sup> éd. (1929), t. III, p. 194 s.). — H. GUTHE, *Das Zukunftsbild des Jesaja* (1885), p. 6 ss. et p. 40 s. — idem, *Jesaja* (*Religionsgeschichtliche Volksbücher*, II/10, 1907), p. 25 ss. — idem, dans « KAUTZSCH, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* », I, 4<sup>e</sup> éd. (1922), p. 601. — H. HACKMANN, *Die Zukunftserwartung des Jesaja* (1893), p. 62 ss. — J. HEMPEL, *Die althebräische Literatur* (1934), p. 64. — idem, *Die Mehrdeutigkeit der Geschichte als Problem der prophetischen Theologie* (*Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil. Hist. Klasse*, N. F., Band 1, Nr. 1, 1936, p. 11). — W. HENGSTENBERG, *Christologie des Alten Testaments und Commentar über die Messianischen Weissagungen*, II, 2<sup>e</sup> éd. (1855), p. 45 ss. — J. HERRMANN, *Der Messias aus Davids Geschlecht* (*Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 51, 1909, p. 260 ss.). — F. HITZIG, *Der Prophet Jesaja* (1833), p. 80 ss. et p. 96 s. — G. HÖLSCHER, *Die Profeten* (1914), p. 228 s. — idem, *Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion* (1922), p. 109,

n. 5. — idem, *Theologische Literaturzeitung*, 50 (1925), col. 578 ss. — J. CHR. K. v. HOFMANN, *Weissagung und Erfüllung*, 1<sup>re</sup> part. (1841), p. 217 ss. — idem, *Der Schriftbeweis*, II/I, 2<sup>e</sup> éd. (1859), p. 85 ss. — H. HUG, *Das Volk Gottes* (1942), p. 107 n. 32. — P. HUMBERT, *Der biblische Verkündigungsstil und seine vermutliche Herkunft* (*Archiv für Orientforschung* X (1935), p. 77 ss.). — I. HYLANDER, *War Jesaja Nabi?* (*Le Monde Oriental*, vol. 25, 1931, p. 53 ss.). — E. KAUTZSCH, *Biblische Theologie des Alten Testaments* (1911), p. 264 ss. — R. KITTEL, *Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament* (1924), p. 1 ss. et p. 64 ss. — idem, *Geschichte des Volkes Israel*, II, 7 éd. (1925), p. 361 s. — idem, *Gestalten und Gedanken in Israel* (1925), p. 282 ss. — L. KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments* (1936), p. 245. — ED. KÖNIG, *Das Buch Jesaja* (1926), p. 105 ss. — E. G. KRAELING, *The Immanuel Prophecy* (*JBL*, 50, 1931, p. 277 ss.). — F. KÜCHLER, *Die Stellung des Propheten Jesaja zur Politik seiner Zeit* (1906), p. 30 ss. — A. KUENEN, *Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments*, Part. II (1892), p. 40 ss. — P. DE LAGARDE, *Semitica*, I (1878), p. 9 ss. — EDV. LEHMANN, *Immanuel-Profetien* (*Studier tilegnede Professor Dr. phil. et theol. Frants Buhl*, 1925, p. 98 ss.). — M. LÖHR, *ZAW* 36 (1916), p. 205 ss. — K. MARTI, *Das Buch Jesaja* (1900), p. 75 ss. — idem, *Budde-Festschrift* (*BZAW* 34, 1920), p. 118. — J. MEINHOLD, *Der heilige Rest* (*Studien zur israelitischen Religionsgeschichte*, vol. I, 1903), p. 112 ss. — idem, *Einführung in das Alte Testament* 3<sup>e</sup> éd. (1932), p. 185 s. — S. MOWINCKEL, *Psalmstudien*, II (1921), p. 306, n. 1. — idem, *Profeten Jesaja* (1925), (cité d'après l'extrait de Hölscher, *Theolog. Literaturzeitung*, 50, col. 580). — ED. NORDEN, *Die Geburt des Kindes* (1924), p. 51 ss. — C. V. ORELLI, *Der Prophet Jesaja*, 3<sup>e</sup> éd. (1904), p. 34 ss. — F. C. PORTER, *A Suggestion regarding Isaiah's Immanuel* (*JBL* 14, 1895, p. 19 ss.). — O. PROCKSCH, *Geschichtsbetrachtung und geschichtliche Ueberlieferung bei den vorexilischen Propheten* (1902), p. 32 ss. — idem, *Jesaja*, I (1930), p. 110 ss. — ED. REUSS, *Die Geschichte der heiligen Schriften des Alten Testaments*, 2<sup>e</sup> éd. (1890), p. 326. — H. SCHMIDT, *Die grossen Propheten*, 2<sup>e</sup> éd. (Göttingen, 1923), p. 71 ss. — idem, *Der Mythos vom wiederkehrenden König im Alten Testament*, 2<sup>e</sup> éd. (1933), p. 12 ss. — A. SCHULZ, *Alma* (*Biblische Zeitschrift*, 23, 1935, p. 229 ss. — E. SELLIN, *Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung*, 2<sup>e</sup> éd. (1909), p. 25 ss. — J. SMEND, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religions-*

*geschichte*, 2<sup>e</sup> éd. (1899), p. 228. — B. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, I (1887), p. 594 ss. — idem, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, I (1905), p. 213. — W. STAERK, *Das assyrische Weltreich im Urteil der Propheten* (1908), p. 51 s. et p. 200 s. — W. VISCHER, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, II/1, *Die früheren Propheten* (1942), p. 482 ss. — P. VOLZ, *Die vorexilische Jahweprophete und der Messias* (1897), p. 41. — F. WEINRICH, *Der religiös-utopische Charakter der « prophetischen Politik »* (1932), p. 43 s. — J. WELLHAUSEN, *Abriss der Geschichte Israels und Judas* (= Skizzen und Vorarbeiten, I, 1884), p. 60. — H. W. WOLFF, *ZAW NS* 13 (1936), p. 184.

## 2

Au chapitre VII, v. 10-17, du livre d'Esaië, nous lisons ce qui suit :

(10) Et Jahveh <sup>(1)</sup> parla de nouveau à Achaz, disant : (11) Demande à Jahveh un signe, soit dans les profondeurs de l'abîme <sup>(2)</sup>, soit sur les hauteurs du ciel. (12) Alors Achaz répondit : Je n'en demanderai point, car je ne veux pas tenter Jahveh. (13) Là-dessus, il (Esaië) dit : Ecoutez, vous tous de la maison de David ! Ne vous suffit-il pas de laisser les hommes, que vous lassiez aussi mon Dieu ? (14) C'est pourquoi le Seigneur vous donnera un signe : Voici, la jeune femme (*hā-'almā*) est enceinte et enfante un fils, et elle l'appellera Emmanuel. (15) Il mangera de la crème et du miel à l'époque où il saura rejeter le mal et choisir le bien. (16) Car, avant qu'il sache rejeter le mal et choisir le bien, le pays dont tu redoutes les deux rois sera abandonné. (17) (Mais) Jahveh fera venir sur toi, sur ton peuple et sur la maison de ton père des jours tels qu'il n'y en aura pas eu depuis le jour où Ephraïm se sépara de Juda <sup>(3)</sup>.

Ces paroles font partie d'un entretien que le prophète Esaië eut avec le roi Achaz devant les portes de Jérusalem. Les rois des états alliés, Israël et Damas, sont sur le point d'assiéger cette ville (Es. VII, 1). Sur l'ordre de Dieu, Esaië, accompagné de son fils Schear-Jaschub, relève le courage du roi Achaz effrayé (v. 2). Le prophète peut annoncer que l'entreprise ennemie est condamnée à l'échec :

(7) Ainsi parle le Seigneur Jahveh :

Cela n'aura pas lieu, cela ne se produira pas ;

(1) Inutile de remplacer le *wajjōsaep jahwāē* du texte masorétique par la première personne *wā'ōsīp*. Jahveh parle par la bouche du prophète (cf. BUDDE, DILLMANN-KITTEL, PROCKSCH). — (2) A la place du texte masorétique : *še'ālā*, lisez plutôt *še'olā*, comme la plupart des commentateurs. — (3) « Le roi d'Assyrie », à la fin du verset, est une glose explicative, au dire de la majorité des exégètes, cf. VII, 18-20 ; VIII, 6-7.

- (8) Car la tête d'Aram, c'est Damas,  
 Et la tête de Damas, c'est Resin <sup>(1)</sup>,  
 (9) Et la tête d'Ephraïm, c'est Samarie,  
 Et la tête de Samarie, c'est le fils de Remalia <sup>(2)</sup>.  
 Si vous ne croyez pas, jamais vous ne subsisterez.

L'entreprise hostile de Damas et d'Ephraïm contre Juda forme une partie de la guerre syro-éphraïmitique commencée au printemps 734. Les rois ennemis, Resin et Peqah, cherchaient à contraindre Achaz à entrer dans une coalition antiassyrienne (cf. surtout BEGRICH). Achaz para au danger imminent en recherchant la protection de l'Assyrie (II Rois xvi, 5 ss.). L'attaque de Jérusalem ne parvint pas à chef, parce que le souverain assyrien d'alors, Tiglat-Pileser III (745-727) entra en campagne contre les états syriens révoltés (depuis 734) et prit Damas (732). La Samarie échappa encore une fois à la catastrophe imminente, mais dut se soumettre à une forte réduction de son territoire (II Rois xv, 29 ss.). Le roi Peqah fut assassiné par un usurpateur, qui lui succéda sur le trône.

Tout d'abord, comme nous l'avons vu, Esaïe prédit au roi uniquement l'échec du plan ennemi (Es. vii, 1-9) <sup>(3)</sup>. Sans que le texte mentionne la réponse faite par le roi, dans les versets 10-17, Esaïe reprend, en transmettant une seconde parole de Jahveh. Au nom de l'Éternel, le prophète offre au roi un signe dont le sens ne peut être douteux : la déclaration des versets 7-9 doit être renforcée et garantie. Achaz repousse l'offre divine (12), en alléguant un motif exclusivement religieux ; mais peut-être ses scrupules n'étaient-ils pas de nature exclusivement religieuse. Il peut s'y être mêlé l'idée que la réalisation du signe, de la possibilité duquel le roi ne doutait sûrement pas, ferait obstacle à ses plans politiques <sup>(4)</sup>. La préservation certaine de Jérusalem rendrait superflue une demande de secours à l'Assyrie. Or, lors de l'entrevue du roi et du prophète,

(1) 8 b est une glose qui trouble la symétrie et la suite des idées ; ainsi l'admettent, après GESENIUS et HITZIG, de nombreux modernes tels que CONDAMIN, DUHM, KÖNIG, v. ORELLI. Pour l'authenticité d'un texte épuré, cf. PROCKSCH (1930). — (2) C'est-à-dire Peqah (cf. II Rois xv, 25). — (3) Les versets 3-9 rapportent seulement la mission confiée par Dieu au prophète. Mais déjà le verset 10 apporte une nouvelle parole de Jahveh, de sorte qu'avant le verset 10 il faut admettre qu'Esaïe a accompli sa mission. Cette façon de raconter en hébreu est traitée par BAUMGARTNER, *Eucharisterion für H. Gunkel*, I (1933), p. 148, et par BUDDE, *jesaja's Erleben*, p. 45. — (4) Cf. BUDDE, DILLMANN-KITTEL, DUHM, HACKMANN, KUENEN, etc.

cette requête était ou bien déjà en route (cf. spécialement DUHM), ou bien sur le point d'être expédiée.

Dans sa réponse, après le refus du roi, Esaïe, au nom de Jahveh lui-même, annonce un signe (v. 14) : L'*almā* enceinte enfantera un fils, qu'elle appellera Emmanuel. Dans la fin de sa réponse (v. 15-17), le prophète motive le signe en expliquant pourquoi l'enfant doit porter le nom de « Dieu avec nous ».

Le signe promis et son explication appartiennent aux passages les plus énigmatiques et les plus discutés de tout l'Ancien Testament. Qui est cet enfant Emmanuel et qui est sa mère ? A ces deux questions essentielles s'en ajoutent d'autres encore. Pourquoi, à un âge déterminé, le jeune garçon doit-il manger de la crème et du miel, et qu'est-ce que ces aliments ont affaire avec le contexte ? Le signe porte-t-il les caractères d'une promesse, ou celui d'une menace, ou des deux à la fois ? Eu égard à ces nombreuses questions, il nous paraît indiqué d'exposer brièvement dans le chapitre 3 les diverses réponses données jusqu'ici par les exégètes, et de les soumettre, dans le chapitre 4 à un examen critique. L'interprétation que nous adoptons sera motivée dans le chapitre 5, et enfin résumée dans le chapitre 6.

## 3

a) La plus ancienne interprétation connue de notre passage figure dans le Nouveau Testament, puisque dans l'évangile de saint Matthieu (1, 22), le verset 14 d'Es. VII est présenté comme une prophétie de la naissance miraculeuse de Jésus. D'après cela, l'Emmanuel du texte de l'Ancien Testament, c'est Jésus, et l'*almā*, c'est la Vierge Marie. Cette interprétation christologique s'appuyant sur le Nouveau Testament est adoptée par les théologiens de l'ancienne Eglise (entre autres JUSTIN MARTYR, IRÉNÉE, TERTULLIEN, ORIGÈNE, BASILE, CHRYSOSTOME <sup>(1)</sup>). Dans l'Eglise catholique, elle est encore la version officiellement admise (CONDAMIN, FELDMANN). Chez les protestants aussi, elle trouve toujours de nouveaux défenseurs <sup>(2)</sup>. Au siècle dernier, il faut spécialement mentionner HENGSTENBERG et BREDENKAMP, et de nos jours W. VISCHER et H. HUG. D'après GIESEBRECHT, c'est sous une forme affaiblie, « typologique », qu'Es. VII, 14 se rapporte au Christ <sup>(3)</sup> : Emmanuel ne doit pas être

(1) Cf. GESENIUS, p. 307. — (2) Cf. GESENIUS, p. 311 ss. — (3) Comme autre représentant de cette conception, GIESEBRECHT nomme encore RIEHM.

directement identifié avec le Christ ; il est seulement la « préfiguration prophétique », le « type » de Jésus.

Etroitement apparentée à cette interprétation christologique, il en est une seconde que nous appellerons messianique. Elle est aussi ancienne que la première, car elles ont ceci en commun de considérer Emmanuel comme le Messie. L'interprétation christologique identifie en général directement le Messie avec Christ ; la seconde voit au contraire dans le Messie une figure particulière de l'attente du salut dans l'Ancien Testament, temporellement et spirituellement distante des conceptions du Nouveau Testament. Une telle explication n'a été possible qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, après qu'on eut délimité plus rigoureusement le caractère spécifique qui distingue l'Ancien Testament du Nouveau. Si dans Emmanuel on voyait le Messie, il subsistait encore la possibilité de voir en lui un annonciateur de Jésus. Cette exégèse a pour représentants DELITZSCH, EWALD, KÖNIG et v. ORELLI. D'autres parlent du Messie simplement comme d'un rejeton de la famille de David ou même comme de David revenu dans le monde ; tels sont BUHL, KAUTZSCH, DILLMANN-KITTEL, GUTHE (1885), HACKMANN, PROCKSCH et SMEND. L'*almā* désigne alors la mère du Messie, qui n'est pas autrement précisée ; certains soulignent aussi son caractère de vierge (DELITZSCH, EWALD, KÖNIG, et, avec quelques réserves, PROCKSCH).

L'étude de l'histoire des religions ouvrit de nouvelles perspectives à l'interprétation messianique. GRESSMANN, GUNKEL, KITTEL et NORDEN, suivis de plus ou moins près par EICHRODT, EISLER, HEMPEL, JEREMIAS, SELLIN et STAERK, crurent pouvoir faire rentrer la figure d'Emmanuel dans le cycle mythique du jeune porteur du salut <sup>(1)</sup>. D'après eux, Esaïe aurait mis l'attente générale d'un enfant ramenant l'âge d'or en relation avec l'espérance israélite du Messie. Dans ce cas, l'*almā* correspond à la mère du porteur du salut, de laquelle parle le mythe. Peut-être faut-il se la figurer comme une vierge ; ainsi pensent EISLER, JEREMIAS et STAERK. Sur ce point, R. KITTEL est plus réservé. L'idée de la Vierge Mère, il l'attribue seulement aux Septante, puisque leur version rend l'*almā* hébraïque par παρθένος.

(1) EISLER (cf. aussi GUNKEL, HEMPEL et EICHRODT), du reste, estime que l'attente primitive du salut a été transformée juste en son contraire par Esaïe (cf. plus loin, p. 108 s.).

A côté de ces interprétations religieuses ou même mythologiques, pourrions-nous dire, de la figure d'Emmanuel, il y en a d'autres, très anciennes aussi, que l'on peut caractériser comme profanes ou plutôt historiques. Passons-les maintenant en revue.

Déjà JUSTIN MARTYR (*Dialogus cum Tryphone*, ch. 43) s'est opposé à une explication judaïque d'alors qui identifiait Emmanuel avec le roi Hiskia et l'*'almā* avec sa mère, la femme d'Achaz <sup>(1)</sup>. Comme on peut y opposer des arguments fort plausibles (cf. ci-dessous p. 115), certains (KIMCHI <sup>(2)</sup>) ont prétendu que l'*'almā* est une femme ultérieure d'Achaz, et qu'Emmanuel est un fils, autrement inconnu, de ce roi <sup>(3)</sup>.

De même, c'est à des savants juifs (RASCHI, IBN ESRA <sup>(4)</sup>) que remonte l'idée qu'Emmanuel est un fils, et l'*'almā* la femme (ou la fiancée) du prophète. Telle est dans l'époque moderne l'interprétation de GESENIUS, de HITZIG, de HÖLSCHER, de MEINHOLD, de MOWINCKEL (1925) et de WEINRICH. Cette hypothèse est envisagée comme possible par ELLIGER et STAERK entre autres.

Des exégètes plus anciens, tels qu'ISENBIEHL, BAUER, CUBE et ROSENMÜLLER <sup>(5)</sup>, sont d'avis qu'Esaië entend par l'*'almā* une « jeune femme hébraïque inconnue » qui, pendant l'entretien du roi et du prophète, se serait justement trouvée dans le voisinage. C'est à elle et au fils qu'elle attendait que le prophète aurait fait allusion.

Est-il certain que le terme *hā-'almā* désigne une femme déterminée ? Au premier abord, l'emploi de l'article paraît parler en faveur de l'affirmative. Toutefois, si l'hébreu emploie l'article pour désigner un individu défini, il l'emploie aussi dans un sens générique, pour désigner un certain représentant d'une espèce <sup>(6)</sup>. Tel est le cas, par exemple, dans Amos v, 19 : « Comme quand quelqu'un s'enfuit devant un lion (*hā-'arī*), mais rencontre un ours (*had-dōb*) ». Dans les deux cas, il y a en hébreu l'article (générique), alors que, logiquement, le traducteur doit choisir l'article indéfini. D'une façon analogue, certains auteurs prétendent que, dans Es. VII, 14, *hā-'almā*, la jeune femme, ne désigne qu'une *'almā* quelconque comme représentante

(1) C'était, récemment encore, l'avis de PROCKSCH dans *Geschichtsbetrachtung...* p. 36, rem. 1 (mais non dans son Commentaire de 1930), et aussi de FULLERTON. —

(2) Cf. GESENIUS, p. 311. — (3) Cette possibilité est aussi envisagée par PORTER et ELLIGER. — (4) Cf. GESENIUS, p. 301, et HÖLSCHER, *Profeten*, p. 229, rem. 1 (à la p. 230). — (5) Cf. GESENIUS, p. 310. — (6) Cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik* 28 éd., § 126, 4.

de son espèce. D'après GESENIUS (p. 310), le théologien de Heidelberg, PAULUS (1761-1851), traduisait déjà comme suit : « Si maintenant une jeune femme quelconque (*irgend eine*) susceptible de concevoir devient véritablement enceinte... » Cette tournure, « une jeune femme quelconque... », et celle qui emploie le pluriel, « des jeunes femmes... » ont trouvé depuis DUHM d'assez nombreux adeptes <sup>(1)</sup>. Dans ce cas, la personne d'Emmanuel ne joue plus du tout de rôle ; ce qui importe, c'est uniquement le nom, qui peut être porté non seulement par un, mais par plusieurs enfants, ainsi qu'il ressort du pluriel traduisant '*almā*.

Enfin, il y a des exégètes qui, dans l'*almā* et son fils, ne voient pas des êtres réels. Ils les considèrent tous deux comme les figures idéales d'une allégorie prophétique. Telle était l'opinion de JOHANN-GOTTFRIED EICHHORN (1752-1827) : « Le prophète fait d'un enfant, dont il se représente la conception comme possible, le symbole du royaume de Juda, et il rattache à son nom et aux destins de ses premières années, les destins de sa patrie (GESENIUS, p. 310) ». D'une façon analogue, v. HOFFMANN voit dans l'*almā* l'allégorie d'Israël.

b) Le résumé ci-dessus montre à quel point différent et s'opposent les opinions sur la personne d'Emmanuel et sur celle de sa mère. On peut donc s'attendre à ce que la diversité des jugements ne soit pas moindre si l'on se demande en quoi la naissance d'Emmanuel peut constituer un signe pour Achaz. C'est l'interprétation christologique qui ressent ici le moins de difficulté. Comme exemple, nous choisissons la paraphrase que CALVIN (Es., p. 169) donne de notre passage : « (Esaïe dit à Achaz) Tu méprises les promesses et voudrais rendre vaine la décision de Dieu ; cependant elle subsiste intacte, et ton infidélité et ton ingratitude ne changent rien au fait que Dieu est et reste l'éternel Libérateur de son peuple. Car un jour, il suscitera pourtant son Messie ». Le signe consiste donc dans l'annonce du salut lointain préparé en Christ.

L'interprétation messianique repose sur la présupposition, très souvent tacite, qu'Esaïe, au lieu de l'apparition d'un signe, prédit la naissance prochaine du Messie. Ici surgit un problème (envisagé ci-dessous p. 114) : en vérité la venue du Messie n'est pas le signe

(1) BUDDE, GRAY, GUTHE (*Kautzsch* †), HACKMANN, KÖHLER, KRAELING, KÜCHLER, MARTI, MOWINCKEL (1921), REUSS, STADE.

du salut, mais le salut même. Il ne manque pourtant pas d'interprètes qui s'efforcent de comprendre la venue du Messie comme un véritable signe. D'après v. ORELLI, le signe consiste dans le fait que, par les phases successives de la vie d'un enfant, se révèle le changement rapide qui va se produire dans le pays de Juda. De son côté, STAERK dit : « Le scepticisme du roi et sa fausse et pharisaïque crainte de Dieu doivent être brisées par une preuve visible de l'intervention toute-puissante de Dieu dans le monde ». D'après GRESSMANN (1905) et BURNEY, ce qui au v. 14 constitue le signe, c'est que le prophète n'attend pas, comme c'est le cas généralement, la naissance du Sauveur à une époque indéterminée, mais qu'il la proclame imminente. PROCKSCH (1930) se demande si la nature du signe ne pourrait pas se trouver dans le fait que le prophète annonce qu'une vierge — en opposition à toute expérience — aura bientôt un fils. Sur ce point, il se rencontre avec FELDMANN qui écrit : « Le signe, c'est la maternité d'une vierge ». Citons enfin l'opinion très originale de H. SCHMIDT : « Que Jahveh, à cet instant, fasse apparaître cette figure au prophète, voilà le signe qu'il donne ».

La question du signe revêt une importance plus grande pour les exégètes qui ne donnent pas de notre passage une interprétation messianique. Ils n'admettent pas un événement visible pour tous, tel que le serait la venue du Messie ; par conséquent, il importe d'examiner de quelle façon Emmanuel et sa mère, tout en restant des êtres purement humains, peuvent constituer des signes.

Ces auteurs-là s'accordent presque tous à reconnaître que le signe consiste dans la prédiction de l'avenir et que l'essentiel, c'est moins la personne que le nom d'Emmanuel. Ainsi DUHM, suivi par CHEYNE, HACKMANN et KÜCHLER, enseigne qu'Esaïe prédit que Jahveh suggérera aux jeunes femmes, lorsque les Syriens se retireront, de nommer leurs nouveau-nés Emmanuel. Le signe, c'est la prédiction de cette suggestion. Au contraire, ELLIGER, GIESEBRECHT, HYLANDER, KRAELING et VOLZ affirment que le signe ne consiste pas dans la prédiction du nom qui sera donné, mais dans le contenu même du nom : le nom salutaire, « Dieu avec nous », donné dans les jours de malheur, inclut prophétiquement la délivrance promise de Jérusalem. D'autres, BUDDE, GESENIUS, GRAY, GUTHE et STADE, donnent au nom, et par là au signe, une valeur significative plus générale : la prédiction d'un bonheur futur, qui, d'ailleurs, ne sera peut-être pas pour tout le peuple. Pour HITZIG, qui pense qu'au moment de

la naissance d'Emmanuel Jérusalem sera délivrée, le nom devient un signe commémoratif de l'événement passé. Ceux qui, comme KÖHLER, MOWINCKEL, LEHMANN <sup>(1)</sup>, voient dans Es. VII, 14 un signe de malheur, trouvent dans Emmanuel la prédiction de la détresse imminente.

FULLERTON occupe une place à part. Pour lui, le signe consiste uniquement dans le fait qu'Ésaïe prédit avec certitude la naissance d'un fils <sup>(2)</sup>.

c) Les obscurités des versets 10-17 ne sont pas encore épuisées. Aux problèmes concernant la personne d'Emmanuel et son caractère significatif s'ajoute la question de savoir si le texte prédit le bonheur, le malheur ou les deux à la fois.

Au premier abord, il semble qu'il ne puisse s'agir que d'un événement heureux. En particulier, si Emmanuel est vraiment le Messie, sa venue ne saurait être qu'un bonheur. Un bonheur, sans doute, mais pas pour tous ! Pour Achaz, tout au moins, il s'ensuit qu'il doit céder la place au souverain messianique. Ainsi, pour le roi en fonction et pour sa dynastie, la parole du salut implique le malheur <sup>(3)</sup>. Et beaucoup d'exégètes retrouvent le double sens de la prophétie confirmé dans le verset 15. La crème et le lait, disent-ils, constituent d'une part (d'après Es. VII, 22) la nourriture du pays inculte, mais aussi celle du royaume messianique naissant. Du verset 17 certains commentateurs concluent en particulier que la prophétie d'Ésaïe ne peut pas avoir uniquement le caractère d'une promesse <sup>(4)</sup>. Au verset 16, le prophète annonce la dévastation des pays ennemis et, par là, le salut de Jérusalem <sup>(5)</sup>. Mais ce salut n'est que temporaire : d'après le verset 17, Achaz, sa maison et son pays sont aussi voués au malheur. Évidemment, le prophète s'at-

(1) GALLING aussi dit : Le sens du signe, c'est l'annonce, pour une date précise, de la ruine imminente. L'espérance que la mère exprime par le nom d'Emmanuel sera déçue. — (2) Cf. aussi PROCKSCH, *Jesaja*, I, p. 121 : « L'enfant sera un fils, voilà de nouveau un trait prophétique, et non pas naturel, de la prédiction ». ELLIGER mentionne aussi cette possibilité, mais sans l'adopter. — (3) Le double sens de l'oracle est admis par BUHL, EICHRODT, GRESSMANN, GUNDEL, HEMPEL, KÖNIG, PROCKSCH, H. SCHMIDT, WEINRICH et WOLFF, ainsi que par BUDDE, avec des modifications. — (4) DILLMANN-KITTEL, EWALD, GESENIUS, GIESEBRECHT, GUTHE (*Kautzsch* 4), HITZIG, v. ORELLI, SELLIN, SMEND, WELLHAUSEN. — (5) L'interprétation change complètement si, comme le proposent BUDDE, BUHL, GALLING, GUNDEL, KITTEL (1925), KUENEN, LEHMANN et PROCKSCH, on retranche le verset 16 b à partir de 'ašaer. Alors 16 a se relie directement à 17, et 'adūmā 16 a désigne Juda, voir plus loin, p. 117, note 2.

tend à ce que, au bout d'un certain temps, ces mêmes Assyriens, à qui Juda devra la fin de son siège, entrent aussi en campagne contre cette cité, son pays et son roi. Le salut définitif, que l'on entende par là le royaume messianique ou l'état du peuple épuré, ne se réalisera qu'après cette dernière détresse. La crème et le lait du verset 15 ne sont alors généralement considérés que comme la nourriture d'un pays inculte. Ces aliments doivent indiquer l'état du pays de Juda à la suite de la guerre.

D'autres auteurs n'attachent pas autant d'importance à la délivrance passagère des menaces syriennes. Ils pensent au contraire qu'Esaië a voulu prédire « le malheur pour l'avenir prochain, et le bonheur pour l'avenir lointain » (KITTEL). Le royaume du Messie sera précédé d'une époque de misère (causée par les Syriens et les Assyriens) <sup>(1)</sup>. Après qu'Achaz et ses partisans auront reçu leur punition, Jahveh se tournera vers une nouvelle génération (BUDDE, v. HOFFMANN). La dévastation complète du pays forme la condition d'une nouvelle œuvre divine dans le peuple (GUTHE, 1885, cf. KUENEN). Ces exégètes interprètent diversement la crème et le miel du verset 15 : les uns y voient seulement la nourriture du paradis (H. SCHMIDT), d'autres seulement celle de la détresse (GUTHE *Kautzsch* 4, DELITZSCH), d'autres enfin l'une et l'autre (BUDDE, JEREMIAS, KITTEL) <sup>(2)</sup>.

Depuis DUHM apparaît l'idée que le signe du prophète n'annonce que du bonheur, et que, malgré le refus d'Achaz (v. 12), il ne sert qu'à confirmer les déclarations des versets 7-9. La plupart des adeptes de ce point de vue estiment, après DUHM, qu'Emmanuel ne représente pas le Messie et que le verset 17 doit être supprimé <sup>(3)</sup>.

En opposition directe à cette thèse, d'autres prétendent que le texte ne prédit que du malheur. D'après KÖHLER, MOWINCKEL (1921) et LEHMANN, Esaië emploie le nom d'Emmanuel comme un cri d'effroi que pousseront les mères devant accoucher dans les jours de la détresse prochaine. D'après EISLER (HEMPEL et WOLFF envi-

(1) DELITZSCH, JEREMIAS, KITTEL, H. SCHMIDT. — (2) Plusieurs commentateurs suppriment complètement le verset 15 : CHEYNE, DU M, ELLIGER, FULLERTON, v. GALL, GALLING, HACKMANN, HITZIG, HÖLSCHER, KRAELING, KÜCHLER, LÖHR, MARTI, MEINHOLD, STADE, WEINRICH. — (3) CHEYNE, ELLIGER, MARTI, STADE, GRAY et HACKMANN séparent le v. 17 des v. 10-16, et le rattachent aux v. 18-25. De même STAERK sépare le v. 17 des précédents. J. HERRMANN et H. SCHMIDT sont d'accord avec DUHM pour le v. 17, mais se rattachent à l'interprétation messianique.

sagent aussi cette possibilité), il s'agit plutôt ici d'une « menace messianique » : Emmanuel, anciennement nom de salut, et les espérances populaires qui s'y rattachent, sont tournés en leur contraire par le prophète. PORTER donne une interprétation quelque peu différente : il pense que le nom d'Emmanuel est l'expression de la fausse confiance en Dieu, qui sera punie et contredite par les événements futurs. De même pour GALLING, la détresse attendue décevra la confiance que l'*'almā* exprime par le nom de son fils.

Après avoir jusqu'ici tenté de résumer et de classer la foule des interprétations diverses, passons maintenant à leur examen critique.

## 4

a) L'interprétation christologique, telle qu'elle vient d'être exposée ci-dessus (p. 102 s.), peut-elle résister à un examen objectif, scientifique ? Nous ne le croyons pas. Les deux motifs suivants sont, à nos yeux, déterminants :

1. La situation présupposée par Es. VII, 10-17 exige un signe qui se manifeste bientôt. Il doit garantir, du vivant même d'Achaz, deux événements : la délivrance de Jérusalem et sa désolation ultérieure. Cette double fonction ne saurait être remplie par un miracle lointain (cf. surtout GESENIUS, p. 312).

2. Esaïe ne prédit pas — ce qui serait décisif pour l'interprétation christologique — qu'une vierge enfantera. La version des Septante, il est vrai, rend *'almā* (Es. VII, 14) par παρθένος, mais elle n'en a guère le droit. Ce faisant, elle interprète ce passage plutôt dans le sens du mythe mentionné ci-dessus, p. 103, concernant un enfant céleste dont la naissance est auréolée de miracle <sup>(1)</sup>. Cette traduction n'atteint pas le sens primitif du texte d'Esaïe. Si le prophète avait pensé à la parthénogénèse, au lieu d'*'almā*, il aurait sûrement employé le terme de *betūlā* qui, en hébreu, désigne sans équivoque la vierge. D'après les divers passages de l'Ancien Testament <sup>(2)</sup> *'almā* au contraire, désigne simplement « la jeune fille nubile ». Rebecca, encore vierge (Gen. XXIV, 43) et la jeune sœur de Moïse (Ex. II, 8) sont appelées *'almā*, mais l'*'almā* peut aussi être une femme mariée

(1) Cf. R. KITTEL, *Die hellenistische Mysterienreligion*, p. 13 s. — (2) Gen. XXIV, 43 ; Ex. II, 8 ; Es. VII, 14 ; Ps. LXVIII, 26 ; Prov. XXX, 19 ; Cant. I, 3, VI, 8 ; douteux Ps. XLVI, 1.

(Prov. xxx, 19) <sup>(1)</sup>. C'est clair : 'almā peut désigner une vierge, mais pas nécessairement. Cela est confirmé par la forme usuelle du masculin 'aelaem, désignant le jeune homme nubile. De plus, il est caractéristique que, dans la langue des documents de Ras-Shamra, le mot d'almā se présente également à côté du terme spécifique de betūlā, la vierge. Dans la *Theologische Rundschau* (NS, 13, 1941, p. 5), W. BAUMGARTNER relève en outre dans l'épopée de Ras-Shamra, Keret <sup>(2)</sup>, un passage où 'almā se trouve en parallèle avec le mot 'iššā, « femme ». Enfin souvenons-nous de l'arabe. Là, au couple hébraïque 'aelaem, 'almā, correspond celui de gbulām, gbulāma, dans le sens de jeunes gens devenus adultes <sup>(3)</sup>. D'après tout cela, il faut admettre que la νεάνις d'Aquila, de Symmaque et de Theodotion est plus près de l'original hébreu que la παρθένος des Septante <sup>(4)</sup>. L'interprétation christologique perd ainsi un important appui ; elle est abandonnée, à bon droit nous semble-t-il, par la majorité des exégètes modernes. Cependant elle contient peut-être un élément de vérité dans sa forme typologique (cf. ci-dessus, p. 102 s.). A la fin de notre exposé (p. 123), nous reviendrons sur cette question qui dépasse les limites de ce qui peut être historiquement démontré.

b) Examinons maintenant l'interprétation messianique (cf. p. 103). Celle-ci ne repose pas seulement sur une exégèse déterminée d'Es. VII, 14 ; elle peut aussi s'appuyer sur d'autres textes du même prophète. On allègue tout d'abord Es. VIII, 8. A l'occasion d'une menace dirigée contre Juda (VIII, 5-8) les versets 7 et 8 disent :

(7) C'est pourquoi le Seigneur fait  
monter contre eux  
les grandes et fortes eaux du fleuve <sup>(5)</sup>.  
Il franchira les bords de tous ses lits  
et passera par-dessus toutes ses rives.

<sup>(1)</sup> A. SCHULZ, qui, pour Es. VII, 14, cherche à défendre la version des Septante, ne peut réfuter le témoignage des Prov. xxx, 19, qu'en recourant à une conjecture très aventureuse : au lieu de be - 'almā, il lit be-'alummā, « dans la jeunesse », postulant ainsi l'existence d'un substantif qui ne figure nulle part ailleurs dans l'A. T. — <sup>(2)</sup> CHARLES VIROLLEAUD, *La Légende de Keret* (Paris, 1936), p. 89. — <sup>(3)</sup> Cf. GESENIUS, p. 297. — <sup>(4)</sup> La traduction des Septante est défendue par les commentateurs catholiques CONDAMIN, FELDMANN et SCHULZ. Des exégètes protestants aussi (EWALD, KÖNIG, v. ORELLI, PROCKSCH et HUG) estiment qu'effectivement la traduction par παρθένος est exacte, quoiqu'ils reconnaissent qu'almā ne désigne pas nécessairement la vierge. — <sup>(5)</sup> Le verset 7 b est une glose : Cf. *Biblia Hebraïca*, éd. KITTEL 3.

- (8) Et il pénétrera dans Juda et l'inondera  
 et le submergera et montera jusqu'à son cou  
 Et ses ailes déployées  
 rempliront l'étendue de ton pays, Emmanuel.

Dans le dernier verset, le prophète s'adresse à Emmanuel comme au souverain du pays menacé par l'ennemi (c'est-à-dire sûrement l'Assyrie). Sans doute cette apostrophe se comprend le mieux si c'est Emmanuel qui est le Messie. C'est lui qu'on invoque dans la détresse, puisque lui seul peut encore aider <sup>(1)</sup>. Cela étant, on est naturellement porté à identifier aussi avec Emmanuel le Messie annoncé dans Es. ix, 1-6 et xi, 1-9. Les promesses prophétiques d'Es. vii, ix et xi formeraient ainsi une sorte de triptyque : un premier panneau représenterait l'époque antérieure à la naissance du Messie (vii), le second évoquerait une vision du Messie peu après sa naissance (ix), enfin viendrait l'image du Messie comme souverain (xi) <sup>(2)</sup>. Le fait que l'*almā*, en qualité de mère du Sauveur, a sa place marquée dans cette attente du salut si nettement représentée se tire de Michée v, 2 : « C'est pourquoi il abandonne son peuple, jusqu'au temps où celle qui doit enfanter enfantera ». L'*almā* d'Es. vii est la *jōledā* de Michée, dit FELDMANN. D'après cette façon de voir, la prophétie d'Es. vii nous apporterait une grandiose révélation, en trois tableaux, de la formation et du développement du règne messianique. Malgré la grandeur de la vision évoquée, nous devons nous demander si, dans toutes ses parties, elle résiste à la critique.

Pour cela, il faut commencer par Es. viii, 8, car ce passage offre de grosses difficultés. Ainsi, dans 8*b*, il est surprenant que l'image d'un fleuve débordé développée aux versets 7-8*a* soit soudainement abandonnée et remplacée par celle d'un grand oiseau. On ne saurait donc repousser délibérément l'hypothèse que 8*b* constitue une adjonction postérieure <sup>(3)</sup>. Cette fin de verset prouverait alors qu'à une époque ultérieure, Emmanuel a été en effet considéré comme le

(1) On peut ici laisser hors du débat Es. viii, 10, car dans ce passage, Emmanuel n'est sûrement pas un nom, mais une phrase : Dieu est avec nous, version aussi adoptée par les Septante. — (2) C'est l'idée qu'expriment très clairement DELITZSCH, et, à sa façon, A. JEREMIAS. — (3) Cf. DUHM, v. GALL, GUTHE et STAERK. BUDDÉ supprime seulement « Emmanuel ». On cherche aussi à expliquer 8*b* par viii, 10 ; alors, dans 8*b*, « Emmanuel » n'est pas non plus un nom propre, mais une phrase : Que Dieu soit avec nous. Ainsi pensent DUHM (précédemment), CHEYNE, MARTI, MEINHOLD.

Messie, mais ne contiendrait aucune indication sur la pensée originale du prophète. Toutefois cette critique concernant purement la forme du verset 8*b* ne suffit pas, à elle seule, pour autoriser un verdict d'inauthenticité. Le passage d'Es. VIII, 8*b*, s'il est authentique, présupposerait que pendant le règne même du Messie une calamité s'abattra sur Juda. Cela contredit expressément ce qu'Esaië, au chapitre XI de son livre, prédit au sujet de la domination du Messie. Or, entre Es. VII et Es. IX, nous croyons constater un fossé semblable à celui qui sépare Es. VIII, 8*b* d'Es. XI. D'après Es. IX, la naissance du Messie est un motif de joie pour le peuple qui demeure dans l'ombre (v. 1-3). La joie règne, parce qu'alors Dieu brise le joug qui pèse sur les épaules des opprimés (v. 3). Les hostilités ont cessé (v. 4). La naissance de l'Enfant-Messie marque le grand tournant où prend fin le caractère sanglant de ce monde. Es. IX, 5 et 6, et Es. XI, 1-9, s'accordent sur ce point que le Messie lui-même n'a plus à faire la guerre, que sa mission est plutôt de régner dans le droit et la justice ; son règne est un règne de paix (XI, 6-9). Avec ce tableau d'ensemble s'harmonise aussi très bien la promesse de Michée v, 1-5 : d'après le verset 2, la détresse (« il l'abandonne ») dure jusqu'à la naissance du Messie ; et c'est ensuite que vient le retour d'Israël et que commence le règne de « l'Oint », « dans la paix de Jahveh » (2*b*-3). Quelle différence dans Es. VII ! Après la naissance d'Emmanuel les hostilités ne cessent pas ; car Esaië prédit au roi Achaz et à son peuple des jours de malheur tels qu'il n'y en aura pas eu de semblables depuis la séparation d'Israël et de Juda (v. 17). La menace, déjà mentionnée, d'Es. VIII, 5-8, prouve aussi que la venue d'Emmanuel n'exclut pas une future désolation de Jérusalem. Cette parole date évidemment des débuts du prophète, de même que VII, 10-17 et VIII, 1-4. Toutes ces paroles doivent être placées au temps de la guerre syro-éphraïmitique, de sorte que l'on peut sans autre les expliquer l'une par l'autre. D'après ces deux déclarations, VII, 10-17 et VIII, 5-8, il est clair qu'Emmanuel n'amène pas le profond changement qu'Esaië a prédit pour la venue du Messie. Par conséquent il nous paraît impossible d'identifier les deux personnages.

A l'époque de la prophétie d'Emmanuel, Esaië voit encore dans le royaume d'Assyrie l'exécuteur du jugement de Dieu. Plus tard, cette conception change : Es. X, 5 proclame que l'Assyrie aussi recevra son châtement. C'est dans cette dernière attente que se placent

les oracles messianiques des chapitres ix et xi. Alors le règne du Messie se substitue à toutes les puissances terrestres.

A cette impossibilité d'identifier Emmanuel avec le Messie, on oppose un argument tiré d'Es. vii, 10-17, où le verset 15 dit : « Il mangera de la crème et du miel à l'époque où il saura rejeter le mal et choisir le bien » (1). Ces aliments, dont le garçon se nourrira à l'âge de trois ans environ (2), indiquent, disent plusieurs hébraïsants, qu'il s'agit du Messie, puisque ces substances sont les aliments du paradis, ou du moins peuvent être aussi bien la nourriture du paradis que les produits de la terre inculte. D'après la publication de H. USENER, *Milch und Honig* (3), il est absolument hors de doute que, dans la mythologie grecque, ces deux matières sont les aliments des dieux. Une conception apparentée à celle-là fait de la crème et du miel la nourriture des bienheureux, comme il appert des « Oracles sibyllins » (4). Le miel et la crème (*dišpu u chimētu*) sont aussi connus dans le culte babylonien, mais dans un autre sens. Ici ils ne sont rien d'autre qu'une partie des matières présentées en offrande aux

(1) Au sujet du terme contesté, *le-da'tō*, nous estimons devoir repousser la traduction, fréquente, par une conjonction finale : « pour qu'il sache » (VULGATE, PESCHITTA, LUTHER, BREDEKAMP, BUDE, GUTHE (1885), KITTEL (1924), KUENEN, PROCKSCH). Dans le texte, il n'y a rien qui indique que la crème et le miel, simples aliments, doivent exercer sur Emmanuel une influence éducatrice.

Si l'on considère *le-da'tō* comme une conjonction temporelle, il y a deux possibilités :

1. *le* signifie : jusqu'à ce que (cf. *le'ōtām*) ; ainsi l'entendent les SEPTANTE, DELITZSCH, GUTHE (*Kautzsch* 4), KITTEL (1925), LA BIBLE DE ZÜRICH.

2. *le* signifie : à l'époque où, au moment où (cf. Gen. III, 8, XXIV, 63 ; Ex. XIV, 27 ; Job XXIV, 14). Ce second usage est plus fréquent que le premier, car « jusqu'à ce que » est en général rendu par 'ad. Ainsi traduisent BUHL, CONDAMIN, DILLMANN-KITTEL, DUHM, EWALD, FELDMANN, GRAY, HITZIG, KÖNIG et MARTI. GIESEBRECHT, KÖNIG et SMEND font valoir que l'idée temporelle est rendue plausible par le *be-taeraem* (avant que) qui suit.

(2) La capacité de « choisir le bien et de rejeter le mal » désigne la faculté de juger en général, et pas seulement le discernement moral (cf. P. HUMBERT, *Etudes sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse* (1940), p. 88). Le temps indiqué n'est donc pas l'adolescence, comme l'admettent DILLMANN-KITTEL, EWALD, GIESEBRECHT et DELITZSCH, mais l'âge de trois à quatre ans, comme le pensent DUHM, GESENIUS, GRAY, HENGSTENBERG, HITZIG, KÖNIG et MARTI. — (3) *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge 57 (1902), p. 177-195, réimprimé dans USENER, *Kleine Schriften* IV. Cf. aussi GRUPPE, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* II (1906), p. 819, rem. 4. — (4) Troisième livre, v. 745 ss. (= KAUTZSCH, *Die Pseudepigraphen*, p. 199) ; V<sup>e</sup> livre, v. 281 ss. (= KAUTZSCH, *op. cit.*, p. 211). Cf. KITTEL, *Die hellenistische Mysterienreligion*, p. 13, rem. 3, et SCHMIDT, *Der Mythos...* p. 13, rem. 1.

dieux <sup>(1)</sup> (contrairement à A. JEREMIAS). En Israël, quelle est la signification de ces deux produits ? Chanaan est célébré comme un pays « découlant de lait et de miel » (Ex. III, 8, 17 ; XIII, 5 ; XXXIII, 3, etc.). Le lait et le miel (*chālāb u debaš*) sont la nourriture qu'offre le pays « grâce à la végétation sauvage rendue possible par la pluie » (G. DALMAN, *Arbeit und Sitte in Palästina*, VI, 1939, p. 304 ss.). Le miel est fourni par les abeilles habitant les fentes des rochers, le lait par les brebis et les chèvres ; la crème (*chaem'ā*) au contraire, est tirée du lait de vache (Deut. XXXII, 13 ss., Ez. XXVII, 17, DALMAN, p. 106). À côté du lait ordinaire (*chālāb*), l'Ancien Testament connaît la dite crème (*chaem'ā*) (cf. Gen. XVIII, 8, Juges V, 25, II Sam. XVII, 29, Job XX, 17). Ce produit artificiel tiré du lait, c'est soit de la crème, soit du beurre (comme traduisaient les anciens), ainsi que l'enseigne DALMAN (*ouvr. cité*, p. 308 ss.).

Dans l'Ancien Testament, l'attente des derniers temps comporte, on le sait, une fécondité accrue du pays. Le vin nouveau et le lait couleront alors en abondance, disent Joël (IV, 18) et Amos (IX, 13). Mais dans l'Ancien Testament, on n'espère pas un aliment paradisiaque spécial, on ne parle pas d'une nourriture miraculeuse faite de lait et de miel. L'Ancien Testament ne connaît le lait et le miel que comme des produits naturels du pays. Ce qui veut dire que le passage d'Es. VII, 15 ne peut faire allusion qu'à la nourriture du pays inculte. Il s'ensuit encore que ce verset 15, pas plus qu'Es. VIII, 8, IX et XI, et que Michée V, ne peut être invoqué à l'appui de l'interprétation messianique.

Cette dernière implique aussi, nous semble-t-il, une autre difficulté insurmontable. D'après Es. VII, 14, le prophète promet de lui-même un signe au roi. Or, la venue du Messie n'est pas un signe précurseur du salut, mais le salut même (HÖLSCHER). La seule réfutation possible de cette objection, c'est l'éventualité, envisagée par BUDDE, que le prophète emploie le mot « signe » dans un sens ironique. Cela ne nous paraît guère plausible ; car le contenu du verset 14 est trop sérieux et trop important pour cela.

Sur quoi, nous pouvons laisser les explications messianiques et passer aux explications énumérées p. 104 ss.

c) Emmanuel serait-il peut-être identique avec le futur roi Hiskia ? Alors, son père serait Achaz lui-même. Du texte d'Es. VII, 14, on

(1) Cf. MEISSNER, *Babylonien und Assyrien II* (1925), p. 84, et F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel* (Rome 1934), p. 298 ss.

tire une indication à cet égard en remplaçant : *we-qārāt* <sup>(1)</sup> (« et elle appellera ») par *we-qārātā* (« et tu appelleras ») avec LES SEPTANTE, AQUILA, THEODOTION et SYMMAQUE. Contre l'identification d'Emmanuel avec Hiskia (cf. GESENIUS, p. 307), JÉRÔME déjà allègue II Rois XVI, 2 et XVIII, 2. D'après ces deux passages, en effet, Hiskia avait déjà neuf ans quand son père prit le pouvoir (742/741), s'il est exact que lui-même monta sur le trône à vingt-cinq ans (II Rois XVIII, 2) <sup>(2)</sup> et qu'Achaz régna seize ans (II Rois XVI, 2) <sup>(2)</sup>. D'après ces données, au début de la guerre syro-éphraïmitique (734), Hiskia avait déjà dix-sept ans. Pour éviter cette difficulté, PROCKSCH (1902) propose de lire, dans II Rois XVIII, 2, le nombre 15 au lieu de 25. Comme PROCKSCH admet qu'Hiskia est monté sur le trône en 720, ces quinze ans nous amèneraient en 735, ce qui se concilierait à peu près avec Es. VII, 14. Cette solution qui exige un tel changement de texte, reste problématique. A cela s'ajoute le fait que la date de 720 pour l'accession d'Hiskia au trône est incertaine ; BEGRICH, *Die Chronologie der Könige von Israel und Juda* (1929), p. 155, place l'événement en 725. Ce qui est décisif contre l'interprétation en question, c'est le fait que le prince attendu fut nommé Hiskia, et non Emmanuel. Il est aussi extrêmement improbable qu'Esaië ait remis ainsi la réalisation du signe entre les mains d'Achaz qui ne lui voulait pas du bien. Ce qui empêche également d'admettre qu'à défaut d'Hiskia, Emmanuel désigne un autre prince royal ultérieur.

Il est non moins certain qu'il faut repousser l'idée que l'*'almā* est une jeune femme se trouvant dans le voisinage. Dans ce cas, on attendrait nécessairement une désignation plus précise, comme *bā-'almā hazzōt* (cette jeune femme-ci).

Toute aussi inacceptable nous paraît l'interprétation générique de *bā-'almā* (une jeune femme quelconque, ou des jeunes femmes). Dans ce cas, la tournure hébraïque la plus usuelle serait soit la suppression de l'article, *'almā*, soit l'emploi du pluriel, *'alāmōt*. Si l'auteur pensait vraiment à une pluralité, il aurait sans doute, pour éviter toute équivoque, employé le pluriel pour les verbes d'Es. VII, 14, ainsi que pour le complément direct *bēn*, « fils ». (A. SCHULZ.)

L'interprétation allégorique n'a pas besoin d'être réfutée. La prédiction d'Es. VII, 14-16, est trop riche en détails concrets pour qu'on puisse penser à des figures purement fictives et idéales.

<sup>(1)</sup> Cf. G. BERGSTRÄSSER, *Hebräische Grammatik* II (1929), § 29 e. — <sup>(2)</sup> Cf. encore CONDAMIN, DELITZSCH et V. ORELLI.

Il ne reste donc plus qu'une possibilité : Emmanuel est un fils, et l'*'almā* est la femme du prophète. Il s'agit maintenant d'indiquer les raisons pour lesquelles nous considérons cette interprétation comme la seule adéquate.

## 5

Une objection qui paraît décisive semble tout d'abord s'y opposer : Esaïe ne pouvait savoir que l'enfant enfermé dans le sein de sa femme serait un garçon (SMEND). Là contre, il faut remarquer qu'une telle prédiction n'est pas unique dans la Bible ; elle se trouve aussi dans Gen. xvi, 11, xviii, 10 ; Juges xiii, 3 ; II Rois iv, 16 ; Luc I, 13, 31. P. HUMBERT en a conclu que, dans le vieil Israël, il existait un oracle spécial pour les femmes stériles, et qu'un de ses caractères constants, c'était l'annonce de la naissance d'un fils. D'après Humbert, Es. vii, 14 reproduit la forme littéraire d'un tel oracle. Dans l'oracle en question, la prédiction de la naissance d'un fils ne pouvait donc devenir un trait caractéristique établi que si les prophètes interrogés à ce sujet avaient réellement reçu un don surnaturel de seconde vue. C'est ce que nous devons admettre ici pour Esaïe.

Après ce que nous avons dit, p. 109 s., du mot '*almā*', l'application de ce terme à la jeune femme du prophète n'offre aucune difficulté, quoiqu'elle fût déjà la mère de Schear-Jaschub <sup>(1)</sup>, âgé d'environ cinq ans en 734. Ce qui est plus étonnant, c'est la manière dont Esaïe parle de sa femme en présence du roi. Normalement, le mari aurait dû dire : ma femme, *'išti*. C'est ainsi que peut s'exprimer un subordonné parlant à son supérieur <sup>(2)</sup>. C'est peut-être le style solennel de l'oracle qui a causé le choix du mot plus rare '*almā*' et l'emploi de la troisième personne, « la jeune femme ». Le même genre d'expression se retrouve dans Es. viii, 1-4, où Esaïe parle de sa femme en disant : la prophétesse. On peut citer encore Juges xiii, 11, où le père de Samson, parlant à l'ange, désigne sa femme en disant : la femme (*hā-'iššā*).

Dans Es. vii, 14, un second trait extraordinaire caractérise l'oracle :

(1) Le caractère prophétique du nom donne à croire que le garçon est né seulement après la consécration d'Esaïe à son ministère. La date de cette consécration, « l'année de la mort du roi Osiaz » (ch. vi) est incertaine (cf. BEGRICH, *Chronologie...* p. 148 ss.) ; il faut la placer vers 740. — (2) Cf. Gen. xx, 11 (Abraham parlant à Abimélec), Ex. xxi, 5 (l'esclave à son maître), II Sam. xi, 11 (Urie à David).

ce n'est pas le père qui donne au fils son nom, mais la mère. Cela est remarquable, car en Israël, sûrement depuis le VIII<sup>e</sup> siècle (cf. Osée 1, 4 ss.), et peut-être déjà auparavant (cf. S. HERNER, *Marti-Festschrift*, BZAW 41, 1925, p. 137 ss.), c'est le père qui d'habitude exerçait ce droit. Ainsi, le père a repris une fonction jadis attribuée à la mère (cf. Gen. xxix, 31 ss.). Dans notre texte, il s'agit donc d'un retour exceptionnel à l'ancien usage, ce qu'on peut admettre sans difficulté (1).

Un argument décisif en faveur de notre thèse qui identifie Emmanuel avec un fils du prophète, c'est le parallélisme que l'on constate, pour la forme et pour le contenu, entre Es. VII, 10-17 et Es. VIII, 1-4 (GESENIUS, p. 301). Dans Es. VII, 16, le roi reçoit l'annonce que, deux ou trois ans plus tard, le territoire des rois de Damas et de Samarie sera ravagé (2). Le contenu d'Es. VIII, 4 est identique ; « car, avant que le garçon sache dire : mon père et ma mère, on apportera au roi d'Assyrie les richesses de Damas et le butin de Samarie ». Comme Es. VIII, 1-4, est chronologiquement postérieur à Es. VII, 10-17, le délai fixé pour l'événement attendu est plus court ; il est d'environ un an à un an et demi. Dans l'oracle du chapitre VIII, 1-4, Esaïe proclame publiquement ce qu'auparavant déjà il avait annoncé au roi dans le tête-à-tête. Pour indiquer le temps, le prophète choisit (VIII, 4) son jeune fils *Mabbēr-sātāl-we-chāš-baz*, de même que douze ou dix-huit mois plus tôt il l'avait fait pour son second fils Emmanuel. Ainsi, des trois fils que nous lui connaissons, il a fait les porteurs et les auxiliaires de son message.

Rien ne s'oppose à ce que nous admettions que la femme du prophète — la forme accentuée « la prophétesse (VIII, 3) fait supposer

1) En Babylonie et en Assyrie, il semble que normalement ce soit le père qui donnait au fils son nom, bien que, occasionnellement, la mère puisse aussi le faire (cf. J. J. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft, vol. 44, 1939, p. 23 ss., p. 141, note 3, et p. 285). —

(2) Il en est autrement si l'on supprime 16b et rapporte 16a à Juda (cf. ci-dessus, p. 107, note 5). Comme argument à l'appui de cette version, on fait valoir que les deux rois de 16b réclameraient dans 16a le pluriel de 'ādāmā. D'après les explications de L. ROST, *Festschrift für O. Procksch* (1934), p. 125 ss. (surtout p. 128), ce raisonnement n'est plus probant. Dans l'Ancien Testament, 'ādāmā, « la terre cultivable », apparaît au singulier, même quand on nomme plusieurs propriétaires ; cf. Es. xxiv, 21 ; puis Gen. xii, 3, xxviii, 14 ; Ex. xxxiii, 16 ; Deut. vii, 6, xiv, 2 ; Es. xxiii, 17, Jér. xxv, 26. Ainsi, le singulier 'ādāmā est inattaquable ; il en serait autrement si Es. vii, 16 employait le mot 'aeraes.

qu'il n'en avait qu'une <sup>(1)</sup> — a donné le jour à un fils en 734 et de nouveau à un autre en 733 ou au début de 732. C'est là ce qui nous amène à traduire le verset VII, 14 comme ci-dessus p. 100 : « Voici, la jeune femme est enceinte <sup>(2)</sup> et enfante un fils, et elle l'appellera Emmanuel ». Mais nous reconnaissons, comme de juste, que tout ce passage pourrait aussi être traduit par le futur <sup>(3)</sup>.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à exposer comment Emmanuel, le fils du prophète, ou plutôt son nom, peut être le signe promis. Cette question sera élucidée dans notre dernier chapitre. Auparavant, il faut encore examiner brièvement si le signe présage seulement du bonheur, seulement du malheur, ou l'un et l'autre à la fois (cf. ci-dessus p. 107 ss.).

Une chose est certaine : aux états agresseurs le verset 16 annonce le ravage de leur pays. Cela concorde avec une autre menace proférée en ce temps-là contre Damas et Israël, dans Es. XVII, 1-11 <sup>(4)</sup>. Quant à Juda, quelle est l'attitude de notre oracle (Es. VII, 10-17) vis-à-vis de lui ? Comme ce point est contesté, recherchons si une autre parole datant de ces années-là révèle clairement à quoi Esaïe s'attend pour sa patrie. Nous la trouvons dans la menace déjà souvent citée d'Es. VIII, 5-8 <sup>(5)</sup>. Ici, l'Assyrie est comparée à un fleuve sauvage dont les flots tumultueux s'avancent contre Juda. Il faut par conséquent s'attendre à ce qu'Es. VII, 10-17 contienne aussi une menace correspondante contre Jérusalem et son pays. Déjà le mot *lākēn* <sup>(6)</sup> « c'est pourquoi », qui, dans Es. VII, 14, introduit la réponse du prophète, a un caractère menaçant, de même aussi qu'aux passages Es. V, 14, 24, et VIII, 7. Le contenu de la menace est exprimé par le verset 17, qui, malgré l'absence de la particule adversative, ne doit pas être supprimé <sup>(7)</sup>. Mais à sa patrie Esaïe ne prédit pas

(1) Nous suivons HYLANDER, en opposition à HÖLSCHER (1922). — (2) « Elle est enceinte et enfante », ainsi traduisent DUHM, HENGSTENBERG, MARTI, PROCKSCH, H. SCHMIDT et LA BIBLE DE ZURICH. « Elle est enceinte et enfantera » est la version adoptée par GRAY, HÖLSCHER, LUTHER. Le sens hypothétique : « si une jeune femme enfante » est admis par BUDDE, GUTHE (*Kautzsch* 4), MOWINCKEL. CONDAMIN envisage aussi cette possibilité. — (3) C'est ce que font LES SEPTANTE et LA VULGATE, DILLMANN-KITTEL, EWALD, FELDMANN, GESENIUS, HITZIG, KÖNIG, v. ORELLI. — (4) C'est l'Etat israélite du nord qui est seul visé dans le grand poème d'Es. IX, 7-20, v, 25-29. — (5) On pourrait aussi faire appel aux menaces du chapitre V ; toutefois l'incertitude règne sur la date ou il faut les placer. — (6) En accord avec BUDDE, BUHL, CONDAMIN, DELITZSCH, DILLMANN-KITTEL, FELDMANN, FULLERTON. — (7) Au début du v. 17, les Septante ajoutent un ἀλλά, « mais » ; c'est trop ingénieux. Se pourrait-il que, dans le texte hébreu, un *we* « mais » soit tombé ?

seulement du malheur ; car le ravage du territoire de Samarie et de Damas (v. 16) constitue pour elle le salut et la délivrance.

Nous avons ainsi essayé d'éclaircir le sens des versets 16 et 17 dans leur rapport avec l'oracle. Qu'en est-il à cet égard du verset 15 ? Comme nous l'avons vu p. 114, la crème et le miel ne peuvent désigner que la nourriture du pays inculte. Par conséquent le verset 15 aura pour but de caractériser la situation du pays de Juda sac-cagé par les deux royaumes ennemis. Mais cette considération n'épuise certainement pas le sens du verset en question. Si le prophète n'avait voulu faire allusion qu'à la détresse du pays dévasté, on ne saurait comprendre pourquoi, pour désigner l'aliment qui, avec le miel, forme la nourriture d'Emmanuel, il a choisi le mot *chaem'ā* (un produit artificiel) au lieu de *chāṭāb*. Il est également inadmissible qu'Emmanuel, au sein de Juda, soit mal nourri parce que le territoire de Damas et de Samarie est ravagé (v. 16). C'est pour parer à cette difficulté que beaucoup d'exégètes (cf. p. 108 rem. 2) ont supprimé le verset 15 et vu dans le verset 16 l'exposé des motifs du verset 14. Quant à nous, cet expédient violent ne nous paraît ni licite, ni nécessaire. Le choix du mot *chaem'ā* montre que dans l'idée d'Esaië, il y a encore dans le pays des pâtres qui peuvent transformer le lait (*chāṭāb*) en crème. Pendant le siège de Jérusalem, les citadins étaient privés de ce précieux apport de la campagne. Mais, telle est la promesse du prophète, quand le petit Emmanuel aura environ trois ans, il pourra de nouveau retourner à la campagne pour y goûter ces mets dont le manque a été si fortement ressenti dans la ville. Le verset 15 dépeint donc sous une forme bucolique et idyllique la fin du siège. Et le verset 16 s'y rattache sans autre : les habitants de Jérusalem peuvent retourner à la campagne, car (*kī* v. 16) les puissances assiégeantes sont anéanties.

Par notre analyse des versets 10-17, nous nous rallions en somme aux commentateurs qui estiment que l'oracle d'Esaië VII, 10-17 annonce aussi bien du malheur que du bonheur : quoique la fin de la guerre syro-éphraïmitique ait été heureuse pour Juda, l'incrédulité du roi Achaz recevra son châtimeut. Ce mélange de salut et de condamnation correspond aussi à la déclaration d'Es. VII, 7-9. Là, le prophète a annoncé la levée du siège de Jérusalem ; il ne s'en départ point, malgré l'opiniâtreté du roi. Mais le verset 9b mettait à la délivrance une unique condition, la foi : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas ». Le roi n'a pas cru, et par là, il a attiré

sur lui le jugement. La menace du verset 17 est préparée par le verset 9b. Si le roi avait eu la foi, peut-être Esaïe n'aurait-il pas prononcé les paroles du chapitre VIII, 5-8.

Il est indubitable que l'expression 'immānu-'ēl implique une idée de salut et de bonheur. Comme le remarque KRAELING, cela ressort du passage d'Es. VIII, 8 et 10. Témoins encore Juges VI, 16 et Ps. XLVI, 8, 12. Le texte des Juges est tout particulièrement instructif : Gédéon (v. 12) ne peut pas admettre la salutation de l'ange : « Jahveh est avec toi, vaillant guerrier » ! car « Jahveh est avec toi » est inconciliable avec le malheur qui afflige alors les Israélites. La présence de Dieu annoncée dans la phrase n'a certainement pas un sens uniquement local. « Jahveh est avec nous » désigne l'ensemble des bénédictions qu'elle apporte aux hommes. « Avec nous » veut dire aussi « pour nous », les textes cités le montrent à l'envi (en accord avec STEUERNAGEL, réfutant H. SCHMIDT, dans *Mythos vom wiederkehrenden König*, p. 12, note 3).

A l'exception d'Es. VII, 14 et VIII, 8 (10), le mot 'immānu-'ēl ne se trouve nulle part employé comme nom dans l'Ancien Testament. Mais dans son livre *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (1928), p. 160, M. NOTH mentionne deux formes parentes : le nom 'immānu-jāb<sup>(1)</sup>, tiré des archives d'Eléphantine, et l'inscription « 'immādī-jābu »<sup>(2)</sup> figurant sur un vieux sceau hébreu d'origine inconnue. En nous basant sur ces formes parallèles, nous pouvons considérer l'Emmanuel de l'Ancien Testament comme un nom normal qu'Esaïe pouvait très bien donner à son second fils. D'après son contenu, Emmanuel doit être classé parmi les noms exprimant la confiance (*Vertrauensnamen*) (cf. NOTH, *ouvr. cité*, p. 160). Comme ce nom n'est autre qu'un appel invoquant le salut, une expression typique déjà existante, et non pas créée au moment même, le « nous » dans 'immānu ne doit pas être interprété trop rigoureusement, comme si le prophète avait pensé spécialement à ses partisans. La forme précitée « 'immādī-jābu », « *Jahveh est avec moi* », s'oppose aussi à cette interprétation. L'alternance entre la première personne du singulier et celle du pluriel n'est pas rare non plus dans les noms assyro-babyloniens exprimant la confiance ; par

(1) ED. SACHAU, *Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine* (1911), p. 74, col. 6, 1.5. — (2) LIDZBARSKI, *Ephemera für semitische Epigraphik* II, p. 70.

exemple, on peut dire d'un dieu quelconque : « Il est ma montagne (abri) », ou « Il est notre montagne » <sup>(1)</sup> ; de plus, on trouve des noms de personnes tels que : « Assur est mon Dieu », ou « Ninlil est notre déesse ». On ne sait pas exactement qui le « nous » désigne ; le groupe de gens auquel il se rapporte est assez étendu : il comprend d'abord l'enfant qui porte ce nom, puis son père et sa mère, ses frères et sœurs, et sans doute aussi tous ceux qui écoutent ce nom avec un pieux respect.

Il est possible que MOWINCKEL (1921) ait raison de supposer que, comme « *bōšī-'anna* », '*immānu-'ēl* soit aussi une ancienne invocation rituelle. Il aurait cette acception dans Es. VIII, 10. L'emploi d'*'immānu-'ēl*, tantôt comme simple interjection, tantôt comme nom propre, a de nouveau son parallèle dans la langue assyro-babylonienne. Ici aussi, les expressions *achulap*, *masi* (« assez ! ») et *adi mati* (« jusqu'à quand ? ») apparaissent aussi bien comme exclamations dans les prières que comme noms propres <sup>(2)</sup>.

En résumé, on peut dire (contre Eisler) que, dans l'Ancien Testament, il ne se trouve rien qui indique que '*immānu-'ēl* puisse être, non seulement un cri de bonheur, mais aussi un cri de détresse (« que Dieu nous assiste »!) Au contraire, les parallèles cités rendent probable qu'Emmanuel est vraiment un nom propre de personne qui, dans un cas donné, est porté par un fils d'Esaïe.

Et maintenant, il est temps d'expliquer comment Emmanuel, en sa qualité de fils d'Esaïe, pouvait constituer un signe.

## 6

Du moment où nous identifions Emmanuel avec le fils du prophète, il est clair que seul le nom et pas son porteur, peut constituer un signe. Parmi les diverses espèces de signes que connaît l'Ancien Testament (cf. FULLERTON), une seule entre en question dans notre passage : de deux événements successifs prédits, celui qui se réalise le premier peut être le signe du suivant (CONDAMIN, DILLMANN-KITTEL, FULLERTON, GESENIUS, HENGSTENBERG). Nous trouvons par exemple un signe de ce genre dans I Sam. x, 1 ss. : Le jeune Saül a été secrètement oint roi par Samuel. Ce qui s'est passé en

(1) Cf. STAMM, *Die akkadische Namengebung*, p. 211. — (2) *Ibidem*, p. 17 et p. 162 ss.

secret ne peut pas aussitôt manifester extérieurement ses effets. Cependant, pour prouver la réalité de son acte visant l'avenir, Samuel prédit à Saül trois événements qui vont se réaliser sur-le-champ. Ainsi, l'événement antérieur est clairement donné comme gage de l'événement ultérieur. Ce principe admis, appliquons-le à Es. VII, 10-17.

Es. VII, 2-9 se termine par une déclaration adressée à Achaz : (v. 7) « Cela n'aura pas lieu, cela ne se produira pas ». C'est cette assurance que le signe offert au verset 11 devrait confirmer. Comme le roi le repousse, Esaïe lui-même (v. 14) lui donne un signe. Celui-ci doit d'abord garantir la promesse qui vient d'être faite au roi (v. 15, 16), et secondement corroborer la menace du châtement encouru par le roi en raison de son incrédulité (v. 17). Comment ces deux choses sont-elles possibles en même temps ? Encore pendant le siège, Esaïe décide d'appeler Emmanuel son second fils, dont la naissance est prochaine. Cette profession de foi, « Dieu avec nous », le prophète la fait au sein de la détresse, jetant un défi à la réalité environnante. Il le fait parce que, pour lui, l'avènement du salut au bout d'un certain laps de temps est une certitude absolue. Le nom implique donc d'avance la délivrance de la ville. Dans ce sens, le nom n'est cependant pas un signe, car la preuve qu'il était justifié ne pourra être faite qu'après la fin du siège, quand la prédiction des versets 7-9 se sera également réalisée. Emmanuel est donc simplement, concrétisée en un nom, la répétition de ce que le prophète a déjà annoncé auparavant. Mais les versets 14-17 prédisent à Juda, après une délivrance temporaire, aussi des tribulations (cf. ci-dessus p. 118 s.). Par rapport à l'exécution du jugement, *'immānu-'ēl* prend la valeur d'un signe. Esaïe n'a pas fixé de terme pour cet événement. Il peut s'écouler des années jusqu'à ce que l'Assyrie paraisse devant Jérusalem avec des intentions hostiles. Malgré cela, la prédiction du prophète n'est pas vaine : le nom d'Emmanuel doit en être le garant. La levée du siège donne ostensiblement raison au « Dieu avec nous » prophétique. Or, si l'une des prédictions rattachées à ce nom, le salut, s'est réalisée, il faut s'attendre à voir se vérifier aussi l'autre, le malheur. C'est de cela que *'immānu-'ēl* est devenu le signe. « Dieu avec nous » s'est révélé réel dans la délivrance ; il ne le sera pas moins dans le jugement à venir, ce « Dieu avec nous » qui par le roi de Juda a été repoussé. Ainsi Esaïe donne à l'ancienne invocation

de délivrance tout à fait sciemment, sans doute, l'acception paradoxale d'un malheur imminent.

Comme signe, le prophète se sert du nom d'un de ses enfants. Ainsi c'est un enfant qui doit être, non pas l'agent, mais le gage du bonheur et du malheur, de la grâce et du jugement. Les pensées du chrétien se tournent naturellement vers l'Enfant qui, non seulement par son nom, mais par toute sa personne, apporta le jugement et la grâce. Il est vrai qu'on ne peut pas trouver dans notre passage une prophétie se rapportant directement à Christ, puisque, par Emmanuel, comme nous avons essayé de le montrer, on désigne une personne concrète du VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. Toutefois, le passage d'Es. VII, 14 ne contiendrait-il pas un obscur pressentiment que justement en Jésus-Christ les deux éléments encore séparés chez Emmanuel, le nom et la personne, parviendront à l'unité ? Dans Es. VII, 14, le nom est tout, son porteur rien ; dans le Christ une telle distinction est impossible : il ne s'appelle pas seulement Emmanuel, il l'est ; il n'est pas seulement le gage du bonheur et du jugement, mais il les apporte et il les incarne. Par conséquent, nous pouvons conclure en disant avec GIESEBRECHT et RIEHM : Emmanuel, un type prophétique du Christ.

Bâle.

Johann-Jakob STAMM.