

Cameroon Journal of Evangelical Theology - CAJET -



Number: 3

Issue: 1

Date: 13/10/2026

Editor-in-Chief: Prof. Emmanuel Oumarou.

Associate Editors: Dr. Roch Ntankeh, Dr. Fai Ebenezer.

Editorial Board

Prof. Dieudonné Djoubairou, Dr. Felix Niba, Dr. Sap Jacques Duclaire, Dr. Deugoué Tite, Dr. Fubang Emmanuel, Dr. Elias Ngomediage, Dr. Longa Augustine, Chongsi Godswill, Wankagué Gaston, Theoneste Hitimana.

©2026 Cameroon Journal of Evangelical Theology

Yaoundé, Cameroon

www.cajet.org

Scientific Committee

Prof. Mbacham Wilfred Fon (PhD. Public Health Biotechnology; M. Div., Discipleship). FCAS, FAAS, FTWAS/ Adjunct Faculty, *Faculté de Théologie Evangélique du Cameroun* (FACTEC), Yaoundé, CAMEROON.

Prof. Fohle Lygunda li-M (D. Min, PhD.), Extraordinary Senior Lecturer for Research (in Missiology) at *North-West University Potchefstroom Campus*, South Africa/Director of *Africa Center for Interdisciplinary Studies* (ACIS), DRC.

Prof. Elie Sikamosi, *Institut Protestant de Théologie*, (PhD. Biblical Studies, NT), *Université Chrétienne de Kinshasa* (UCKIN, RDC) /Directeur Général de *l'Institut Supérieur Pédagogique de Sonabata*, RDC.

Prof. David E. Bjork (MA, DEA, M. Div., PhD). Director of the Doctoral Program of the *Cameroon Faculty of Evangelical Theology* (FACTEC), Yaoundé, CAMEROON / Member of *World Partners* in collaboration with *Cooperative Studies* (CS), USA.

Prof. Ghislain Afolabi Agbèdè (PhD, Systematic Theology and Holistic Development). Fondateur de *ADONAI Yireeh House* et promoteur de la *Faculté de Théologie Holistique et de Misiologie Appliquée* (FATHMA), BENIN.

Prof. Herbert Rostand Ngouo (PhD, Linguistics), *Université de Maroua*, CAMEROON.

Prof. Patrick Nkolo Fanga (Practical Theology), Head of Department of Practical Theology, *Faculté de Théologie Evangélique de Bangui* (FATEB), CENTRAL AFRICAN REPUBLIC.

Prof. Abel Njerareou (PhD., Biblical Studies, OT). *Faculté de Théologie Evangelique Shalom*, Ndjamen, CHAD.

Prof. Sammy Beban Chumbo (PhD, Linguistics), Distinguished Professor at *ICT University*, USA, Cameroon Campus and Emeritus Professor of Linguistics at the *University of Yaoundé 1*, CAMEROON.

Prof. Dieudonné Djoubairou, (PhD, Systematic Theology), *Faculté Autonome de Théologie Évangélique du Cameroun* (FATECAM), Ngaoundéré, CAMEROON.

Prof. Joseph Mavinga (PhD., Biblical Studies, OT), Head of Department of OT Studies, *Faculté de Théologie Evangélique de Bangui*, CENTRAL AFRICAN REPUBLIC.

Prof. Paul. Mpindi (PhD, Biblical Studies, OT), Founder and president of *Faculté de Théologie Evangélique du Congo* (FATEC), Kinshasa, DRC.

Dr. Steve Sang-Cheol Moon, (PhD, Missions and Intercultural Studies), Founder and CEO, *Charis Institute for Intercultural Studies*, Seoul, SOUTH KOREA.

Dr. Mbam Stéphane, (PhD, Practical Theology), *Faculté de Théologie Evangélique du Cameroun* (FACTEC), Yaoundé, CAMEROON.

Dr. Mbukulu William, (PhD, Biblical Studies, NT), Head of Department of NT Studies, *Faculté de Théologie Evangélique de Bangui*, CENTRAL AFRICAN REPUBLIC.

Dr. Nditemeh Charlemagne (D. Min., Practical Theology; Th.D. Systematic Theology). *Faculté de Théologie Evangélique de Bangui* (FATEB), CENTRAL AFRICAN REPUBLIC.

Dr. Julius Ndishua (PhD. Biblical Studies, OT). *Cameroon Baptist Theological Seminary*, Ndu, CAMEROON.

Articles published in the *Cameroon Journal of Evangelical Theology* mirror the opinions of their authors. They do not necessarily represent those of the editors, reviewers or publisher.

La Mission Prophétique d'Ésaïe 61, 1-3 : Lecture Exégétique Et Implications Pour La Responsabilité Pastorale De l'Église

The Prophetic Mission of Isaiah 61:1–3: An Exegetical Reading and Implications for the Church's Pastoral Responsibility

Dr Mumbere Ngesera Fiston¹

Résumé

Le texte d'Es 61, 1-3², issu d'un contexte de la crise postexilique, caractérisée par la désagrégation sociale et le désespoir spirituel, met en scène un héraut oint de l'Esprit envoyé auprès d'un peuple éprouvé. L'objet de cette étude est d'analyser le vocabulaire hébreu du passage afin d'en dégager le sens théologique et les principes d'une pastorale de restauration. Cette analyse permet de répondre à la question de savoir si la mission prophétique d'Es 61, 1-3 se limite à une proclamation verbale ou si elle engage une responsabilité plus vaste. En s'appuyant sur une approche exégétique attentive au contexte historique du Trito-Ésaïe ainsi qu'à sa relecture christologique en Luc 4, 18-19, l'analyse révèle que ce mandat ne relève pas d'un raisonnement abstrait, mais constitue un programme d'action concret et multidimensionnel associant libération, consolation et relèvement des opprimés. L'étude conclut que l'accomplissement d'une telle mission implique que l'Église ne doit pas se limiter à une simple pratique de la charité d'entretien, mais elle est contrainte de déployer une mission intégrale. En pratique, ces résultats invitent à élaborer une ecclésiologie du trauma pour panser les mémoires blessées, à intégrer le modèle jubilaire dans la théologie publique face aux injustices socio-économiques, et à refonder la formation ministérielle sur une praxis d'émancipation et de réconciliation plutôt que sur un pouvoir clérical.

Mots-clés : Mission Prophétique, Ésaïe 61, 1-3, Lecture Exégétique, Implications Responsabilité Pastorale.

Abstract

The text of Isaiah 61:1–3, which arises from the context of the post-exilic crisis—characterized by social disintegration and spiritual despair—depicts a herald anointed by the Spirit who is sent to a people in distress. The purpose of this study is to analyze the Hebrew vocabulary of the passage in order to discern its theological meaning and the principles of a pastoral ministry of restoration. This analysis addresses the question of whether the prophetic mission of Isaiah 61:1–3 is limited to a verbal proclamation or whether it entails a broader responsibility. Drawing on an exegetical approach that takes into account the historical context of Trito-Isaiah as well as its Christological reinterpretation in Luke 4:18–19, the analysis reveals that this mandate is not based on abstract reasoning but constitutes a concrete and multidimensional program of action combining liberation, consolation, and the restoration of the oppressed. The study concludes that fulfilling such a mission implies that the Church must not limit itself to

¹ Mumbere Ngesera Fiston est docteur en exégèse biblique de l'Ancien Testament. Il est pasteur, enseignant et chercheur à la faculté de Théologie de l'Université Libre des Pays des Grands Lacs, Goma/R. D. Congo, avec un intérêt pour les questions de justice sociale et de culte dans le Trito-Ésaïe (Es 56-66).

² Dans cet article, livres bibliques suivent les abréviations de la Bible, version de la Traduction œcuménique de la Bible.

merely practicing charitable relief, but is compelled to carry out a holistic mission. In practice, these findings call for the development of an ecclesiology of trauma to heal wounded memories, for the integration of the Jubilee model into public theology in the face of socioeconomic injustices, and for the reorientation of ministerial formation toward a praxis of emancipation and reconciliation rather than clerical power.

Keywords : Prophetic, Mission of Isaiah 61:1–3, Exegetical Reading, Implications Pastoral Responsibility

Introduction

Le texte d'Ésaïe 61,1-3 présente la mission d'un messager oint par l'Esprit du Seigneur et envoyé auprès d'un peuple marqué par la souffrance, la captivité, le découragement et le deuil. Sa mission consiste notamment à annoncer la bonne nouvelle aux humbles, panser ceux qui ont le cœur brisé, proclamer la liberté aux captifs et la délivrance aux prisonniers, annoncer l'année de la faveur du Seigneur et reconforter les endeuillés. La succession de ces actions montre que la mission prophétique ne se limite pas à la proclamation de la Parole, mais comprend également la restauration, la libération, la consolation et le relèvement des personnes éprouvées. John Goldingay souligne à cet effet que ces versets ne présentent pas simplement une liste d'actes distincts, mais décrivent un ministère prophétique à caractère pastoral exercé de différentes manières.³

La question qui se pose alors est celle de la nature et de la portée de cette mission prophétique. Que révèle le vocabulaire d'Ésaïe 61,1-3 sur l'identité du messager et sur la responsabilité qui lui est confiée? Le présent article se propose d'examiner les principaux concepts qui expriment cette mission afin d'en dégager le sens théologique et les implications pastorales. L'étude adopte une approche exégétique, attentive au contexte historique et au vocabulaire hébreu du passage. Elle présente d'abord le texte et son contexte historique, avant d'analyser les différentes expressions qui décrivent la mission du prophète. Elle montre enfin comment cette mission peut éclairer la responsabilité pastorale de l'Église face aux défis d'un monde en mutation.

Cet article soutient la thèse selon laquelle le texte d'Es 61, 1-3, dans son analyse exégétique produit des repères éthiques et théologiques utiles pour une pastorale de restauration en faveur de communautés en difficulté. Il importe ainsi de faire la présentation du texte avant de le placer dans son contexte historique.

³ J. Goldingay, *Isaiah 56-66, A critical and exegetical commentary* (London: Bloomsbury, T&T Clark, 2014), 298.

Présentation du texte d'Es 61, 1-3⁴

L'Esprit⁵ du Seigneur Yhwh est sur moi. Yhwh, en effet,⁶ m'a oint pour apporter une bonne nouvelle⁷ aux humbles ; il m'a envoyé pour panser ceux qui ont le cœur brisé, pour proclamer aux captifs la liberté et aux prisonniers la délivrance⁸, 2 proclamer une année de la faveur du Seigneur et un jour de vengeance de notre Dieu, reconforter tous les endeuillés, 3 mettre aux endeuillés de Sion⁹, pour leur donner¹⁰ un turban au lieu du

⁴ Cette traduction s'approche de celui de la traduction œcuménique de la Bible et les remarques d'hébreu et de l'apparat critique se rapportent davantage au texte massorétique dans la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS).

⁵ Même si le Texte Massorétique n'en fait pas mention, il importe de noter que le Targum propose de commencer le texte par « *Le prophète a dit*, l'Esprit du Seigneur Yhwh est sur moi... ». Cette mention de celui qui parle dans le texte comme prophète, avec l'intention d'identifier l'Esprit dont il fait allusion comme étant « l'Esprit de prophétie » ou ce vœu de préciser que c'est le prophète qui tient la Parole, paraît une tentative de complément pour donner sens au contexte de la phrase. Oswald pense pour sa part qu'il s'agit peut-être d'une tentative de contredire l'interprétation messianique découlant de l'utilisation du passage par Jésus en Lc 4, 16-21. (J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah, Chapters 40-66* (Cambridge: Eerdmans, 1998), 561). Aussi, le défi que présente cette dernière interprétation est le vœu de lire le texte comme une vérité qui serait accompli par Dieu lui-même au temps de la fin. Il faut donc une vigilance par rapport à cette mention qui paraît vraisemblablement un ajout volontaire. Le Texte massorétique est donc appréciable ici.

⁶ La conjonction וְ (en effet), connue d'Ésaïe, fréquente chez Jérémie et encore plus chez Ézéchiël, ne revient que trois fois dans le Trito-Ésaïe (en Es 61, 1 ; 65, 12 et 66, 4). Elle n'apparaît jamais dans le Deutéro-Ésaïe comme le soutient aussi Pierre Bonnard. (P.-E. BONNARD, *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs : Isaïe 40-66* (Paris : J. Gabalda et Cie Editeurs, 1972), 416). Sa présence permet d'expliciter que c'est Yhwh qui a établi et équipé le porteur de son Esprit et met ainsi l'emphasis sur son onction afin d'accomplir convenablement la mission qui lui est dévolue. C'est d'ailleurs dans ce sens que d'autres traducteurs se proposent de le traduire par le causatif « parce que ».

⁷ Bien que certains ne se mettent pas d'accord sur cette traduction, le mot hébreu correct est בְּשׂוֹרָה (bēsōrah), qui signifie « bonne nouvelle » ou « nouvelle heureuse ». En ougaritique, cela signifie « marée heureuse » et Ésaïe l'utilise toujours dans un sens positif (voir par exemple Es 40, 9 ; 41, 27 et 52, 7). La Septante le traduit également par « bonne nouvelle » et Luc utilise εὐαγγελίζω (évangile ou bonne nouvelle) quand il en fait référence en Lc 4, 18.

⁸ Les manuscrits de Qumrân et certains autres manuscrits hébreux proposent de lire הִקָּח (hāqāq) (l'ouverture à ceux qui sont dans les chaînes) au v. 1, au lieu de הִקָּחְךָ (hāqāq-hōq) » (la délivrance de la prison) que propose le Texte massorétique. D'autres, quant à eux, lisent « פָּקַח » qui serait l'infinitif absolu du qal « פָּקַח » qui signifie « ouvrir » et plus précisément dans le cadre de l'ouverture des yeux. C'est le cas de la Septante qui le rend par « et aux aveugles le recouvrement de la vue ». Dans ce sens, il s'agirait vraisemblablement des prisonniers qui vont passer de l'obscurité du cachot à la lumière comme cela peut apparaître en Es 42,7. Il s'agit évidemment en hébreu d'un jeu de mots. Il faut donc se rendre compte que dans cette différence de traduction, l'accent semble être mis sur la pertinence de la mission de délivrance que sur le Messie qui devra l'opérer en faveur des enchaînés qui sont dans le besoin d'un secours afin de découvrir la bonté de Yhwh. Toutes ces propositions se présentent, en fait, comme un effort de rendre le texte intelligible. Elles ne s'écartent nullement pas de la théologie du livre d'Ésaïe axée sur le salut. Ainsi, la meilleure option est d'adopter le texte massorétique.

⁹ L'éditeur moderne du texte massorétique trouve que le terme « צִיּוֹן אֲבֵלִים » (aux endeuillés de Sion) serait probablement une addition. Cependant, rien n'indique l'omission dudit terme dans le texte ancien à notre disposition. Étant donné qu'aucun témoin n'atteste cette omission primitive et considérant que les bénéficiaires de la mission prophétique du Messie sont identifiés aux endeuillés de Sion, il importe de maintenir la leçon du texte massorétique. D'ailleurs Oswald note qu'il y ait dans cette deuxième logique un langage moins compréhensible pour l'ensemble du texte. J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah*, 562.

¹⁰ Le verbe « לָתַת » dans l'expression du texte massorétique « לָתַת לָהֶם פָּאֵר » (pour leur donner un turban) au v.3, manque dans la Septante, en lien avec la Peshita. L'éditeur moderne propose ainsi sa suppression. Il est évident que la leçon du texte massorétique se confirme, n'étant surtout pas remise à question par les anciens manuscrits. Cristian Rata note de sa part que ce verbe devrait rester dans le texte, à moins que « צִיּוֹן אֲבֵלִים » (aux endeuillés de Sion) n'en soit également supprimé, comme le suggère l'apparat critique de la Biblia Hebraica Stuttgartensia. Il semble que le syriaque et la Septante aient choisi de laisser ce verbe de côté par souci d'une meilleure traduction du texte. (Voir C. G. RATA, «Offering divine grace: An exegesis of Isaiah 61:1-9»). in *Scripture and Interpretation*

cedre, une huile d'exaltation au lieu de deuil, un vêtement de louange au lieu d'un esprit abattu. On les appellera térébinthes de justice, plantation de Yhwh pour resplendir.

Es 61, 1-3 dans son contexte historique

Le texte d'Es 61 se situe dans la troisième partie du livre d'Ésaïe, dénommée « Trito-Ésaïe » (Es 56-66). Le contexte historique de ce corpus est la réalité de Jérusalem après l'Exil. En effet, le Trito-Ésaïe affronte la restauration après des destructions passées et les questions internes liées à la réorganisation de la communauté.¹¹ L'auteur biblique montre en effet que Jérusalem est abandonnée (Es 62, 4) et en ruines, comme aussi les petites villes de Juda (Es 61, 4 ; 64, 9). Cette ville dite détruite et inconsolable¹² apparaît presque comme un lieu inhabitable, qu'il faut rendre habitable (Es 58, 12). Ce qui en souligne mieux le thème de la restauration ou de la reconstruction comme exigence imminente.

Il importe de noter en effet que les résultats immédiats de la chute de Jérusalem ont été bien évidents. Le livre des Lamentations décrit en termes poignants la situation de la destruction et d'abandon de la ville, suite à l'invasion babylonienne et à la déportation laissant comprendre qu'après les deux déportations, ce furent seulement les classes les plus pauvres de la population qui demeurèrent en Judée. 2 R 25, 12, parle des vigneron et de cultivateurs, c'est-à-dire les classes sociales les plus basses qui travaillaient dans les vergers et les champs, l'économie étant réduite à une économie de subsistance.¹³ En ce sens, l'exil représente un anti-type faisant de la Jérusalem détruite et abandonnée une négation de la vie, de la vision et de l'espoir.¹⁴

Cette ville semble avoir été la plus visée,¹⁵ même si les recherches archéologiques actuelles montrent que les destructions subies n'ont pas fait disparaître les infrastructures sociales et culturelles¹⁶. Bien que ces recherches démontrent que la majorité des Juifs aurait survécu à la catastrophe et que seule la minorité, notamment la classe supérieure, aurait été

vol. 2, n° 1, 2007, 41). Cristian Rata renforce donc cet argumentaire et l'aspect secondaire de manuscrits qui soutiennent le changement dans le texte et amène à croire que le texte massorétique serait le meilleur.

¹¹ Les guerres, les déportations et les autres migrations ont porté un coup dur au peuplement de Jérusalem et ses environs, qui aurait perdu jusqu'aux deux tiers de sa population : environ 20 000 déportés en Babylonie (en 597, 586 et 582), et peut-être 35 000 morts (à la suite des guerres et des épidémies) et émigrés après les catastrophes. (E. A. KNAUF, « Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature » in O. LIPSCHITS et M. OEMING (dir.), *Judah and the Judeans in the Persian period*, (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 298). En particulier Jérusalem semble être quasi déserte à cette période bien qu'il y apparaît encore certains foyers de peuples restants. (Lire O. LIPSCHITS, « Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E. » in O. LIPSCHITS et J. BLENKINSOPP (dir.), *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian period* (Winona Lake : Eisenbrauns, 2003), 323-376 ; I. FINKELSTEIN et N. A. SILBERMAN, *La Bible dévoilée : Les nouvelles révélations de l'archéologie* (Paris : Bayard, 2002), 345-347). Comme le dit A. Causse, « par ses destructions et les déportations de son peuple, Israël disparaît comme organisation politique, il reste sans terre et le pays en ruine ». Cf. A. CAUSSE, « Du groupe ethnique à la communauté religieuse. Le problème sociologique du judaïsme » in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 14^e année n° 4-5, Juillet - Octobre 1934, 317.

¹² S. M. PAUL, *Isaiah 40-66, Translation and Commentary*, (Cambridge: Eedmans Publishing, 2012), 22. Martien Halvorson-Taylor mentionne en effet que l'exil babylonien signifie non seulement les déportations et les migrations forcées du VI^e siècle avant notre ère, mais aussi une variété d'autres aliénations. Voir M. A. HALVORSON-TAYLOR, *Enduring Exile: The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible* (Leiden: Brill Academic Publication, 2010).

¹³ L. Mazzinghi, *Histoire d'Israël, Des Origines A La Période Romaine* (Bruxelles : Lumen Vitae, 2007), 85.

¹⁴ F. Poulsen, *The Black Hole In Isaiah : A Study Of Exile As A Literary Theme* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 413.

¹⁵ S. B. Abalodo, *Structure et Théologie dans le Trito-Esaïe : Une contribution à l'unité du livre* (Roma : Gregorian et Biblical Press, 2014), 116-117. Voir aussi, K. A. RISTAU, *Reconstructing Jerusalem, Persian-Period Prophetic Perspectives* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2016).

¹⁶ A. Rainer, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, Volume 2: From the Exile to the Maccabees* (Philadelphia: Westminster John Knox, 1994), 443-503 ; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York/London: Doubleday, 2003), 92-110 ; O. BÄCKERSTEN, *Isaiah's Political Message, An Appraisal of His Alleged Social Critique* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 64-84.

emportée en exil,¹⁷ cette majorité restée dans le pays aurait été installée dans une maigre existence à Jérusalem et ses environs.

Au retour de ceux qui avaient été exilés, le peuple se trouve confronté à d'énormes difficultés sociales et économiques. Ceux qui viennent de l'exil se trouvent désillusionnés par la lenteur de la restauration et le retard du salut. Ils sont traumatisés par le « scandale » de l'exil et le Troisième Ésaïe doit en donner une réponse. Parmi ces gens règnent le découragement, la déception et le manque de confiance.¹⁸ Ils sont aussi à quelque sorte hostile à ceux qui sont restés dans le pays, pensant qu'ils sont le vrai Israël.¹⁹

Ainsi, le retour de l'exil babylonien a marqué un tournant décisif dans l'histoire d'Israël en même temps qu'il a posé les jalons de ce que deviendra plus tard le judaïsme.²⁰ Libérés, les rapatriés chercheront à réorganiser la cité de Jérusalem et à ramener les activités dans un cours supposé normal. Ainsi, Es 61,1-3 présente une figure particulière, s'exprimant à la première personne et portant la vision d'un prophète restaurateur. Dans une communauté en plein défi, il est celui grâce à qui la communauté va se relever. Cette mission s'exprime à travers un vocabulaire riche dont l'analyse intervient dans la suite de cette réflexion.

Le vocabulaire de la mission prophétique d'Es 61, 1-3

La mission prophétique d'Es 61, 1-3 est exprimée à partir d'un vocabulaire riche. Il peut être résumé par les concepts suivants : apporter une bonne nouvelle aux humbles, panser ceux qui ont le cœur brisé, proclamer aux captifs la liberté, aux prisonniers la délivrance, proclamer l'année de la faveur du Seigneur, mettre aux endeuillés un turban splendide.

Étant donné que cette analyse se concentre sur la signification du vocabulaire, le locuteur dans le texte n'est pas au centre de cette analyse. Il importe ainsi de s'apercevoir que ce personnage représente la figure du messager prophétique pour proclamer un message d'espoir à son peuple en détresse. L'expression est donc le premier élément à examiner.

Apporter une bonne nouvelle aux humbles

Le premier but de l'onction du prophète est d'« apporter la bonne nouvelle aux humbles ». Dans cette expression, le verbe hébreu בָּשַׂר (bāšar), qui signifie « apporter une nouvelle » ou « annoncer une nouvelle », retient l'attention. Sa racine בָּשַׂר et ses dérivés apparaissent 30 fois dans l'Ancien Testament, dont 7 fois dans le livre d'Ésaïe, notamment 2 fois en Es 40, 9, 2 fois en Es 41, 27 ; 52, 7 et 3 fois en Es 60, 6 ; 61, 1. Elle signifie l'annonce d'une nouvelle, surtout dans une rencontre militaire. Ce verbe s'accorde ainsi à l'annonce d'une nouvelle relative à la victoire remportée sur l'ennemi, une nouvelle naturellement bonne.

Dans l'Ancien Testament, seuls les envoyés des rois étaient porteurs de la bonne nouvelle (voir par exemple 2 S 18, 19-20). D'ailleurs, dans ce contexte biblique, l'envoyé implique habituellement une mission accordée par un roi (voir par exemple Jr 26, 12-15).

¹⁷ R. Albertz, *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period II: From the Exile to the Maccabees* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 371.

¹⁸ Le gros du retour de l'exil s'effectue à partir du règne d'Artaxerxès I^{er}, et sans doute jamais dans des proportions massives mais de façon diffuse. À partir du milieu du V^e siècle, Jérusalem devient la capitale de la province de Judée (Yehoud), et ses fortifications sont reconstruites. Mais elle reste faiblement peuplée, et ne connaîtra un nouvel essor que durant la période hellénistique. (Voir B. BECKING, «We All Returned as One! : Critical Notes on the Myth of Mass Return» in O. LIPSCHITS et M. OEMING (dir.), *Judah and the Judeans in the Persian period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 3-18 ; O. LIPSCHITS, «Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century BCE» in O. LIPSCHITS et M. OEMING (dir.), *Op. Cit.*, 19-52). Sur la situation de ceux qui reviennent de l'exil, voir aussi, H. CAZELLES, *Histoire politique d'Israël, des origines à Alexandre le Grand* (Paris : Desclée, 1982), 220.

¹⁹ Mazzinghi, *Histoire d'Israël*, 93.

²⁰ S'appuyant sur les recherches de Kitchen, notons que l'importance du retour de l'exil se situe aussi dans le fait que l'Exil a été pour Israël, non seulement un châtiment, mais aussi un temps pour faire l'invention des valeurs fondamentales et chercher à conserver un héritage, dans l'espérance d'un avenir meilleur. Cf. K. A. KITTHEN, *Traces d'un monde : Bible et archéologie* (Paris : Presse Universitaire de France, 1980), 187-188. Voir aussi D. V. EDELMAN, *The Origins of the 'Second' Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem* (London: Equinox, 2011).

Walter Brueggeman²¹ mentionne aussi que l'expression « apporter une bonne nouvelle » est la forme verbale de l'évangile, terme plus utilisé par le Nouveau Testament. Selon lui, il s'agit d'une annonce dramatique du renouvellement acquis de Yhwh, un signe avant-coureur de la réorganisation de la vie publique selon la volonté de Yhwh. Il s'agit donc d'une évangélisation qui a un effet concret et public. La mission de l'oint de Yhwh est en ce sens celle d'évangéliser, d'apporter la joie dans la communauté souffrante. Le rôle du messie-serviteur devient celui d'un évangéliste. Et, de manière générale, la mention de la bonne nouvelle se réfère à quelque chose qui n'est pas encore arrivé.²² Comme l'indique le texte étudié, la bonne nouvelle de la délivrance est annoncée aux עֲנָוִים ('ānāwîm), c'est-à-dire aux « humbles »²³, et aux נִשְׁבְּרֵי-לֵב (nišberê-lēb), c'est-à-dire à ceux qui ont « le cœur brisé ». Les deux types de bénéficiaires sont mis en parallèle pour signifier qu'ils courent des maux similaires. Il s'agit donc de ceux-là que Jean Potin identifie aux Juifs malheureux.²⁴

Le terme hébreu עֲנָוִים ('ānāw), traduit par « humble », est difficile à traduire dans ce contexte et pourrait également avoir le sens de « pauvre, opprimé ou doux ». Selon la logique du texte d'Es 61, 1-3, cet humble, pauvre, opprimé ou doux entendra le message d'espoir de Dieu à travers son messenger.²⁵ Ce concept apparaît 13 fois dans l'Ancien Testament et est fréquemment utilisé dans les Psaumes (Ps 9, 13, 19 ; 10, 12, 17 ; 22, 27, etc.) et le livre de Proverbes (Pr 14, 21 ; 16, 19). Dans la littérature prophétique, il désigne tantôt l'homme misérable victime des riches propriétaires (Es 11, 4 ; Am 2, 7 ; So 1, 8 ss). Il désigne aussi le juif fidèle à la Loi, par opposition à la grande masse de ceux qui ont pactisé avec les fausses doctrines comme on peut le lire en Es 29, 19 et So 2, 3.²⁶ Le code de sainteté classe aussi l'étranger avec le pauvre dans cet ordre des misérables (Lv 19, 10 ; 23, 22). Ils forment ainsi avec la veuve, l'orphelin et l'esclave la classe faible de la société, ces personnes dont la situation vient de ce qu'elles n'ont pas de propriétés foncières, familiales ou moins encore attachées à des liens familiaux. Ceci veut dire qu'être pauvre ou humble n'est pas une position mais une attitude. Dans le Deutéro-Ésaïe, ils sont mentionnés en Es 41, 17 ; 49, 13 ; 51, 21 ; 54, 11 et se réfèrent toujours aux groupes affligés dans la communauté d'Es 58, 7. D'ailleurs, le lien entre notre texte et celui d'Es 58 fait penser que ces humbles sont ceux qui, au sein de la communauté, subissent le pouvoir de ceux qui s'y trouvent en position de force. C'est à ceux-là que la bonne nouvelle doit être annoncée.

Il est vraisemblable que cette bonne nouvelle rencontre l'option préférentielle de Yhwh en faveur de ces faibles souffrants. En effet, dans la tradition vétérotestamentaire, ces personnes, considérées comme privées de tout appui, doivent recevoir la miséricorde de ceux qui les entourent et le Yhwh lui-même s'engage à les délivrer (Ps 72, 12). Gilliéron²⁷ corrobore cette idée en soulignant que l'adjectif hébreu עֲנָוִים ('ānāw), qui signifie « humble » ou « doux » se dit en particulier du peuple humilié à qui Dieu montre sa tendresse (Es 49, 13) et qu'il veut rendre vainqueur (Ps 18, 28). Ainsi, Dieu se souvient des malheureux (Ps 9, 13), il leur enseigne son chemin (Ps 25, 9), et il les sauve (Ps 76, 10).

Le contexte du retour de l'exil étant le *Sitz im Leben* pour Es 61,1-3, il est évident de rappeler ici que les inégalités sociales ont fait l'objet de plusieurs difficultés. Ces pauvres sont ceux qui ont vu leurs droits être violés par ceux qui sont estimés être les ayants droit. Ils étaient

²¹ W. Brueggemann, *Isaiah 40-66* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998), 214.

²² Dans le livre d'Ésaïe, la mention de l'apport de la bonne nouvelle peut se lire en dehors de notre texte en Es 40, 9 ; 41, 27 ; 52, 7 ; 60, 6.

²³ Littéralement, les humbles sont ceux qui ont une condition sociale modeste, c'est-à-dire, les pauvres, les faibles, les petites gens (J. REY-DEBOVE et A. REY, *Le Petit Robert*, Dictionnaire Alphabétique et analogique de la Langue française (Paris : Dictionnaire Le Robert, 2014), 1257).

²⁴ J. Potin, *La Bible Rendue A L'histoire* (Paris : Bayard, 2000), 563.

²⁵ I. D. Friesen, "Isaiah," in *Believers Church Bible Commentary*, ed. D. B. Miller and L. Johns (Scottsdale, PA: Herald Press, 2009), 387.

²⁶ J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, t. 2 (Paris: Gabalda, 1977-1978), 479-480.

²⁷ B. GILLIERON, *Dictionnaire Biblique* (Paris: Ed. du Moulin, 1985), 101.

des individus isolés, sans défense et exposés à l'exploitation foncière²⁸ et à toute autre forme d'exploitation, à la recherche de la vie comme nous l'avons souligné dans le contexte historique du Trito-Ésaïe.

Le hébreu דַּל (dal), pour désigner l'« oppression » des pauvres est utilisé à plusieurs reprises dans l'Ancien Testament. Les Psaumes évoquent volontiers les cris des pauvres, leurs aspirations à un avenir meilleur (Ps 54, 7ss ; 69, 23ss), mais ils répètent que la pauvreté n'est pas que matérielle ; elle est aussi une humilité de l'être tout entier qui fait dépendre l'homme de Dieu seul et qui l'amène à rechercher en lui sa sécurité et son bonheur (cf. Ps 9, 11 ; 14, 2 ; 22, 47).

La bonne nouvelle que propose Es 61, 1-3 est donc constituée de toutes ces actions concrètes qui touchent à la vie sociale, économique, politique et religieuse du peuple dans cette période postexilique où les séquelles de la captivité et les défis du rétablissement rendent la vie difficile.²⁹ Cette bonne nouvelle est à apporter à tous ceux qui traversent des situations déplorables. Cette mission se poursuit aussi par le besoin de panser ceux qui ont les cœurs brisés, ce qui fait suite à notre réflexion.

Panser ceux qui ont le cœur brisé

Dans la thématique de « panser ceux qui ont le cœur brisé », il importe de souligner que, de prime abord, que le cœur « bleu », qui peut aussi être traduit par volonté, esprit ou courage, a une signification importante dans l'Ancien Testament. En tout, il revient environ 858 fois dans l'Ancien Testament et cela fait de lui le concept anthropologique le plus fréquent.³⁰ Dans son sens général³¹, il est l'organe de la vie physique (1S 25, 37 ; Es 1, 5 ; 57, 15 ; Jr 4, 19 ; Os 7, 11 ; Ps 37, 15 etc.) et dans son sens figuré, ce qui est le plus profond en l'humain, son être intérieur, son moi³² par opposition à ce qui est superficiel (1S 16, 7 ; Jr 23, 16 ; Ps 22, 27 ; Pr 15, 11 ; 24, 12). Ce cœur est aussi le siège des sentiments,³³ le siège des désirs,³⁴ de la vie intellectuelle ou de la raison³⁵ ainsi que de la volonté et des décisions.³⁶ Il apparaît que tant de fonctions sont liées au cœur si bien qu'il est possible de dire que d'après l'Ancien Testament, un homme vaut ce que vaut son cœur.³⁷

Cette compréhension de la notion de cœur peut déjà éclairer sur la douleur d'avoir un cœur brisé et la nécessité de panser ces cœurs brisés. Il est à noter tout de même que ce verbe apparaît 147 fois dans l'Ancien Testament. Il signifie généralement casser, briser, rompre,

²⁸ Mbaya Tshiakany Tshibantu, *Jubilé pour l'Afrique appauvrie, endettée et déshumanisée. Des traditions jubilaires orientales aux jalons d'une théologie politique* (Kinshasa : EDUPC, 2008), 115.

²⁹ C. Mesters, *La mission du peuple qui souffre* (Paris : Cerf, 2000), 143.

³⁰ H. W. WOLF, *Anthropologie de l'Ancien Testament* (Genève : Labor et Fides, 1974), 43.

³¹ La référence est faite à la définition proposée par B. GILLIERON, *Dictionnaire Biblique*, 37.

³² Dans cette connotation, il réfère à l'âme qui est aussi l'organe de la vie d'une personne (Ex 4, 19 ; 21, 23ss ; Jg 12, 3 ; 1 S 20, 1 ; 2 S 4, 8 ; 1 R 3, 11 etc.). Cette âme est aussi utilisée dans le sens de l'esprit. B. CAUSSAIN et C. SALICETI, *Dictionnaire du questionnement philosophique, les mots justes* (Paris : Entrelacs, 2013), 103.

³³ Il faut faire allusion ici à la joie ou la gaieté (Za 10, 7 ; Ps 104, 15 ; Pr 15, 13 ; Ct 3, 11), la tristesse (Pr 17, 22), le courage ou la peur (Dt 20, 8 ; Jos 2, 11 ; Es 7, 4 ; Ps 27, 14 ; 40, 13), la colère, la jalousie (Dt 19, 6) etc.

³⁴ Ce sens du désir fait aussi allusion aux convoitises (Ps 21, 3 ; Pr 6, 25 ; Jb 31, 7), à l'orgueil (Dt 8, 14 ; Es 9, 8 ; Jr 49, 16 ; Os 13, 6).

³⁵ Dans ce sens, il fait allusion à la réflexion appliquée aux choses de la vie c'est-à-dire le bon sens (Dt 29, 1 ; 1 S 25, 37 ; Es 6, 10 ; 42, 25 ; 65, 17 ; Os 7, 11 ; Ps 90, 12 ; Jb 3, 16 ; Pr 8, 5 ; Qo 10, 2s). Cela implique alors que manquer le cœur signifie manquer le bon ou simplement l'intelligence (Pr 10, 13 ; 24, 30).

³⁶ Pour l'Ancien Testament, c'est dans le cœur que l'homme détermine ce qu'est et ce qu'il sera, choisit son comportement, décide de ses actions, donne sens et orientation à sa vie (Gn 6, 5 ; Ex 4, 21 ; Dt 2, 3 ; 2 S 7, 27 ; Es 6, 10 ; Jr 3, 10 ; Ez 11, 19 ; Pr 4, 20ss). Ainsi, les expressions comme « tourner le cœur » signifie fixer l'attention, manifester de l'intérêt pour quelqu'un ou quelque chose (Ex 14, 5 ; 1 S 9, 20 ; 25, 25 ; Ag 1, 5). Aussi, « parler au cœur de quelqu'un » signifie l'inciter à prendre une décision ou changer ses intentions (Gn 34, 3 ; 50, 21 ; Jg 19, 3 ; Es 40, 2 ; Os 2, 16ss ; 2 Ch 30, 22 ; 32, 6).

³⁷ E. Jacob, « L'homme : Ancien Testament », in J.-J. von Allmen, *Vocabulaire biblique* (Neuchâtel-Paris : Delachaux & Niestlé, 1954), 182.

placer des bornes, humilier, détruire.³⁸ De ce fait, briser le cœur d'une personne signifie entraîner sa vie dans la ruine, l'opprimer, la détruire avec tout ce que cela peut apporter comme difficultés. Il s'agit bien évidemment de l'empêcher de jouir du bonheur, de faire une barrière qui l'empêche non seulement de jouir de sa vie présente mais aussi de sa vie future, n'étant plus capable de décider de sa vie et d'en observer une certaine espérance.

Dans le texte d'Es 61, 1-3, ce verbe est conjugué au participe masculin pluriel du niph'al et se traduit par «brisés, cassés, rompus, détruits» dans l'expression נִשְׁבְּרֵי־לֵב (nišberê-lēb), (pour le cœur brisé). Il peut également être rendu par «humiliés, désespérés». En effet, le substantif שֶׁבֶר (šeber), (brisement, épouvante, calamité) dans les textes exiliques ou postexiliques est souvent associé à עָנָו ('ānāw) (ruine, dévastation, ravage, oppression) qui exprime davantage un malheur qui frappe, un fléau qui détruit la société. De ce fait, שֶׁבֶר (šeber) est donc le désastre, la ruine qui frappe Israël. C'est la «brisure» qui fait qu'Israël n'a plus la plénitude de la paix.³⁹

Le peuple au cœur brisé, mentionné dans ce texte en étude, est donc la communauté qui vit cette réalité obscure, celle du désespoir et de la déception. Ceux-ci, doivent faire objet de la mission du Messie, étant touchés dans leur foi intérieure. Goldingay⁴⁰ voit en eux une similarité avec le peuple dont il est fait mention en Ez 34,4 ou Es 51,19.⁴¹ Le verbe «שָׁבַר» souligne la gravité de l'état dans lequel se trouvent ces bénéficiaires. Il décrit la situation de désespoir total à telle enseigne qu'ils ont même perdu le courage d'agir. Cela ferait vraisemblablement allusion à Israël qui revient de l'exil avec tous les espoirs de reconstruction, qui malheureusement fera face aux barrières des multiples difficultés dans la nouvelle Jérusalem. Il en est de même de ceux qui se verront exclus injustement de la communauté, ceux qui se verront ravir injustement leurs propriétés économiques, les femmes étrangères renvoyées, les personnes soumises à l'esclavage, etc.

En lisant Es 58 et sur la base des répétitions liées à l'affliction, il semble que ceux qui sont affligés sont un groupe de personnes qui subissent l'oppression du pouvoir de ceux qui, au sein de la communauté, se trouvent en position de force.⁴² Toutes ces personnes dont les cœurs sont brisés ont alors besoin de guérison pour une réelle restauration.

Dans l'Ancien Testament, le verbe «חָבַשׁ» (panser) fait référence au vocabulaire de la guérison. Il signifie littéralement «bander, guérir, envelopper, sceller, relier» ce qui est brisé ou blessé. De manière anticipé, il y a lieu de se rendre compte que le prophète appelé à panser, est assimilé à un «guérisseur». Ce vocabulaire rappelle la mission de Dieu qui est généralement présenté dans l'Ancien Testament comme celui qui guerrit et panse les personnes blessées (Ps 147, 3 ; Jb 5, 18).

Dans la thématique de « panser ceux qui ont les cœurs brisés », Dieu veut, à travers ses serviteurs, encourager tous ceux qui sont en deuil et qui désespèrent. Étant donné que le même verbe signifie également «arrêter», l'intervention du Messie doit donc viser à mettre fin à la dégradation de la situation qui empire afin de soulager ce peuple opprimé. Cette action s'assimile aussi à la proclamation de la liberté aux captifs et à la délivrance aux prisonniers, expression qui attire notre attention dans les pages qui suivent.

³⁸ M. Ennery, *Dictionnaire hébreu-français* (Paris: Colbo, 1981), 263.

³⁹ J. Pons, *L'oppression dans l'ancien testament* (Paris : Letouzey et Ané, 1981), 62.

⁴⁰ Goldingay, *Isaiah 56–66*, 304–305.

⁴¹ Ez 34 est un texte qui présente la situation d'un peuple abandonné par ses dirigeants qui seraient censés être ses bergers mais qui pourtant les abandonnent à leur triste sort. Les chefs s'intéressent à leur politique personnelle au lieu de mettre leur royauté au service du peuple. Es 51, 19 quant à lui fait allusion à un peuple victime de dégât, de brisement, de famine et d'épée dont le besoin ardent est le réconfort.

⁴² Goldingay, *Isaiah 56–66*, 304–305.

Proclamer aux captifs la liberté, aux prisonniers la délivrance et une année de la faveur du Seigneur

Le thème de la proclamation dans l'Ancien Testament est habituellement issu de l'usage du verbe « קָרָא » qui signifie « appeler » invoquer, crier, convoquer, inviter, annoncer, lire, publier, etc.⁴³ Comme on peut le constater dans cette définition, la proclamation, dans la conception hébraïque, n'est pas seulement une action verbale, mais bien une action concrète. Il est clair que cette définition fait paraître des actions qui doivent être menées et non annoncées verbalement.

Dans notre texte, la proclamation ou l'annonce doit être adressée à deux catégories de personnes, dont les «captifs» et les «prisonniers». Les premiers ont alors besoin d'une libération alors que les seconds ont besoin de la délivrance. Naturellement, dans le langage sémitique, il est de coutume de remplacer dans la suite de la phrase un mot déjà utilisé par son synonyme afin d'exprimer les mêmes réalités renforçant ainsi sa teneur. C'est bien évidemment le cas des concepts « שָׁבִי » (captif) et « אָסִיר » (prisonnier). Le premier apparaît 46 fois dans l'Ancien Testament, se traduisant par captif ou prisonnier, alors que le second, en tant que substantif, y apparaît 21 fois avec ce sens de prisonnier.⁴⁴ Notons toutefois que le premier concept traduit par «captif» fait allusion au prisonnier de guerre, tandis que le second, prisonnier, se rapporte à tout détenu sans faire allusion à la guerre. On le sait bien, la privation de liberté fait partie de l'oppression, un défi à relever pour ces deux groupes de personnes. Bien évidemment, cette nouvelle proclamation aux captifs et aux prisonniers est une métaphore⁴⁵ semblable à Es 40,2 ou 40,6.⁴⁶

Dans la logique du texte d'Es 61, 1-3, les captifs doivent recevoir la liberté, de l'hébreu « דֶּרוֹר » (derôr, « liberté »), mot qui intervient environ cinq fois ailleurs dans l'Ancien Testament, faisant beaucoup plus allusion à l'affranchissement des détenus.⁴⁷ Israël au retour de l'exil et dans la volonté de se reconstruire est donc appelé à affranchir tous ceux qui, à son sein, se trouvent dans une quelconque détention en vue d'honorer Dieu. Cette liberté pour l'Ancien Testament implique le besoin d'inscrire la personne dans l'alliance avec Dieu et de braver toutes les prétentions totalitaires des hommes et du monde. C'est donc arrêter toutes les actions qui tiennent captif l'humain et l'aider à jouir de la faveur que Dieu accorde comme auteur de la vraie liberté.⁴⁸

Dans la conception des captifs comme détenus de guerre, cela ferait encore appel à l'idée des étrangers qui entrent sous le joug par ce simple fait de ne pas appartenir au peuple de l'alliance. Ainsi, selon notre Es 61, 1-3, ils doivent être accueillis dans l'alliance avec Dieu et en jouir. C'est donc ce que le texte appelle « la proclamation de l'année de la faveur du Seigneur ». Cette pratique fait curieusement penser à la pratique de l'année jubilaire autorisée par le Lv 25, au cours de laquelle tous les biens perdus dans les transactions économiques seront restaurés et rendus afin de permettre une communauté stable et fonctionnelle. Ainsi, la série de verbes est considérée comme une annonce du jubilé.⁴⁹

⁴³ Ennery, *Dictionnaire hébreu-français*, 240.

⁴⁴ Abbaye de Maredsous, *Concordance de la Bible de Jérusalem : réalisée à partir de la banque de données bibliques de l'abbaye de Maredsous* (Paris : Cerf ; Turnhout : Brepols, 1982), 902.

⁴⁵ Pour cette allusion, B. C. GREGORY, "The Postexilic Exile in Third Isaiah: Isaiah 61, 1-3 in Light of Second Temple Hermeneutics" in *Journal of Biblical Literature* 126, n°3, 2007, 485-488.

⁴⁶ Goldingay, *Isaiah 56-66*, 304-305.

⁴⁷ Jr 34, 8, 15, 17 ; Lv 25, 10 et en Ex 30, 23 le concept se rapporte à l'huile pour signifier qu'elle fluide.

⁴⁸ L'œuvre libératrice dont l'Ancien Testament apporte le témoignage, est l'élection d'Israël comme propriété directe de Dieu (Ex 19, 5), en termes historiques : la sortie d'Égypte par les hébreux sous le ministère de Moïse. Cf. C. BIBER, « Liberté » in J.-J. von ALLMEN, *Vocabulaire Biblique* (Neuchâtel-Paris : Delachaux & Niestlé, 1954), 155.

⁴⁹ Goldingay, *Isaiah 56-66*, 306.

Les érudits débattent de la manière dont le thème du Jubilé et de l'affranchissement est présenté en Es 61, 1-3⁵⁰ qui semble avoir réinterprété Lev 25, 13 et Dt 15, 2 en termes de législation jubilaire.⁵¹ Il apparaît que l'interprétation des derniers jours fait référence aux captifs, à propos desquels il est dit en Es 61,1 qu'il faut « proclamer la liberté ». Et selon ce texte, Dieu mentionne qu'il fera des rebelles des prisonniers,⁵² ce qui fait allusion à la vengeance. La libération des opprimés est en ce sens présentée comme l'année sabbatique ou jubilaire à laquelle avait lieu l'affranchissement des esclaves, soit au bout de sept ans (Ex 21,2 ; Dt 15,12 ; Jr 34,8-16), soit de quarante-neuf ans comme l'indiquent Lv 25,10 et Ez 46,17.⁵³

Le jour du Seigneur (hwhyl ~wy) par contre fait souvent référence au jour du jugement comme il apparaît en Es 2,12. C'est également le jour de la vengeance, exprimée par le terme hébreu « נָקָם » (nāqām, « vengeance »). La racine hébraïque נָקַם (nqm) apparaît trois fois dans le Trito-Ésaïe, (Es 59, 17 ; 61, 2 et 63, 4) et dans les trois cas, la vengeance exprime l'intervention vigoureuse du Seigneur pour combattre ses ennemis et sauver son peuple.⁵⁴ En Es 61, 1-3, la notion du jugement est implicite, si bien que le jour du Seigneur se caractérise par la vengeance contre ses ennemis.⁵⁵

D'ailleurs, comme le dit Lefebvre, « en associant la libération de la servitude au retour dans la propriété ancestrale, la loi reconnaît la nécessité de donner à l'esclave affranchi toutes les chances d'un nouveau départ pour lui et sa famille ».⁵⁶ Cette décision doit faire l'objet d'une proclamation solennelle (Lv 25, 10).

De ce qui nécessite, l'expression « proclamer aux captifs la liberté » et « annoncer une année de la faveur du Seigneur » exprime la responsabilité de relever ceux qui traversent des situations difficiles de la vie. Il s'agit d'encourager ceux qui souffrent de diverses oppressions et qui ont besoin d'être libérés. Cette proclamation résume, à strictement parlé, toutes les actions utiles pour accorder la vie et l'espérance à ceux qui souffrent.

Mettre aux endeuillés un turban splendide

Dans la mission d'Es 61,1-3, l'appel à mettre aux endeuillés un turban splendide porte une grande signification. En effet, le peuple à soutenir dont fait mention ce texte est qualifié d'endeuillé, ce qui fait allusion au découragement, au désespoir ou au malheur. Ce vocabulaire du deuil a, dans l'histoire d'Israël, été utilisé lors de la déportation et de la destruction de Jérusalem. Comme le dit Thomas Römer,⁵⁷ « pour de nombreux déportés, les événements qui avaient suivi la destruction de Jérusalem avaient été interprétés comme la mort du peuple

⁵⁰ H. G. L. Peels, *De wraak van God: De betekenis van de wortel NQM en de functie van de NQM-teksten in het kader van de oudtestamentische Godsopenbaring* (Zoetermeer : Uitgeverij Boekencentrum B.V., 1992), 135, cité dans Carl J. Bosma, « The Challenges of Reading the "Gospel" of Isaiah for Preaching », *Calvin Theological Journal* 39, no 1 (2004) : 17.

⁵¹ En effet, Lv 25, 13 mentionne qu'à l'année de jubilé, chacun devrait retourner dans ses biens respectifs, comme il est aussi écrit en Dt 15, 2 que chaque créancier doit libérer ce qu'il prête à son voisin ou à son frère. C'est donc une libération pour Dieu qui a été proclamée.

⁵² M. W. Martin, *The Dead Sea Scroll of Isaiah* (London: Westminster Chapel, 1954), 139.

⁵³ LA BIBLE : Traduction œcuménique. Ancien testament, Edition intégrale (Paris, Cerf : Les bergers et Les mages, 1984), 872.

⁵⁴ A. J. Everson, « Isaiah 61:1-6: To Give Them a Garland Instead of Ashes: Exposition », *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 32, no 1 (1978) : 69-73. L'auteur souligne la double dimension de punition et de récompense dans l'intervention du Seigneur. Steck adopte une interprétation similaire. Voir O. H. Steck, « Der Rachetag in Jesaja 61,2 : Ein Kapitel redaktionsgeschichtlicher Kleinarbeit », *Vetus Testamentum* 36 (1986) : 323-338, cité par S. B. Abalodo, Structure et théologie dans le Trito-Esaïe, p. 87.

⁵⁵ Dans la période préexilique, les prophètes ont utilisé ce concept pour décrire, anticiper et interpréter les événements importants, habituellement les différents événements de guerre. Pour aller plus loin dans sa compréhension, lire A. J. EVERSON, *Isaiah 61, 1-6*, 70-71.

⁵⁶ J. F. Lefebvre, Un mémorial de la création et de la rédemption : le jubilé biblique en Lv 25 (Bruxelles : Lumen Vitae, 2001), 56.

⁵⁷ Th. Römer, « La mort et les morts dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible hébraïque », *Études théologiques et religieuses* 80, no 3 (2005) : 354.

de YHWH ».⁵⁸ Dans cette réalité, il est possible de comprendre qu'Israël ne peut être considéré comme une communauté d'endeuillés désespérés et désemparés par les ruines de Jérusalem qu'il faut encore reconstruire. Ils ont besoin d'être consolés, réconfortés, d'où le vocabulaire du turban splendide à recevoir.⁵⁹ Il importe de souligner que l'Ancien Testament fait mention des turbans qui appartenaient soit aux hommes (Ez 24,17-23), soit aux femmes (Es 3,20), soit aux prêtres (Ex 39,28 et Ez 44,18).

Ce turban, traduit par l'hébreu *ʿēper* (עֵפֶר) qui peut aussi signifier ornement, tiare ou couronne, dénote du réconfort, marquant la beauté (Es 60, 7.21) et l'élégance comme on peut le lire en Ez 44, 18.⁶⁰ Il est donc l'opposé de la cendre « *ʿāper* » (עָפֶר), qui est un symbole d'humiliation. (2S 13, 19), de contrition (Es 58, 5), de tristesse (Es 61, 3) ou de deuil (Jr 6, 26 ; Jon 3, 6 ; Est 4, 3 ; Jb 42, 6). Ces deux termes semblent porter le contraste de la société israélite qui indique qu'il y a un malheur qui appelle à une restauration positive.

Le turban qui doit être accordé aux endeuillés exprime la joie que la rédemption du Seigneur apportera au peuple. Ce constat se confirmera en Es 61,10 où se retrouve la racine « rap » dans l'action de grâce du messenger. Notons aussi que l'expression « *šāḥan šāḥan* » (huile de joie) utilisée au v. 3 renforce dans la logique du texte d'Es 61, 1-3, le contraste avec le deuil. Il s'agit d'une huile que les hommes versaient sur leur tête pour exprimer la joie, l'huile étant considérée comme une bénédiction de Dieu.⁶¹

Comme cela peut être constaté, ce v. 3 réitère le thème de la restauration et du confort commencé au v. 2. Dans les infinitifs consécutifs du v. 3a, soit « accorder » et « donner », se trouve un sens important. Le premier indique le but et le second désigne la circonstance ou la manière d'accompagner.⁶² Ainsi, le but du Seigneur envers « ceux qui pleurent à Sion » est de leur « fournir » ou de leur « accorder » un diadème ou un turban. Trois métaphores puissantes suivent les cendres, qui expriment une image de la douleur. Il s'agit des métaphores d'une coiffure, de l'huile et du vêtement splendide qui vont remplacer le deuil. La tête parfumée d'huile embaumée est un geste incompatible avec un état de souffrance. En ce sens, l'huile parfumée leur accordée est un signe d'enthousiasme, au lieu de gémir dans la désolation d'un esprit affaibli. Cela implique qu'il faut se préparer pour un festival jubilatoire. La dernière métaphore, les « chênes de justice » indique un peuple bien établi, fort et fructueux que le Seigneur lui-même a planté pour sa gloire.⁶³

L'intervention salutaire est aussi décrite comme un vêtement ou un costume dont le peuple est vêtu. En effet, le vêtement protège le corps mais identifie aussi la personne, sa fonction et sa mission.⁶⁴ Pour Es 61, 1-3, le vêtement qui sera donné est accordé à la louange et

⁵⁸ Dans ce contexte, la vision d'Ez 37 s'inscrit dans la dernière partie du livre qui contient avant tout des oracles de salut pour Israël et l'annonce de la restauration du peuple. Le point de départ de ce texte se trouve dans le v. 11 qui cite une plainte des Judéens : « Ils disent : Nos ossements sont desséchés, notre espoir s'est évanoui, nous sommes perdus ! ». Les exilés utilisent donc un langage symbolique pour exprimer le fait qu'ils se trouvent « à bout de souffle » et qu'ils ne voient plus d'avenir possible. Cf. Th. RÖMER, « La mort et les morts dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible hébraïque, 354.

⁵⁹ Disons par ici que par ce qualificatif, le rôle du Messenger est sensible du fait que le deuil est un choc impliquant un déplacement des valeurs qui laissent le plus souvent des cicatrices ineffaçables. Lire pour cet effet, M.-F. AUGAGNEUR, *Vivre le deuil, de la désorganisation à une réorganisation* (Bruxelles/Lyon : Vie Ouvrière/Chronique Sociale, 1991), 95.

⁶⁰ En Ez 44, 18, « rap » indique un vêtement utilisé par les prêtres ou les personnes de haute classe sociale.

⁶¹ En Dt 11, 14, l'huile est citée parmi les dons et bienfaits de Dieu. En Qo 9, 8, l'homme heureux doit avoir des vêtements blancs et de l'huile sur la tête.

⁶² G. Smith, *The New American Commentary, An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture: Isaiah 40-66*, vol.15b (Nashville: Publishing Group, 2009), 639.

⁶³ R. P. Cox, « The Realization of Isaiah 61 in Africa, » *Conspectus* 28 (September 2019): 125.

⁶⁴ Nous l'avons en effet souligné à partir de l'analyse d'Es 58 que le vêtement fait allusion à la protection de l'homme contre les intempéries et aux convoitises. Bernard Gilliéron mentionne aussi que fondamentalement, dans la mesure où il cache la nudité d'une personne, le vêtement témoigne de l'état de rupture dans lequel se trouve l'homme, son incapacité de communiquer directement avec autrui, mais en même temps il lui permet d'être en relation avec celui qui l'aurait paralysé par la honte (Gn 3, 10). Le vêtement est aussi chargé d'un rôle social considérable dans le sens où vêtir quelqu'un de telle vêtement, c'est l'investir de telle fonction, l'habiller à

non à un esprit abattu. Ce vêtement caractérise le peuple et lui donne désormais une nouvelle identité, celle d'être un peuple consacré à la louange de la gloire de Dieu. La louange et la jouissance vont désormais caractériser le peuple qui sera appelé térébinthes de justice, plantation resplendissante de Yhwh. La métaphore du térébinthe démontre combien cette justice doit être solidement enracinée parmi le peuple.⁶⁵ Les bénéficiaires du message, formés pour la plupart par des opprimés, des pauvres et des étrangers, constitueront ainsi un nouveau peuple qui peut être nommé le nouvel Israël qui vivra dans la louange de Yhwh et dans la justice.⁶⁶

La description des bénéficiaires de cette action salutaire, vue comme des « אֲבֵלִים » (endeuillés, affligés) renvoie à Es 57, 18 où le réconfort et la guérison sont promis à ceux qui sont dans de telles conditions. Le verbe «réconforter» auquel nous faisons allusion ici est un mot important du second Ésaïe, que son disciple reprend dans notre texte. En revanche, le prophète de l'exil ignorait le mot deuil, et sur ce point son disciple innove (Es 60, 20 ; 61, 2-3 ; 66, 10) comme le dit Pierre Bonnard.⁶⁷ Dans l'état actuel du texte, au moins l'affligé y est identifié à l'homme humble, au cœur contrit, par opposition au méchant.⁶⁸

De ce qui précède, il ressort que la mission du messie postule une parfaite restauration spirituelle et sociale pour Israël dans cette période de difficulté. Cette restauration conduit aussi à une parfaite reconstruction et au rétablissement des ruines antérieures telles que l'indiquent les vv. 4-9. Le peuple restauré sera aussi engagé dans la reconstruction spirituelle et sociale de la société afin qu'il y soit manifeste la volonté de Dieu. Les pages qui suivent s'intéressent donc à cette réflexion.

Relecture d'Es 61 en Luc 4, 18 et implications pour la responsabilité pastorale de l'Eglise

Le texte d'Es 61, 1-3 est l'une des portions bibliques reprises presque textuellement dans le Nouveau Testament. Il apparaît dans l'enseignement de Jésus en Lc 4,18-19. Cette articulation théologique entre le Trito-Ésaïe et le texte du Nouveau Testament, pour les deux textes particulièrement, est un élément important ouvrant notre lecture vétéro-testamentaire à l'examen de la responsabilité pastorale de l'Eglise. Il est en fait intéressant de découvrir la lecture explicite et programmatique effectuée sur Es 61, 1-2 par Jésus lui-même dans le contexte de la synagogue de Nazareth, où il affirme : « *Aujourd'hui, cette parole de l'Écriture, que vous venez d'entendre, est accomplie* » (Luc 4, 21). À travers cette démarche herméneutique d'envergure, Jésus impose sa propre interprétation du texte d'Es 61, 1-2. Il réinterprète le mandat confié au peuple post-exilique, l'appliquant directement à sa propre personne et à l'inauguration de son ministère public.⁶⁹ Le texte d'Es 61, initialement destiné à une communauté juive éprouvée et déstructurée par le retour d'exil, est ainsi réactivé par Jésus-Christ pour proclamer la mission que porte l'Eglise dans un monde en pleine mutation.

l'exercer. Ainsi, un officier pour faire la guerre (1 S 17, 38), un homme d'Etat pour gouverner (Gn 41, 42 ; 1 R 22, 30), un prêtre pour célébrer le culte (Ex 28, 41 ; Lv 21, 10) est habillé d'un vêtement qui marque son identité. Le vêtement fait l'objet d'un cérémonial précis dans les rites nuptiaux (Gn 24, 65 ; Dt 25, 9 ; Ps 60, 10 ; Rt 3, 9 ; 4, 7). Aussi, habiller les pauvres revient à leur redonner la dignité à laquelle ils ont droit (Gn 45, 22 ; Ex 3, 22 ; Dt 10, 18 ; Jg 17, 10 etc). Disons brièvement dans cette pensée de Gillieron que le vêtement fait tellement partie de la personne qu'il détermine son identité, d'où son usage symbolique fréquent pour exprimer les relations entre Dieu et son peuple. Cf. B. GILLIERON, *Dictionnaire Biblique*, 233.

⁶⁵ Comme l'indique Mark Gignilliat, les dernières images d'Es 61, 1-3 utilisées pour décrire l'année favorable du Seigneur sont des images de la flore. Nous savons en effet que dans le livre d'Ésaïe, l'image de l'arbre est utilisée principalement comme une promesse de salut à venir. L'arbre coupé d'Ésaïe est maintenant un chêne adulte de la justice. Pour approfondir cette pensée, lire M. Gignilliat, « Theological Exegesis as Exegetical Display: A Case of Isaiah's Figurative Potential », *International Journal of Systematic Theology* 12, no 2 (2010) : 198-199.

⁶⁶ Le nouvel Israël sera aussi purifié des ennemis de Dieu et des envahisseurs étrangers. Seuls ceux qui se convertiront et adoreront Yhwh seront membres du nouvel Israël.

⁶⁷ Bonnard, *Le Second Isaïe*, 417.

⁶⁸ Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'Apocalyptique, Isaïe I-XXXV*, 480.

⁶⁹ D. Marguerat, *L'Évangile selon saint Luc* (Genève : Labor et Fides, 2016), 154-158. L'auteur insiste sur le fait que le récit de Nazareth constitue le « manifeste christologique et ecclésiologique » de l'ensemble de l'œuvre de Luc-Actes.

Une analyse exégétique et lexicale de cette relecture permet de comprendre l'intention profonde de Jésus et de Luc l'évangéliste lui-même. Pour cette étude, il est important de se pencher sur le terme « *ἡ ψῆ* », qui signifie « oindre », ainsi que sur la formule « *l'Esprit du Seigneur est sur moi* ». Dans la pensée chrétienne, en effet, l'usage de l'expression « *πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ* » suggère que l'Onction ne représente pas uniquement une investiture prophétique ou sacerdotale temporaire, mais qu'elle confère une qualification pneumatologique absolue au Messie. Ainsi, il est important de comprendre que Jésus faisant allusion à la mission qu'il doit accomplir envers les pauvres, les humbles, les cœurs brisés, fait allusion à tous ceux qui, au sein de la société de son temps, subissent la marginalisation socio-économique, la captivité spirituelle ou la détresse physique.⁷⁰ Comme pour enrichir sa pensée, Jésus en intégrant l'expression « renvoyer libres les opprimés », empruntée à Es 58, 6, élargit le champ d'Esaië. Sa relecture combine le registre de la consolation avec l'exigence jubilaire de libération structurelle et de remise des dettes qu'énonce Lv 25.

Cette utilisation de l'Ancien Testament par Jésus conduit à une transformation majeure de l'interprétation chrétienne de la mission prophétique. Jésus ne perçoit pas Es 61 comme une simple illustration poétique, mais comme un impératif d'action : la prophétie ne constitue pas une prédiction théorique, mais une praxis de transformation de la réalité. Dans la théologie chrétienne, il est établi que l'avènement de Jésus, tel qu'il est annoncé par les Écritures, est parallèle à l'ouverture de « l'année de grâce du Seigneur » (*ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν*). Cette déclaration met en exergue la corrélation indissociable entre l'annonce du Salut et l'intervention concrète en faveur des victimes de l'histoire, soulignant ainsi l'engagement divin en faveur de la justice et de la miséricorde.⁷¹ Il y a lieu de se rendre compte que la relecture lucanienne noue les motifs du Jubilé et de la Pâque, signifiant que le ministère du Messie est une œuvre de libération globale qui réclame une réponse institutionnelle et communautaire.⁷²

En outre, il est ainsi essentiel de souligner la continuité entre le prophète d'Israël, le Messie, et l'Église, en mettant l'accent sur la persistance de la foi à travers les âges. L'interprétation de ce texte par Jésus s'inscrit dans une démarche rigoureuse, fondée sur une analyse canonique, une exégèse typologique et une approche christologique. Selon cette perspective, Jésus incarne la figure accomplie du Serviteur consolateur, tel qu'il est décrit dans les Écritures. Dans ce sens, l'Esprit Saint qui oint le Christ selon Lc 4 est identique à celui qui est répandu sur la communauté des disciples dans Ac 2. L'Église, en sa qualité de Corps du Christ animé par l'Esprit Saint, se voit contrainte de poursuivre la mission de son Seigneur, et ce, en se conformant à la même feuille de route prophétique.⁷³ Il est vrai, l'Église ne se substitue pas à l'action du Christ mais participe à sa mission messianique et prolonge dans l'histoire l'Onction qu'elle a reçue pour relever les communautés en difficulté.

Ainsi, une relecture d'Es 61 en Lc 4 permet de fonder l'identité et la nature de la mission prophétique de l'Église. L'exégèse biblique conduit à des implications pastorales exigeantes. La responsabilité de l'Église devient en fait, l'actualisation continue du ministère de Jésus au bénéfice des communautés souffrantes. Es 61, réinterprétée par le Christ en Lc 4, 18-19 offre ainsi une la pensée d'une pastorale de restauration globale qui peut se lire à quatre dimensions pour cette lecture.

Primo, la notion de ministère conduit par l'Esprit du Seigneur et une proclamation intégrale implique que la responsabilité pastorale de l'Église ne repose pas sur des stratégies humaines ou managériales, mais sur le discernement et la puissance du Saint-Esprit. La proclamation de l'Évangile ne saurait donc pas se concevoir comme une entité dissociable de

⁷⁰ L. Sickenberger, « Les pauvres de Yahvé dans l'Ancien Testament » *Revue biblique* 44 (1935) : 340 ss

⁷¹ C. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (Paris : Éditions du Seuil, 1958), 192.

⁷² J. Monshouer, "The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth," *Biblica* 72 (1991): 91.

⁷³ Sur la continuité herméneutique et pneumatologique entre Luc et les Actes des Apôtres (*l'Apostolat comme prolongement du ministère du Christ par l'Esprit*), voir N. A. DAHL, « The Story of Abraham in Luke-Acts » in L. E. KECK et J. L. MARTYN (éd.), *Studies in Luke-Acts* (Nashville : Abingdon Press, 1966), 139-158.

l'action de secours. Déjà, l'Annonce de l'Évangile, dans une communauté pleine d'antivaieurs, doit être la disposition d'une parole efficace qui libère, restaure et guérit.

Secundo, l'attention prioritaire doit être portée aux populations défavorisées et aux individus marginalisés. L'approche théologique qui met l'accent sur les pauvres « עניים » (pauvres) implique que l'Église se concentre sur la défense des intérêts des personnes vulnérables, marginalisées ou en situation de précarité, comme priorité dans ses actions et dans l'organisation de ses structures. Cette obligation ne relève pas uniquement d'une morale individuelle, mais constitue un impératif de fidélité à l'Onction reçue de Dieu.

Tertio, la mise en relation d'Es 61 avec le Jubilé commande à l'Église de s'attaquer aux captivités de toutes natures.⁷⁴ Celles-ci peuvent être définies comme des addictions, des injustices économiques, des traumatismes sociaux ou des oppressions politiques. La pastorale, dans son essence, se positionne en tant qu'acteur de revendication et d'affranchissement face aux pratiques qui portent atteinte à la dignité humaine.

Quartio, pour la pastorale de l'Église, la guérison des cœurs brisés et l'accompagnement des personnes en deuil revêtent une importance particulière. Cette démarche, qui s'inscrit dans un contexte d'échange, symbolique et métaphorique, entre « la cendre contre une parure » et « le deuil contre l'huile de joie » (Es 61, 3), constitue un élément central de la pastorale de la consolation et de la santé mentale. Dans des contextes de violence ou de deuil, l'Église est appelée à devenir une communauté thérapeutique, un espace de résilience et de réhabilitation des mémoires⁷⁵.

En somme, la logique théologique qui établit le lien entre le Prophète, le Messie et l'Église repose sur une herméneutique de la participation et de la continuité dans la mission accordée par Dieu. L'Église doit s'approprier la mission évoquée en Es 61, 1-3, car elle constitue l'instrument historique par lequel le Christ ressuscité perpétue son action bienveillante. Ainsi, l'interprétation du texte atteint sa pleine réalisation lorsqu'elle se transforme en une éthique ecclésiale, une pastorale de restauration qui se manifeste par la reconstruction concrète des individus et des collectivités éprouvés par les tribulations de l'existence.

Conclusion

Cette étude s'est attachée à mettre en lumière la portée théologique et éthique de la mission prophétique telle qu'elle est décrite en Es 61, 1-3. Elle s'est appuyée sur une analyse des concepts clés décrivant la mission prophétique mentionnée dans ce texte afin de révéler les principes fondamentaux d'une pastorale de restauration. Le texte d'Es 61, 1-3 appartenant au Trito-Ésaïe, qui a émergé dans le contexte de la crise postexilique, marquée par la désagrégation du tissu social, la précarité institutionnelle et le désespoir spirituel, met en scène un héraut investi de l'Esprit de YHWH. Une analyse approfondie de son champ lexical met en évidence que ce mandat ne peut pas être réduit à une spéculation désincarnée. Il s'agit d'un programme d'action concret et multidimensionnel, dont l'objectif est d'annoncer la bonne nouvelle aux humbles, de panser les cœurs brisés, de proclamer la libération des captifs et d'échanger la cendre du deuil contre le turban de la joie.

Dans son discours de Nazareth, notamment en Luc 4, 18-19, Jésus a réinvesti de manière consciente ce texte. Il en fait une relecture programmatique ultime et insiste sur l'attention portée aux opprimés au rang de norme suprême du ministère messianique. Cette dynamique de participation fait du mandat d'Es 61 le cœur battant de l'ecclésiologie. Dans le contexte des traumatismes collectifs, des inégalités structurelles et de la vulnérabilité des communautés contemporaines, l'Église ne peut pas se limiter à une présence passive ou à une charité d'entretien ; elle est tenue de remplir une mission intégrale qui inclut la proclamation de

⁷⁴ Monshouwer, «The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth», 91.

⁷⁵ C. Tresmontant, *La doctrine morale des prophètes d'Israël* (Paris : Éditions du Seuil, 1958), 192 ; voir également D. Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, 2e éd. (Genève : Labor et Fides, 1995), 518.

la bonne nouvelle, indissociable d'un plaidoyer prophétique pour la justice, d'un accompagnement thérapeutique des mémoires blessées et d'une action sociale de libération.

Cette lecture exégétique et pastorale ouvre ainsi d'importantes perspectives pour les recherches dans le domaine théologique ou de l'action ecclésiale contemporaine. Dans un premier temps, cette réflexion suscite le besoin d'élaborer une ecclésiologie du trauma. Cette dernière doit être capable de structurer des parcours d'accompagnement pastoral et liturgique. Ces parcours visent la guérison des populations victimes de violences de masse ou de deuils collectifs. Dans un second temps, cette recherche invite l'Église à intégrer le modèle jubilaire de l'année de grâce dans sa théologie publique. Cette démarche doit viser à fournir un discours prophétique pour contrer les mécanismes d'exploitation socio-économique et d'injustice institutionnelle. Enfin, la redécouverte de l'Onction en tant que qualification au service de Dieu invite la communauté ecclésiale à repenser la formation de ses ministres. Cette redécouverte établit l'exercice du ministère non sur un pouvoir clérical, mais sur une praxis d'émancipation, de réconciliation et de restauration communautaire.

Bibliographie

- Abalodo, S. B. *Structure et théologie dans le Trito-Esaïe : Une contribution à l'unité du livre*. Roma : Gregorian & Biblical Press, 2014.
- Abbaye de Maredsous. *Concordance de la Bible de Jérusalem : réalisée à partir de la banque de données bibliques de l'abbaye de Maredsous*. Paris : Cerf ; Turnhout : Brepols, 1982.
- Albertz, R. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, Volume 2: From the Exile to the Maccabees*. Louisville : Westminster John Knox, 1994.
- Augagneur, M.-F. *Vivre le deuil, de la désorganisation à une réorganisation*. Bruxelles/Lyon : Vie Ouvrière/Chronique Sociale, 1991.
- Bäckersten, O. *Isaiah's Political Message: An Appraisal of His Alleged Social Critique*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2008.
- Becking, B., et O. Lipschits, dir. *Judah and the Judeans in the Persian Period*. Winona Lake : Eisenbrauns, 2006.
- Blenkinsopp, J. *Isaiah 56–66: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York/London : Doubleday, 2003.
- Bonnard, P.-E. *Le Second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs : Isaïe 40–66*. Paris : J. Gabalda et Cie, 1972.
- Brueggemann, W. *Isaiah 40–66*. Louisville : Westminster John Knox Press, 1998.
- Cazelles, H. *Histoire politique d'Israël, des origines à Alexandre le Grand*. Paris : Desclée, 1982.
- Caussain, B., et C. Saliceti. *Dictionnaire du questionnement philosophique : Les mots justes*. Paris : Entrelacs, 2013.
- Ennery, M. *Dictionnaire hébreu-français*. Paris : Colbo, 1981.
- Edelman, D. V. *The Origins of the "Second" Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*. London : Equinox, 2011.
- Finkelstein, I., et N. A. Silberman. *La Bible dévoilée : Les nouvelles révélations de l'archéologie*. Paris : Bayard, 2002.
- Friesen, I. D. « Isaiah ». Dans *Believers Church Bible Commentary*, sous la direction de D. B. Miller et L. Johns. Scottsdale, PA : Herald Press, 2009.
- Gilliéron, B. *Dictionnaire biblique*. Paris : Éditions du Moulin, 1985.
- Goldingay, J. *Isaiah 56–66. A Critical and Exegetical Commentary*. London : Bloomsbury, T&T Clark, 2014.
- Halvorson-Taylor, M. A. *Enduring Exile: The Metaphorization of Exile in the Hebrew Bible*. Leiden : Brill, 2010.
- Jacob, E. « L'homme : Ancien Testament ». Dans *Vocabulaire biblique*, sous la direction de J.-J. von Allmen, 182. Neuchâtel-Paris : Delachaux & Niestlé, 1954.
- Kitchen, K. A. *Traces d'un monde : Bible et archéologie*. Paris : Presses universitaires de France, 1980.
- Knauf, E. A. « Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature ». Dans *Judah and the Judeans in the Persian Period*, sous la direction d'O. Lipschits et M. Oeming. Winona Lake : Eisenbrauns, 2006.
- Lipschits, O. « Achaemenid Imperial Policy, Settlement Processes in Palestine, and the Status of Jerusalem in the Middle of the Fifth Century BCE ». Dans *Judah and the Judeans in the Persian Period*, sous la direction d'O. Lipschits et M. Oeming. Winona Lake : Eisenbrauns, 2006.
- Lipschits, O. « Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E. ». Dans *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, sous la direction d'O. Lipschits et J. Blenkinsopp, 323–376. Winona Lake : Eisenbrauns, 2003.
- Mazzeinghi, L. *Histoire d'Israël : Des origines à la période romaine*. Bruxelles : Lumen Vitae, 2007.

- Marguerat, D. *L'Évangile selon saint Luc*. Genève : Labor et Fides, 2016.
- Marguerat, D. *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*. 2e éd. Genève : Labor et Fides, 1995.
- Martin, M. W. *The Dead Sea Scroll of Isaiah*. London : Westminster Chapel, 1954.
- Oswalt, J. N. *The Book of Isaiah, Chapters 40–66*. Cambridge : Eerdmans, 1998.
- Paul, S. M. *Isaiah 40–66: Translation and Commentary*. Cambridge : Eerdmans, 2012.
- Peels, H. G. L. *De wraak van God: De betekenis van de wortel NQM en de functie van de NQM-teksten in het kader van de oudtestamentische Godsopenbaring*. Zoetermeer : Uitgeverij Boekencentrum B.V., 1992.
- Pons, J. *L'oppression dans l'Ancien Testament*. Paris : Letouzey et Ané, 1981.
- Potin, J. *La Bible rendue à l'histoire*. Paris : Bayard, 2000.
- Poulsen, F. *The Black Hole in Isaiah: A Study of Exile as a Literary Theme*. Tübingen : Mohr Siebeck, 2019.
- Rainer, A. *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period, Volume 2: From the Exile to the Maccabees*. Philadelphia : Westminster John Knox, 1994.
- Rey-Debove, J., et A. Rey. *Le Petit Robert : Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*. Paris : Le Robert, 2014.
- Ristau, K. A. *Reconstructing Jerusalem: Persian-Period Prophetic Perspectives*. Winona Lake : Eisenbrauns, 2016.
- Smith, G. *The New American Commentary: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture: Isaiah 40–66. Vol. 15B*. Nashville : Publishing Group, 2009.
- Tshibantu, Mbaya Tshiakany. *Jubilé pour l'Afrique appauvrie, endettée et déshumanisée : Des traditions jubilaires orientales aux jalons d'une théologie politique*. Kinshasa : EDUPC, 2008.
- Tresmontant, C. *La doctrine morale des prophètes d'Israël*. Paris : Éditions du Seuil, 1958.
- Vermeulen, J. *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique : Isaïe I–XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël. T. 2*. Paris : Gabalda, 1977–1978.
- Wolf, H. W. *Anthropologie de l'Ancien Testament*. Genève : Labor et Fides, 1974.
- Articles et contributions dans des ouvrages collectifs**
- Becking, B. « We All Returned as One!: Critical Notes on the Myth of Mass Return ». *Dans Judah and the Judeans in the Persian Period, sous la direction d'O. Lipschits et M. Oeming*, 3–18. Winona Lake : Eisenbrauns, 2006.
- Biber, C. « Liberté ». *Dans Vocabulaire biblique, sous la direction de J.-J. von Allmen*, 155. Neuchâtel–Paris : Delachaux & Niestlé, 1954.
- Bosma, Carl J. « The Challenges of Reading the “Gospel” of Isaiah for Preaching ». *Calvin Theological Journal* 39, no 1 (2004) : 17.
- Causse, A. « Du groupe ethnique à la communauté religieuse : Le problème sociologique du judaïsme ». *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 14, nos 4–5 (juillet–octobre 1934) : 317.
- Cox, R. P. « The Realization of Isaiah 61 in Africa ». *Conspectus* 28 (septembre 2019) : 125.
- Dahl, N. A. « The Story of Abraham in Luke-Acts ». *Dans Studies in Luke-Acts, sous la direction de L. E. Keck et J. L. Martyn*, 139–158. Nashville : Abingdon Press, 1966.
- Everson, A. J. « Isaiah 61:1–6: To Give Them a Garland Instead of Ashes: Exposition .» *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 32, no 1, 1978 : 69–73.
- Gignilliat, M. « Theological Exegesis as Exegetical Display: A Case of Isaiah's Figurative Potential ». *International Journal of Systematic Theology* 12, no 2, 2010 : 198–199.
- Gregory, B. C. « The Postexilic Exile in Third Isaiah: Isaiah 61:1–3 in Light of Second Temple Hermeneutics .» *Journal of Biblical Literature* 126, no 3, 2007 : 485–488.
- Monshouwer, J. « The Reading of the Prophet in the Synagogue at Nazareth .» *Biblica* 72, 1991 : 91.
- Rata, C. G. « Offering Divine Grace: An Exegesis of Isaiah 61:1–9 .» *Scripture and Interpretation* 2, no 1, 2007 : 41.

- Römer, Th. « La mort et les morts dans le Proche-Orient ancien et dans la Bible hébraïque ». *Études théologiques et religieuses* 80, no 3 (2005) : 354.
- Sickenberger, L. « Les pauvres de Yahvé dans l’Ancien Testament ». *Revue biblique* 44 (1935) : 340 .
- Steck, O. H. « Der Rachetag in Jesaja 61,2: Ein Kapitel redaktionsgeschichtlicher Kleinarbeit ». *Vetus Testamentum* 36 (1986) : 323–338.