Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 24 (1968)
Heft: 4

Artikel: L'oracle contre Shebnâ et le pouvoir des clefs : Es. 22, 15-25
Autor: Martin-Achard, Robert
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-878606

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Theologische Zeitschrift

Jahrgang 24 Heft 4 Juli-August 1968

L'oracle contre Shebnâ et le pouvoir des clefs, Es. 22, 15-25

Le court oracle contre Shebnâ (Es. 22, 15–25) n'a cessé de donner lieu à des explications divergentes. Aujourd'hui encore les spécialistes sont loin de s'entendre sur l'étendue et la signification précise des paroles d'Esaïe; il suffit pour s'en convaincre de comparer ce qu'écrivait en 1956 E. Jenni à ce sujet avec le commentaire de G. Fohrer en 1960 et celui, tout récent, de W. Eichrodt[1].

On sait que, dans cette péricope, le prophète Esaïe s'en prend à un certain Shebnâ, personnage officiel du royaume de Juda, auquel il reproche de se préparer un tombeau dans le roc et à qui il prédit une fin misérable en exil (v. 15–19). Esaïe poursuit en annonçant qu'Elyaquim, fils d'Hilquiahou, prendra la place du serviteur déchu et recevra toutes les prérogatives attachées à la fonction de «maître du palais» (v. 20–23). Son intervention s'achève par l'indication que la famille d'Elyaquim, pour avoir abusé de ses privilèges, connaîtra une chute brutale (v. 24–25).

W. Eichrodt n'aborde pas la question de l'authenticité de l'ensemble de l'oracle; il tire surtout parti des relations qui existent entre les divers éléments qui composent la déclaration du prophète; G. Fohrer estime par contre que seuls les versets 15 à 19 proviennent d'Esaïe; une seconde main a ajouté le paragraphe relatif à Elyaquim, et une troisième, l'allusion, sans doute post eventum, à la déchéance de sa parenté. De son côté E. Jenni écarte les deux derniers versets de cette prophétie ainsi que les mentions d'Elya-

[1] E. Jenni, Die politischen Voraussagen der Propheten = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 29 (1956), p. 42ss.; G. Fohrer, Das Buch Jesaja = Zürcher Bibelkommentare, 1 (1960), ad loc.; W. Eichrodt, Der Herr der Geschichte. Jesaja 13–23/28–39 = Die Botschaft des Alten Testaments, 17, 2 (1967), ad loc. Cette diversité se retrouve chez des auteurs moins récents comme B. Duhm (1892, 4e éd. 1922); K. Marti (1900); G. B. Gray (1912); O. Procksch (1930, etc.), signalés en particulier par E. Jenni.

quim et de Shebnâ, dues, selon lui, à un glossateur qui a «historicisé» la parole d'Esaïe en se référant aux données d'Esaïe 36 et 37[2]. Ainsi le prophète aurait interpellé un fonctionnaire inconnu à qui il aurait annoncé qu'il était vain de se creuser un sépulcre à Jérusalem, puisqu'il devait mourir en exil (v. 16ss.), et en même temps que la ville connaîtrait un jour un serviteur fidèle qui serait pour elle et pour Juda un père (v. 20ss.).

De cette épisode, G. Fohrer retient avant tout la condamnation par Yahvé d'un parvenu que son orgueil a égaré. E. Jenni donne à l'oracle d'Esaïe une portée eschatologique (cf. «en ce jour-là» v. 20), qui rejoint partiellement l'interprétation messianique que la tradition a souvent donnée de ce passage[3]. W. Eichrodt met l'accent sur le problème politique sous-jacent à l'intervention du prophète et qui se concrétise dans le renvoi de Shebnâ et la nomination d'Elyaquim.

Ce désaccord nous invite à reprendre l'étude d'un fragment du livre d'Esaïe qui, par ses aspects littéraire, historique et théologique, ne manque pas d'intérêt.

1.

Il convient d'abord de *fixer les limites* de l'oracle primitif et de le caractériser brièvement.

Les *versets 24 et 25*, comme on l'admet généralement, forment une glose destinée à accorder la déclaration du prophète au sort de la famille d'Elyaquim[4]. Il s'agit en effet d'un texte en prose, où l'on ne retrouve guère le style classique d'Esaïe. Le prophète ne peut d'ailleurs avoir prédit du même coup, et de plus à Shebnâ (!), l'élévation d'Elyaquim et sa chute. On ne peut davantage considérer ces versets comme un avertissement à l'intention du successeur de Shebnâ, comme on l'a parfois soutenu[5]. Il faut donc re-

---

[2] Les noms de Shebnâ et d'Elyaquim se retrouvent en effet dans Es. 36, 3, 11, 22; 37, 2 et dans le texte parallèle 2 Rois 18, 18, 26, 37; 19, 2. Shebnâ n'a pas toujours la même orthographe, on trouve Shebnah dans 2 Rois 18, 18, 26, mais cette variante n'a pas d'importance (contre la remarque de la Bible de la Pléïade).

[3] Cf. déjà Apoc. 3, 7. La tradition chrétienne, sinon juive, a vu dans Elyaquim une figure messianique. J. Jeremias, Theol. Wört., 3 (1938), p. 748, estime en effet contre W. Bousset, W. Staerck, etc. que le judaïsme n'a pas interprété Es. 22, 22 dans un sens messianique.

[4] C'est l'opinion notamment de B. Duhm, K. Marti, G. B. Gray (n. 1); J. Steinmann, Le prophète Isaïe (1950), p. 185, etc.

connaître qu'ils n'appartiennent pas à l'oracle primitif; ils ont sans doute pour auteur un Judéen, témoin du népotisme d'Elyaquim, qui dénonce, non sans ironie, ses conséquences funestes[6].

Le *verset 15* présente quelques difficultés. On s'attendrait à lire une introduction de ce genre: «Va vers... et tu diras: Ainsi parle Yahvé...» Il semble qu'il manque quelque chose et en même temps le stique «contre Shebnâ, le maître du palais» (15c) paraît une sorte d'explicitation (tardive [!]) de l'expression «ce soken» (15b). Si on estime nécessaire de corriger le texte massorétique, ce qui n'est pas indispensable, on pourra placer 15c en tête de la péricope, il sert alors de titre à l'ensemble de la déclaration d'Esaïe[7]. Cette note serait due à un disciple d'Esaïe, probablement celui-là même qui a recueilli les premiers oracles de son maître. Elle n'invente rien, mais ne fait que rappeler le nom du personnage visé par le prophète. Si comme le pense E. Jenni, cette indication n'apparaît qu'à cause de la mention de Shebnâ dans Es. 36s., le glossateur aurait été moins maladroit en s'efforçant d'harmoniser son annotation avec sa source. En bref on peut dire qu'Esaïe s'est réellement adressé à un intendant prénommé Shebnâ.

Les *versets 20ss.* soulèvent d'autres problèmes. Si E. Jenni, à la suite de O. Procksch, n'élimine du texte traditionnel que la mention d'Elyaquim, fils d'Hilquiahou (v. 20c), d'autres exégètes contestent l'ensemble du paragraphe. Il serait peut être l'œuvre d'un Jérusalémite spécialement intéressé par la famille d'Elyaquim[8]. On constate en effet un changement de personne entre les versets 16ss. et 19ss. On objecte surtout que si le prophète a pu à la rigueur s'attaquer à un fonctionnaire de Juda, il n'aurait pas été jusqu'à désigner son successeur. Ses prérogatives ne s'étendent pas aussi loin; il ne lui appartient pas de se substituer à l'autorité royale[9].

---

[5] Hypothèse de E. König, C. von Orelli, signalée et combattue par G. B. Gray (n. 1), ad loc.

[6] Cf. G. Fohrer (n. 1), ad loc.

[7] C'est ce que proposent par exemple O. Procksch, E. Jenni, W. Eichrodt (n. 1). On lit parfois aussi 16b avant 16a: cf. C. Westermann, Grundformen prophetischer Rede (1960), p. 100.

[8] Ainsi G. Fohrer (n. 1), ad loc.

[9] Cet argument a été souvent avancé. Il ne tient pas compte de ce que représente le prophète en Israël. B. G. Gray a répondu aux diverses objections formulées par B. Duhm (n. 1).

Cependant le fait que Yahvé lui-même prenne la parole n'est pas surprenant; Esaïe est son héraut, il a pour mission de faire entendre la décision – le *mishpat* – que Dieu a prise à l'égard de son interlocuteur. De plus, comme l'a bien montré W. Eichrodt, un prophète ne peut demeurer inactif, en tant que témoin de Yahvé, dans les affaires publiques de Juda. Il se doit d'intervenir, et n'y manquera pas, puisqu'il s'agit du sort du peuple de Yahvé. Esaïe n'est ni le premier, ni le dernier, dans l'histoire du prophétisme, à suivre de près les événements de la cour[10]. On doit donc considérer les versets 20 à 23 comme la suite normale de l'entretien d'Esaïe avec Shebnâ[11]. Il n'est pas opportun de supprimer, avec O. Procksch et E. Jenni, l'allusion explicite à Elyaquim, sous prétexte que celui-ci a effectivement occupé un poste important à la fin du VIIIe siècle, comme Es. 36s. en témoignent. Dans sa déclaration, Esaïe n'exprime pas l'espoir de voir, un jour[12], s'instaurer un juste gouvernement à Jérusalem, il réclame pour l'immédiat la destitution de Shebnâ et son remplacement par un homme qui a toute sa confiance. Il n'attend pas quelque personnage messianique, il salue en Elyaquim, fils d'Hilquiahou, l'homme de la situation, celui dont Juda a un besoin urgent.

En conclusion les versets 15 à 23 nous rapportent la conversation du prophète avec Shebnâ. Voici donc en quels termes Esaïe s'est adressé au fonctionnaire de Juda:

15 Ainsi a parlé le Seigneur Yahvé Sebaot:
«Va, rends-toi chez ce fonctionnaire,
auprès de Shebnâ, maître du palais»[a])
(pour lui dire:)

---

[10] Ainsi Nathan (1 Rois 1, 22ss.), Elisée (2 Rois 9, 1ss.) et en dehors d'Israël, les prophètes connus par les textes de Mari.

[11] C'est à tort qu'on fait parfois des v. 20–23 une déclaration à l'intention d'Elyaquim (ainsi H. Schmidt, comm. ad loc.); en réalité Esaïe continue ici à s'adresser à Shebnâ.

[12] L'expression «en ce jour-là» (20a), si elle doit être maintenue, n'a pas nécessairement une connotation eschatologique; elle peut signifier simplement «en ce jour», càd. «ce même jour»; cf. A. Lefèvre, L'expression «en ce jour-là» dans le livre d'Isaïe: Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de André Robert (1957), p. 176.

16 «Que possèdes-tu ici? Quel parent y as-tu,
pour que tu te creuses ici une tombe?
(Il ose) creuser sa tombe sur une hauteur,
se tailler dans le rocher une demeure!
17 Voici, Yahvé te jettera au loin, l'homme![b]
Il va t'empoigner solidement,
18 Il te roulera en pelote,
comme une boule pour un pays aux larges espaces[c]
Là, tu mourras, et là (iront) tes glorieux chars,
(toi), honte de la maison de ton seigneur!

19 Je te chasserai de ton poste,
je t'arracherai[d] de ta place.
20 Ce même jour, je convoquerai mon serviteur,
Elyaquim, fils d'Hilquiahou;
21 Je le revêtirai de ta tunique,
De ta ceinture, je le ceindrai,
Ton pouvoir, je le remettrai entre ses mains.
Il sera un père pour l'habitant de Jérusalem,
et pour la maison de Juda.
22 Je poserai la clef de la maison de David
sur son épaule;
il ouvrira et personne ne fermera;
il fermera et personne n'ouvrira.
23 Je l'enfoncerai comme une cheville
en un lieu résistant,
il sera un trône glorieux
pour la maison de son père...»[e]

a) 15c est parfois placé, nous l'avons vu, en tête de la péricope. 1 QIsa a lu אל au lieu de על. – *b*) Lire l'infin, avec le Targum. L'homme, l'homme fort (הַגִּבֹּר): apostrophe ironique, cf. Jér. 22, 26. – *c*) «Il t'enroule et te roule en boule» (Bible de Jérusalem), comme une balle vers un pays large des deux mains, càd. au vaste espace. Il s'agit sans doute de la Mésopotamie. – *d*) Lire la 1re personne, avec les versions syr. et vulg. et avec le Targum. 1 QIsa semble avoir le parfait (3 pers.) mais le manuscrit n'est pas net. – *e*) Les premiers mots du v. 24 font-ils encore partie de l'oracle original?

Le prophète reçoit l'ordre d'aller trouver Shebnâ (v. 15), comme jadis il a dû rejoindre Achaz (Es. 7,1ss.); la rencontre a lieu peut être devant la tombe même que le fonctionnaire se fait préparer (cf. «ici» v. 16). L'oracle d'Esaïe est composé de deux parties, comme son entretien avec le souverain de Juda (Es. 7, 1–9, et 10ss.), la seconde étant destinée à confirmer la première.

Comme C. Westermann l'a bien noté[13], Esaïe prononce d'abord un oracle de malheur (v. 16–18) qui comprend, selon un schéma classique, un acte d'accusation (v. 16) et le verdict (v. 17a.): Shebnâ n'a aucun droit à agir comme il le fait (v. 16), aussi sera-t-il jeté à terre, roulé comme une boule à destination d'un pays lointain, où il mourra (v. 17s.).

La prophète continue, mais en laissant parler Yahvé lui-même (v. 19ss.)[14]. Il s'en tient à l'essentiel qui est, après la destitution de Shebnâ, non pas le sort final de celui-ci, mais le fait qu'Elyaquim, dont on peut attendre une administration fidèle, reçoit de la main même de Dieu le pouvoir dont son prédécesseur vient d'être brutalement dépouillé.

2.

Sur *le plan historique*, les principales questions ont porté sur la personne de Shebnâ et sur les raisons de sa disgrâce. Son nom, le fait qu'on ne parle jamais de son père, les paroles d'Esaïe qui lui dénient toute possession et toute parenté «ici» càd. à Jérusalem (v. 16) ont conduit certains commentateurs à voir dans l'interlocuteur du prophète un étranger, originaire par exemple de Syrie ou de Phénicie[15]. R. de Vaux rapproche son nom de l'égyptien *šbnw* et le fait venir du pays du pharaon[16]. Mais il est probable que Shebnâ soit une forme brève de *Shebaneyah(ou)*[17] qui est attestée par ailleurs[18].

---

[13] C. Westermann (n. 7), p. 101. Il compare Es. 22, 15ss. avec 1 Rois 21, 19; Amos 7, 17.

[14] Le v. 19 ne semble pas à sa place si on le lit avec et après les v. 17s.; après avoir annoncé à Shebnâ son exil et sa mort, Esaïe reviendrait à sa destitution; aussi a-t-il été parfois contesté. Mais il vaut mieux en faire le début de la déclaration de Yahvé qui reprend et développe pour la confirmer la première intervention du prophète.

[15] Ainsi F. Delitzsch, T. K. Cheyne.

[16] R. de Vaux, Titres et fonctionnaires égyptiens à la cour de David et de Salomon: Rev. bibl. 48 (1939), p. 400.

[17] Cf. également. עבדא et עבביהו; עזרא et עזריהו etc.

[18] Ainsi Néh. 9, 4s.; 10, 5; 12, 14; 1 Chron. 15, 24. On connaît aussi un sceau avec le nom de Shebnâ (fils d')Achab; celui-ci n'est donc pas totalement inconnu en Israël.

Shebnâ est donc un membre du peuple de Yahvé[19], pas nécessairement un Judéen, peut être un réfugié du nord qui aurait fait une rapide carrière à Jérusalem. De toutes façons, puisque son père n'est jamais nommé, il doit appartenir à la plèbe et n'a ainsi aucun titre à se faire creuser un tombeau sur la hauteur, sans doute la colline de Sion ou le mont des Oliviers, comme un grand de Juda. Son corps est destiné à la fosse commune, vraisemblablement la vallée du Cédron (2 Rois 23, 6; Jér. 26, 25). Shebnâ se conduit comme un parvenu, il joue au personnage important et, bien que ne disposant d'aucune propriété, il cherche à imiter les usages des aristocrates[20].

On a cru retrouver sa tombe dans le village de Siloé, sur le mont des Oliviers. Depuis longtemps Clermont-Ganneau avait découvert une inscription en très mauvais état, actuellement à Londres, que N. Avigad a étudiée avec soin. Celui-ci pense pouvoir déchiffrer le texte suivant: «Ceci est le tombeau de... yahou, maître du palais. Il n'y a ici ni argent, ni or, seulement ses os et les os de sa concubine avec lui. Maudit soit l'homme qui ouvrira ceci.»[21] Il daterait des environs de 700 avant Jésus-Christ. N. Avigad, à la suite de Y. Yadin, suggère que le nom du destinataire du tombeau était «*(Shebna)-yahou*», le majordome auquel Esaïe s'adresse dans notre passage[22]. Cette identification n'est pas impossible, mais elle reste hypothétique, puisque plus d'un maître du palais à Jérusalem a pu porter un nom qui se terminait par *-yahou*[23]. Il n'en demeure pas moins que ces lignes gravées sur un sépulcre sont contemporaines du ministère d'Esaïe[24].

---

[19] C'est notamment l'opinion de G. Fohrer et de W. Eichrodt (n. 1).

[20] On connaît l'importance de la sépulture pour Israël, mais celle-ci implique précisément un droit de propriété (cf. Gen. 23). L'usage de creuser des tombes dans la roche s'est maintenu dans le judaïsme (cf. Mat. 27, 60).

[21] N. Avigad, The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village: Isr. Expl. Journ. 3 (1953), p. 137–152; cf. encore du même auteur, The Second Tomb-Inscription of the Royal Steward: ibid. 5 (1955), p. 163–166.

[22] N. Avigad (n. 21) note en particulier que, du point de vue archéologique, la tombe et l'inscription de Siloé sont contemporaines d'Ezéchias et de Shebnâ. Le sépulcre de ce dernier devait être visible de loin, ce qui est le cas du tombeau de Siloé qui, par rapport à la vallée du Cédron, se trouve bien sur la hauteur.

[23] R. de Vaux, Rev. bibl. 62 (1956), p. 151, se montre plutôt réticent devant l'identification proposée par N. Avigad; G. Fohrer l'écarte (ad loc.); O. Kaiser, Bibl. hist. Handw., 3 (1966), col. 1752, est réservé.

[24] H. J. Katzenstein, The Royal Steward: Isr. Expl. Journ. 10 (1960),

A l'inverse de Shebnâ, Elyaquim appartient aux grandes familles du royaume. Selon H. J. Katzenstein, son père aurait déjà occupé les fontions qui lui reviendront après l'exclusion de Shebnâ, ce qui n'est pas impensable[25]. Esaïe qui est un traditionnaliste, rappelons-le, a de toutes façons préféré à un nouveau-venu qui ne lui offrait aucune garantie le représentant d'une maison qui avait fait ses preuves et dont le yahvisme lui semblait indiscutable[26]. La suite montre qu'il n'a obtenu que partiellement satisfaction, car, si selon le témoignage d'Esaïe 36s., Shebnâ a dû abandonner sa charge de maître de palais, il a pu conserver un poste important à Jérusalem. Ici aussi comme sur le plan politique, l'influence du prophète a été réelle, mais non pas décisive.

Dans cet épisode Shebnâ nous est apparu comme un parvenu. Le poste qui est le sien lui fait perdre le sens des réalités. Il se construit un tombeau (v. 16), il circule en char (v. 18b)[27]; la folie des grandeurs l'a saisi. On s'est demandé si ces raisons ont été suffisantes pour motiver la colère d'Esaïe. Il ne le semble pas; Es. 22, 15ss. ne concerne pas un affaire purement privée et il est significatif que le prophète reproche à Shebnâ d'être la honte de la maison de son seigneur (v. 18b). En réalité Esaïe s'adresse au maître du palais, personnage officiel, dont dépend partiellement l'existence de Juda. L'épisode du tombeau pourrait être le dernier d'une suite d'incidents ou l'occasion attendue par le prophète pour dire son fait à un individu qui compromet par son attitude l'avenir du peuple de Yahvé.

W. Eichrodt a bien noté l'arrière-plan politique de l'oracle contre Shebnâ. Il s'agit ici de beaucoup plus que de la condamnation

---

p. 149–154, propose une autre identification: le possesseur de la tombe serait Hilquiahou, le père d'Elyaquim, qui, dans ce cas, aurait été lui-même «maître du palais». Shebnâ en se faisant creuser une tombe aurait copié son prédécesseur.

[25] H. J. Katzenstein (n. 24), p. 153.

[26] Selon H. J. Katzenstein (n. 24), Elyaquim avait plusieurs titres à occuper le poste «de maître du palais»; il était un serviteur loyal (de Yahvé), d'une famille noble et habituée à prendre des responsabilités importantes dans le royaume de Juda. Pour Katzenstein, les v. 20–24 concernant non la future grandeur d'Elyaquim et des siens, mais une glorieuse tradition familiale sur laquelle Elyaquim peut s'appuyer. Notez également le nom yahviste porté par son père, Hilquiahou.

[27] Selon 2 Sam. 15, 1; 1 Rois 1, 5, posséder des chars et des chevaux est un privilège de la famille royale.

d'un vaniteux; le sort de l'état est en jeu[28]. Destituer Shebnâ et nommer à sa place Elyaquim signifie en fait adopter vis-à-vis des grandes nations une nouvelle ligne de conduite, passer d'un camp à l'autre.

On sait que le dernier quart du VIIe siècle a été pour l'ensemble du Proche-Orient particulièrement agité; une série de petits états, parmi lesquels Juda et Israël, soutenus par l'Egypte, ont essayé à plusieurs reprises de résister à l'emprise assyrienne. A Jérusalem même diverses tendances se sont manifestées, les uns préconisant une attitude de soumission envers le conquérant assyrien, ou tout au moins de stricte neutralité, les autres rêvant d'une revanche contre Ninive et se tournant vers l'Egypte pour venir à bout de la puissance de Sargon ou de Sennachérib. Ezéchias paraît ne pas avoir été toujours maître de la situation et sans doute ses décisions lui ont-elles été dictées par ses conseillers, au premier rang desquels se trouvait le maître du palais.

Pour Esaïe qui combat vigoureusement toute alliance avec l'Egypte[29], il importe que les hauts fonctionnaires de Juda appuient sa façon de voir et sachent ne pas se laisser égarer par les promesses fallacieuses de l'Egypte. En écartant Shebnâ, c'est sans doute une politique proégyptienne que le prophète condamne et s'il propose la nomination d'Elyaquim, c'est parce que ce yahviste fidèle, homme de la tradition, saura, selon lui, adopter la seule attitude qui convienne: fonder le comportement de Juda sur la *berit* qui unit à Yahvé le peuple et le roi d'Israël[30].

3.

Es. 22, 15ss. nous fournit une série d'indications sur *les hauts fonctionnaires* de Juda qu'il s'agit maintenant d'examiner.

Shebnâ est désigné par le titre de *soken*. Cette appellation ne se retrouve pas dans l'Ancien Testament qui connaît par contre la

---

[28] G. Fohrer, E. Jenni, R. de Vaux, R. B. Y. Scott, Interpreter's Bible (1956), font également allusion à cet aspect de la déclaration d'Esaïe. R. de Vaux écrit par exemple: «La cause de sa disgrâce est certainement sa fidélité à l'alliance égyptienne» (op. cit. p. 400).

[29] Ainsi Es. 28, 14ss.; 18, 1ss., 20, 1ss. à l'époque de Sargon, vers 716 et Es. 30, 1ss.; 31, 1ss.; 22, 1ss., au temps de Sennachérib, entre 705–701.

[30] Sur cette question cf. R. Martin-Achard, Esaïe et Jérémie aux prises avec les problèmes politiques: Rev. hist. phil. rel. 47 (1967), p. 208–224 (avec une bibliographie).

forme féminine (1 Rois 1, 2, 4) dans le sens de «garde, gouvernante»[31]. Ce terme est attesté dans le monde sémitique où il qualifie un personnage important. R. de Vaux le signale dans les glosses cananéennes d'Amarna: le *zukinu* est le commissaire du pharaon. «En akkadien, continue-t-il, *šaknu* désigne premièrement la préfet d'Assur (šakîn mâti), puis les gouverneurs des pays annexés et le terme a été repris par les Pharaons dans leur correspondance en akkadien.»[32] A Ras Shamra le *skn* (ou le *šakîn mâti*) semble avoir joué un grand rôle, il est vraisemblablement le plus élevé des serviteurs du roi[33], l'équivalent du «maître du palais» en Juda. *Skn* est connu également en phénicien, dans l'inscription d'Ahiram (env. 1000) et dans un texte trouvé à Chypre qui doit dater de la seconde moitié du VIIIe siècle[34], ainsi qu'en araméen, dans les graffiti de Hama en Syrie, du IXe–VIII^e^siècle[35], avec le sens de gouverneur ou préfet[36].

Le fait qu'Esaïe ait utilisé ce terme presque ignoré par l'hébreu ne signifie pas qu'il ait voulu marquer l'origine étrangère (phénicienne? syrienne?) de Shebnâ, mais plutôt son intention de déprécier le rôle de son interlocuteur. La manière dont il s'exprime («ce» fonctionnaire v. 15) dit assez clairement son mépris et implique déjà la condamnation de Shebnâ[37].

Celui-ci semble avoir perdu la place de premier plan qui a été un jour la sienne; selon 2 Rois 36s. il occupe néanmoins le second rang dans la hiérarchie des serviteurs de l'Etat à la fin du VIIIe siècle; il porte alors le titre de *sopher* qui correspond, comme R. de Vaux l'a montré, à secrétaire privé du roi et secrétaire d'Etat[38].

---

[31] Litt. qui donne des soins. Il y a lieu ici de signaler cependant un terme et qui peut être rapprocher de *soken* et qui prendra de l'importance avec et après l'exil: *seganim* (au plur.): Es. 41, 25; Jér. 51, 23, 28, 57; Ez. 23, 6, 12. 23; Esd. 9, 2; Neh. 2, 16; 4, 8, 13; 5, 7, 17, etc.

[32] R. de Vaux, Les institutions de l'Ancien Testament, 1 (1958), p. 200s.

[33] Ibid. Cf. aussi J. Aistleitner, Wörterbuch der ugaritischen Sprache (1967), N°: 1909; A. Alt: Hohe Beamte in Ugarit: Festschrift Pedersen (1953), réédité dans Kleine Schriften, 3 (1959), p. 186–197.

[34] H. Donner-W. Röllig, Kanaanäische und Aramäische Inschriften (1964), N°1 et 31.

[35] Ibid., No 203.

[36] Cf. encore Ch. F. Jean-J. Hoftijzer, Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest (1965), s. v.

[37] Cf. L'expression «'ce' peuple» dans Es. 6, 9.

[38] R. de Vaux (n. 16), p. 397ss.; cf. aussi Institutions (n. 33), p. 201s.

Shebnâ est encore qualifié de «maître du palais», אשר על הבית litt. «qui (est) sur la maison (du roi)», autrement dit majordome, intendant[39]. On connaît le nom de plusieurs d'entre eux, en plus de Shebnâ et d'Elyaquim: Aḥishar, à l'époque de Salomon (1 Rois 4, 6); Arṣa, sous Ela, roi d'Israël (1 Rois 16, 9); Obadyahou, intendant d'Achab et protecteur des prophètes de Yahvé (1 Rois 18, 3); Jotham, fils d'Azariah, qui exerça la régence pendant la maladie de son père (2 Rois 15, 6). On a retrouvé à Lakish un sceau appartenant à Guedaliah, maître du palais; il s'agit sans doute du notable que Nébucadnetsar a placé à la tête de Juda après la prise de Jérusalem (2 Rois 25, 22)[40].

Inaugurée sous Salomon, cette charge n'a cessé de gagner en importance, selon R. de Vaux. A l'origine, le maître du palais était avant tout responsable de la maison et du domaine du souverain, mais il finit par jouer un rôle semblable à celui du vizir en Egypte[41]. On sait que tout dépendait de ce dernier et que tout passait par lui; comme l'écrit R. de Vaux: «Les documents importants recevaient son sceau, tous les fonctionnaires étaient sous ses ordres; justice et travaux publics, finances et armée, tout relevait de lui. Il gouvernait vraiment au nom du roi, et en son absence, il le remplaçait.»[42] C'est une responsabilité de ce type que le pharaon confie à Joseph, selon la Genèse. On nous dit en effet que le roi d'Egypte l'établit sur sa maison (Gen. 41, 40)[43] et même sur tout le pays (v. 41); il lui remet son sceau et le vêt d'habits somptueux (v. 42). Il le fait monter sur un char princier (v. 43) et lui donne tout pouvoir (v. 44). Seul le pharaon demeure au-dessus de lui (v. 40). Plus loin, Joseph déclare: «Elohim m'a placé comme un père (*'āb*) pour pharaon, comme un seigneur *('ādôn)* pour toute sa maison, comme gouverneur *(môshel)* dans tout le pays d'Egypte» (45, 8).

---

[39] La Septante traduit généralement par οἰκονόμος (ταμίας, dans Es. 22, 15).

[40] Sur le maître du palais cf. en particulier R. de Vaux (n. 16), p. 400s. ou Institutions (n. 33), p. 199–201; N. Avigad (n. 21); H. J. Katzenstein (n. 24).

[41] R. de Vaux (n. 16) écrit, p. 400: «L'institution du maître du palais a été influencée, au moins à partir d'une certaine époque, par celle du vizirat.» H. J. Katzenstein (n. 24) combat l'opinion de de Vaux, selon laquelle cette institution serait d'origine égyptienne, mais il admet aussi que cette fonction a acquis de plus en plus d'importance. Pour lui, Hilquiahou, père d'Elyaquim et Ahikam, père de Guedaliah, ont été intendants de Juda.

[42] R. de Vaux (n. 16), p. 401.

[43] Gen. 41, 40: «C'est toi qui seras au-dessus de ma maison.»

A son tour, selon l'oracle d'Esaïe, Elyaquim reçoit tunique et ceinture en signe des hautes fonctions dont il est investi (Es. 22, 21); la main même de Yahvé lui confère l'autorité *(mêmshalah)* nécessaire à sa mission (v. 21), qui consiste à être un père *('āb)* pour Jérusalem et pour Juda, càd. à en prendre soin et à les protéger[44]. La déclaration du prophète prend un relief particulier quand on la rapproche des pratiques égyptiennes.

Le v. 22 notamment, qui annonce qu'Elyaquim recevra la clef de la maison de David, avec laquelle il pourra à son gré ouvrir et fermer les portes du palais, prend tout son sens, lorsqu'on sait que le vizir se rendait, seul, chaque matin auprès du pharaon, puis, après un entretien avec le chef du trésor, faisait ouvrir les «portes de la maison royale», et la journée officielle commençait. R. de Vaux à qui nous devons ces renseignements cite le texte suivant: «Le vizir communique au chef du trésor: «On m'a rapporté *la fermeture* des chambres à telle heure et *leur ouverture* à telle heure...» Ensuite le vizir enverra ouvrir les portes de *la maison du roi* pour faire entrer tous ceux qui doivent entrer et sortir tous ceux qui doivent sortir[45]. La vie du palais et par extension celle du pays tout entier sont placées sous l'administration du vizir en Egypte et du «maître du palais» à Jérusalem, et déterminées dans un cas comme dans l'autre par l'ouverture et la fermeture des portes de la demeure du souverain.

*

On sait qu'Es. 22, 22 a été utilisé par l'Apocalypse de Jean. Si, selon la prophète, Elyaquim doit détenir la clef du palais royal à Sion, pour *Apoc. 3, 7*, le Christ, héritier de la maison de David[46],

---

[44] Sur la notion de «père» cf. G. Quell, πατήρ, A.T.: Theol. Wört., 5 (1954), 959–974, p. 962. On rapprochera Gen. 45, 8 et Es. 22, 21 d'Es. 9, 6. Cf. pour ce texte H. Wildberger, Die Thronnamen des Messias, Theol. Z. 16 (1960), 314–332, p. 318).

[45] Q. de Vaux (p. 16), n. 401ss.

[46] Comme le remarque J. Jeremias (n. 3), p. 747s., la lecture messianique d'Es. 22, 22 non attestée, semble-t-il dans le judaïsme, y compris Qumran (à ce sujet H. Braun, Qumran und das N.T.: Theol. Runds. 30, 1964, p. 120s., à propos d'un article de W. H. Brownlee dans N.T. Stud. 3, 1956/57, qui voit à tort une allusion messianique dans 1 QS 10, 4), a été favorisée par le passage de maison = palais à maison = dynastie (cf. déjà 2 Sam. 7).

dispose du pouvoir d'ouvrir ou de fermer l'accès au Royaume de Dieu, il est le maître incontesté du monde à venir (cf. aussi Apoc. 1, 18)[47].

On retrouve une seconde mention de ce passage dans *Mat. 16, 19:* «Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux[48]; ce que tu lieras sur la terre sera tenu pour lié dans les cieux; ce que tu délieras sur la terre sera tenu pour délié dans les cieux.» Il semble que certains exégètes protestants n'aient pas toujours accordé suffisamment d'importance à cette référence de l'Ancien Testament dans leurs explications de Mat. 16, 17–19[49] et qu'ils soient peu enclins à reconnaître dans Pierre, à la lumière d'Es. 22, 22, «le vizir du Royaume de Dieu», pour reprendre une expression de R. de Vaux[50]; ils insistent avant tout sur la relation qu'ils voient entre «le pouvoir des clefs» et le ministère de la Parole[51]. Il est vrai qu'ils ont pour eux l'exégèse des Réformateurs qui insistent sur ce point[52], et déjà les textes évangéliques où l'image de la clef se rapporte à l'explication de l'Ecriture (Luc 11, 52; Mat. 23, 13); bien plus, Es. 22, 22 paraît

---

[47] Cf. les commentaires et J. Jeremias (n. 3) qui écrit: «Le Christ est la clef du palais eschatologique de Dieu...»

[48] J. Jeremias (n. 3), p. 748, note la tournure particulière de Mat. 16, 19a (Apoc. Bar. 11 serait postérieure) mais estime que la «clef du Royaume de Dieu» est identique à la «clef de David».

[49] Si O. Cullmann, Saint Pierre (1952), p. 183s., établit le parallèle entre Es. 22, 22 et Mat. 16, 19 et écrit «Jésus remet à Pierre les clés de sa maison, le Royaume des cieux, et du même coup l'établit comme son intendant», P. Bonnard se refuse à appliquer à Pierre la déclaration d'Es. 22, 22ss.; L'Evangile selon Saint Matthieu (1963), p. 246 (en note), et F. L. Leenhardt, dans le paragraphe qu'il consacre à Matthieu 16, ne mentionne pas le texte d'Esaïe: Les fonctions constitutives de l'Eglise et l'*épiscopê* selon le Nouveau Testament: Rev. hist. phil. rel. 47 (1967), 111–149, pp. 120ss.

[50] R. de Vaux, Institutions (n. 33), p. 200. La Bible de Jérusalem parle, elle aussi, de Pierre, comme majordome de la Maison de Dieu.

[51] P. Bonnard (p. 49), n. 246, écrit que «le Christ matthéen promet à Pierre l'exercice de l'autorité sur le peuple de Dieu, autorité d'enseignement, de confesseur, et par la même, pouvoir d'exclure ou d'introduire les hommes dans le Royaume» (cf. encore la note qui subordonne le pouvoir de juridiction à l'autorité de confesseur de la foi apostolique). F. J. Leenhardt (n. 49), p. 124, après avoir noté que «le pouvoir des clefs» était déjà aux mains des scribes, écrit: «Les paroles de Jésus à Pierre visent donc l'activité de l'apôtre comme explicateur de l'Ecriture; c'est dans ce rôle qu'on trouve effectivement Pierre dans le livre des Actes.»

[52] Cf. un échantillon de leurs commentaires dans P. Bonnard (n. 49), ad loc.

avoir été compris dans ce sens par des rabbins, s'il faut en croire J. Jeremias[53]. Mais en dépit de ces divers témoignages qui mettent en évidence le rôle de la Parole (prédication, interprétation, enseignement, confession, etc.) dans l'autorité dévolue à Pierre, il ne faut pas négliger le fait que celle-ci se réfère à une tradition, selon laquelle l'homme à qui la clef est remise (ici l'apôtre, là Elyaquim) devient l'administrateur de la maison du Seigneur. Aussi souhaitons-nous voir les spécialistes du Nouveau Testament tirer toutes les conséquences de l'oracle d'Esaïe contre Shebnâ dans leurs commentaires de Mat. 16, 17ss. *Robert Martin-Achard*, Genève

---

[53] Es. 22, 22 est peu utilisé dans le judaïsme. La Septante le traduit d'une façon approximative «Je lui donnerai la gloire de David, et il régnera, et personne ne lui résistera» (cette paraphrase ne favorise-t-elle pas une lecture messianique, en dépit de ce que pense J. Jeremias [n. 3]?), à l'inverse des versions Aquilas, Symmachus et Théodotion; le Targum parle de la clef en vue du sanctuaire et de la domination sur la maison de David. S. Dt. 32, 25 (§ 321 [138a] cite Es. 22, 22 pour montrer que le pouvoir des clefs implique celui d'enseigner. J. Jeremias (n. 3), p. 747, note 42, estime, à partir d'un autre texte (T. b. Schab. 31 ab) – qui n'emploie pas Es. 22, 22 – que la connaissance de la Tora équivaut à la possession de la clef. Dans T. b. Sanh. 44b il y aurait une allusion à Es. 22, 22, mais dans un autre contexte (cf. encore Apoc. Baruch [syr.] 10, 8; Apoc. Baruch (grec], 11). Sur lier/délier qui s'est substitué à ouvrir/fermer, parce que sans doute plus conforme à la mentalité halachique des rabbins, et correspond à interdire/permettre ou encore à condamner/absoudre cf. Theol. Wört. 2 (1935), p. 59s.; 3 (1938), p. 743ss.; 6 (1959), p. 95ss.; etc.