

ANDRÉ LEMAIRE

LES GROUPES PROPHÉTIQUES DANS L'ANCIEN ISRAËL

Le terme "Inde" (*Hoddū*) n'apparaît dans la Bible hébraïque que dans le livre d'Esther (1,1; 8,9), probablement rédigé à l'époque hellénistique mais se situant dans le cadre historique de l'Empire perse décrit comme s'étendant "de l'Inde à l'Ethiopie (*mēhoddu we^e ad-kūš*). Dans un colloque sur "l'ancien Proche-Orient et les Indes — parallélismes interculturels et religieux", on aurait pu étudier l'influence éventuelle du zoroastrisme sur la croyance en la résurrection des morts dans l'ancien Israël¹ ou l'influence du bouddhisme sur la doctrine et la pratique esséniennes vers le tournant de l'ère chrétienne. En effet, ces deux problèmes sont les lieux classiques des rapprochements de la culture de l'ancien Israël et des civilisations iranienne et indienne: l'influence iranienne ou bouddhiste sur les Esséniens a été beaucoup discutée aussitôt après la découverte des manuscrits de Qumrân.² Ces recherches ont mis en évidence les liens vraisemblables entre le dualisme et l'angélogologie iraniennes, d'une part, et esséniennes, d'autre part. Cependant on situe souvent aujourd'hui cette influence plutôt au niveau du judaïsme post-exilique en général qu'au niveau spécifique de l'essénisme,³ tandis qu'on reste réservé sur des emprunts bouddhiques ou indiens, même s'ils restent possibles.⁴

Tenant compte du résultat de ces recherches, nous voudrions élargir quelque peu le débat aux mouvements prophétiques dans l'ancien Israël.⁵ Nous voudrions donc

¹ Cf. récemment B. Lang, "Life after Death in the Prophetic Promise", dans J.A. Emerton éd., *Congress Volume Jerusalem 1986*, SVT 40, Leiden 1988, pp. 144-156; cf. déjà M. Smith, "II Isaiah and the Persians", *JAOS* 83, 1963, pp. 415-421; H. Vorländer, "Der Monotheismus Israels als Antwort auf die Krise des Exils", dans B. Lang éd., *Der einzige Gott*, Munich 1981, pp. 84-113; M. Boyce, *A History of Zoroastrianism* 2, Leiden 1982, pp. 43-47, 62-66, 188-195; B. Lang, "Street Theater, Raising the Dead, and the Zoroastrian Connection in Ezekiel's Prophecy", dans J. Lust éd., *Ezekiel and His Book*, Leuven 1986, pp. 297-316.

² Cf. A. Dupont-Sommer, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, Paris 1953, pp. 157-172; G. Widengren, "Quelques apports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes", dans SVT 4, Leiden 1957, pp. 197-241; S. Wagner *Die Essener in der Wissenschaftlichen Diskussion*, BZAW 79, Berlin, pp. 133-176, 224-228; D. Winston, "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha and Qumran. A Review of the Evidence", *History of Religions* 5, 1966, pp. 183-216; I. Levy, *Recherches esséniennes et pithagoriciennes*, Paris/Genève 1965, pp. 31-35; S. Shaked, "Qumran and Iran: further Considerations", *IOS* 2, 1972, p. 433-446.

³ Cf., par exemple, G. Vermes, F. Millar, M. Black, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus-Christ (175 B.C.—A.D. 135)* by E. Schürer, II, Edinburgh 1979, p. 589.

⁴ Cf. A. Dupont-Sommer, *Essénisme et Bouddhisme*, AIBL, Paris 1980, 19 p.

⁵ Cf., par exemple, M. J. Buss, "Selfhood and Biblical Eschatology", *ZAW* 100 *Supplement*, 1988, pp. 214-222, spéc. p. 219: "In important ways Israelite prophets resemble these Indian traditions. They

présenter ici succinctement quelques aspects importants et parfois méconnus de ces mouvements en étant particulièrement attentif au lien entre les grandes personnalités religieuses connues nommément, et souvent étudiées, et les groupes prophétiques généralement anonymes: après avoir resitué rapidement le prophétisme israélite au sein du monde proche-oriental, nous évoquerons le rôle joué par les groupes prophétiques aux différentes étapes de l'histoire de l'ancien Israël.

I. Le prophétisme dans le Proche-Orient

Depuis plus d'un siècle, la découverte et l'étude des textes du Proche-Orient ancien ont révélé chez plusieurs peuples de cette région l'existence de "prophètes" et du phénomène religieux de la prophétie, avec des aspects assez divers suivant les pays.⁶

Nous ne nous attarderons pas ici sur le problème du prophétisme en Égypte⁷: le grec y a traduit *prophètēs* le titre sacerdotal *hm ntr*, "serviteur du dieu", bien connu en particulier avec le titre de "premier prophète d'Amon", car celui qui portait ce titre jouait vraisemblablement un rôle de médiateur dans la transmission des oracles et dans l'interprétation de la science divine. Le rôle des oracles était d'ailleurs important en Égypte, aussi bien dans la vie domestique⁸ que dans la vie politique⁹. Suivant J. Leclant¹⁰, "l'oracle consulté pour les affaires, tant publiques que privées, devient une forme de gouvernement" spécialement, semble-t-il, à partir du Nouvel Empire. Aux nombreux oracles cités, en particulier dans les inscriptions royales, on rattache généralement plusieurs textes de la littérature égyptienne, qualifiés de prophétiques: ainsi le conte prophétique de Neferti¹¹ et la Chronique démotique¹². Cependant ces derniers textes semblent surtout des écrits de propagande politique rapportant des prophéties *post eventum*. D'une manière générale, le prophétisme égyptien paraît lié aux grands

react sharply against social oppression..."

⁶ Cf. R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, pp. 89-134; L. Stachowiak, "Die Prophetie als religiöses Phänomen des Alten Orients", dans J. Reindl & G. Hentschel éd., *Dein Wort Beachten, Alttestamentliche Aufsätze*, Leipzig 1981, pp. 58-75; H. Ringgren, "Prophecy in the Ancient Near East", dans R. Coggins et alii éd., *Israel's Prophetic Tradition, Essays in Honour of P. R. Ackroyd*, Cambridge 1982, pp. 1-11; cf. aussi, pour un choix récent de texte prophétiques: M. Dietrich et alii, *Deutungen der Zukunft in Briefen*, dans O. Kaiser éd., *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments (TUAT) II,1*, Gütersloh 1986.

⁷ Cf., par exemple, L. Ramlot, "Le Prophétisme", *Supplément au Dictionnaire de la Bible (SDB)* VIII, Paris 1972, col. 813-868; R. Schlichting, "Prophetie", *Lexikon der Ägyptologie (LÄ)* IV,8, Wiesbaden 1982, col. 1122-1125.

⁸ Cf., par exemple, les petits textes magiques du X-VIII^e s. av. J.-C. appelées "décrets oraculaires": cf. I. E. S. Edwards, *Hieratic Papyri in the British Museum, Fourth Series, Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, 2 vol., Londres 1960.

⁹ Cf. J. Leclant, "Éléments pour une étude de la divination dans l'Égypte pharaonique", dans A. Caquot & M. Leibovici éd., *La divination*, Paris 1968, pp. 1-23.

¹⁰ *Ibidem*, p. 9.

¹¹ Cf. ANET, pp. 444-446. Cependant ce texte pourrait plutôt se rattacher à la littérature de sagesse: cf. N. Shupak, "Egyptian 'Prophecy' and Biblical Prophecy", *Shaton* 11, 1990, pp. 1-40; *id.*, "Egyptian 'Prophetic' Writings and Biblical Wisdom Literature", *BN* 54, 1990, pp. 81-102.

¹² Cf. W. Spiegelberg, *Die sogenannte demotische Chronik*, Leipzig 1914; F. Daumas, "Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens", dans *Mémorial A. Gelin*, Le Puy 1961, pp. 203-221, spéc. pp. 207-212.

sanctuaires; il est pratiquement rationalisé et fonctionnarisé, lié à l'activité des prêtres-scribes, avec une relative absence de phénomènes extatiques.

La situation est assez différente en Mésopotamie. Si l'on met à part quelques textes accadiens tels que la prophétie de Marduk ou celle de Shulgi¹³ qui sont, en fait, des *vaticinia ex eventu*, le phénomène prophétique semble surtout attesté dans deux milieux différents: Mari sur le Moyen-Euphrate vers le XIX-XVIII^e s. av. J.-C. et l'Assyrie au VII^e s. av. J.-C.

Le phénomène prophétique et les oracles écrits de Mari ont fait l'objet de nombreuses études¹⁴; les textes prophétiques mariotes viennent d'être réédités, avec plusieurs inédits, dans une synthèse remarquable de J. M. Durand¹⁵ le terme vieux babylonien *nabûm*, correspondant probable du *nabî'* hébreu, y apparaît comme une "réalité 'amorrite', donc 'occidentale'" (p. 378). De façon plus précise, "si on laisse ... de côté une certain personnel des temples, constitué des *assinnum* et de la *qamma-tum*, on constate l'existence d'au moins deux "spécialistes" du discours prophétique, avec leur contrepartie féminine¹⁶: le *muhhûm* avec la *muhhûtum* et l'*âpilum* avec l'*âpiltum*" (p. 386). Le prophétisme du *muhhûm*, nom dérivé du verbe *mahûm*, "être fou", est un prophétisme subi et "la transe du *muhhûm* est bien assimilée à un moment de folie" (p. 387); le prophétisme de l'*âpilum* peut être provoqué, éventuellement par une absorption de liquide¹⁷. Tandis que le *muhhûm* transmet essentiellement un message oral, généralement bref, repris par les autorités devant qui il est proclamé, l'*âpilum* semble se soucier de faire transmettre son message par écrit, de dicter son message à un scribe compétent, message débutant généralement par l'exorde: "Ainsi parle Shamash (ou une autre divinité)...". Cette soigneuse mise par écrit, avec peut-être la formation de premiers recueils d'oracles¹⁸ et le fait que certains textes se présentent comme des documents scolaires¹⁹, semble montrer comment l'activité de l'*âpilum* se

¹³ Cf. ANET, pp. 606-607; R. Borger, "Gott Marduk und Gott-König Šulgi als Propheten", *BO* 28, 1971, pp. 3-24; A. K. Grayson & W. G. Lambert, "Akkadian Prophecies", *JCS* 18, 1974, pp. 7-30.

¹⁴ Cf. surtout F. Ellermeier, *Prophetie in Mari und Israel*, Göttingen 1968, ²1977; E. Noort, *Untersuchungen zum Gottesbescheid in Mari, Die 'Mariprophetie' in der alttestamentlichen Forschung*, AOAT 202, Neukirchen 1977; A. Malamat, "A Mari Prophecy and Nathan's Dynastic Oracle", dans J. A. Emerton éd., *Prophecy, Essays presented to G. Fohrer*, BZAW 150, Berlin 1980, pp. 68-82; A. Schmitt, *Prophetischer Gottesbescheid in Mari und Israel, Eine Strukturuntersuchung*, BWANT 114, Stuttgart 1982; B. Lafont, "Le roi de Mari et les prophètes du dieu Adad", *RA* 78, 1984, pp. 7-18; A. Lemaire, "Mari, la Bible et le monde nord-ouest sémitique", *MARI* 4, 1985, pp. 549-558, spéc. pp. 553-554; A. Malamat, "A Forerunner of Biblical Prophecy: the Mari Documents", dans P. D. Miller *et alii* éd., *Ancient Israelite Religion, Essays in Honor of F. M. Cross*, Philadelphia 1987, pp. 33-52; *id.*, *Mari and the Early Israelite Experience*, The Schweich Lectures 1984, Oxford 1989, pp. 79-86; *id.*, "The Secret Council and Prophetic Involvement in Mari and Israel", dans R. Liwak & S. Wagner éd., *Prophetie und geschichtliche Wirklichkeit im alten Israel, Festschrift für S. Herrmann*, Stuttgart 1991, pp. 231-236.

¹⁵ J. M. Durand, *Archives épistolaires de Mari II*, ARM XXVI, Paris 1988, spéc. pp. 375-452: "Les textes prophétiques".

¹⁶ Cf. B. F. Batto, *Studies on Women at Mari*, Baltimore 1974, spéc. pp. 118-127.

¹⁷ Cf. aussi J. M. Durand, "In vino veritas", *RA* 76, 1982, pp. 43-50.

¹⁸ Cf. déjà la "lettre aux deux oracles": B. Lafont, *RA* 78, 1984, p. 14; cf. aussi peut-être n° 192 = M 9714 (J. M. Durand, *op. cit.*, pp. 413-414), n° 149 = A 4260 (*ibidem*, pp. 417-419).

¹⁹ *Ibidem*, pp. 415-417: n° 193 = A 2666.

situé probablement dans le contexte d'une tradition écrite des oracles prophétiques, peut-être même d'une ébauche de tradition littéraire prophétique.²⁰

Les textes prophétiques néo-assyriens sont plus récents d'environ un millénaire et datent des règnes d'Assarhaddon (680-669) et d'Assurbanipal (669-630) Ils ont été plusieurs fois étudiés récemment,²¹ en particulier par M. Weippert²², et comportent dix ou onze tablettes provenant de Ninive. Ces tablettes pouvaient contenir un ou plusieurs oracles, surtout de la déesse Ishtar d'Arbèles; les tablettes contenant plusieurs oracles semblent attester la formation de collections d'oracles prophétiques.²³ D'une manière générale, ces textes contiennent les oracles de quinze prophètes, dix femmes et cinq hommes dont la profession pouvait, ou non, se rapporter directement à la mantique. On a ainsi deux oblates de temple (*šēlūtū*), une extatique (*mahhūtu*), un et une "porte-parole" (*raggīmu* et *raggintu*).²⁴

Bien que ces prophéties proviennent du centre de l'empire assyrien, elles semblent se rattacher à une tradition culturelle du monde ouest-sémitique, vraisemblablement araméenne,²⁵ ce qui n'est pas étonnant lorsqu'on sait l'importance de l'influence araméenne sur cet empire qui, au moins à partir du VIII^e s. av. J.-C., fut, en fait, un empire assyro-araméen.²⁶

Au cœur même du monde ouest-sémitique, en Phénicie, dès la fin du II^e millénaire, un texte égyptien bien connu, le récit du voyage de Wenamon, atteste l'existence de phénomènes prophétiques à la cour du roi de Byblos, Zakarbaal, dans la première moitié du XI^e s. av. J.-C. Bien qu'il y ait discussion sur la fonction exacte de celui qui tomba en transe au moment du sacrifice,²⁷ il est clair que celui-ci a été saisi par le dieu Amon et, étant entré en extase, a transmis un oracle.²⁸

Vers la première moitié du VIII^e s. av. J.-C., l'inscription, malheureusement fragmentaire, de la citadelle d'Amman,²⁹ représente probablement le texte d'un oracle

²⁰ Cf. M. Weinfeld, "Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature", *VT* 27, 1977, pp. 178-195; I. Nakata, "Two Remarks on the So-called Prophetic Mari Texts from Mari", *Acta Sumerologica* 4, 1982, pp. 143-148, spéc. p. 145.

²¹ Cf. *ANET* pp. 605-607.

²² M. Weippert, "Assyrische Prophetien der Zeit Asarhaddons und Assurbanipals", dans F. M. Fales éd., *Assyrian Royal Inscriptions, New Horizons*, OAC XVII, Rome 1981, pp. 71-115; *id.*, "Die Bildsprache der neuassyrischen Prophetie", dans H. und M. Weippert, K. Seybold, *Beiträge zur prophetischen Bildsprache in Israel und Assyrien*, OBO 64, Freiburg 1985, pp. 54-93; *id.*, "Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients", dans G. Mauer & U. Magen éd., *Ad bene et fideliter seminandum, Festgabe für K. Deller*, AOAT 220, Neukirchen 1988, pp. 287-320.

²³ Cf. A. R. Millard, "La prophétie et l'écriture, Israël, Aram, Assyrie", *RHR* 202, 1985, pp. 125-144, spéc. pp. 138-139.

²⁴ Cf. M. Weippert, dans *Festgabe K. Deller*, 1988, pp. 303-304.

²⁵ Cf., par exemple, J. Pečírková, "Divination and Politics in the Late Assyrian Empire", *Archiv Orientalni* 53, 1985, pp. 155-168, spéc. p. 156.

²⁶ Cf. P. Garelli, "Importance et rôle des Araméens dans l'administration de l'empire assyrien", dans *Mesopotamien und seine Nachbarn*, XXV. *R.A.I.*, Berlin 1978, pp. 437-447; H. Tadmor, "The Aramization of Assyria: Aspects of Western Impacts", *ibidem*, pp. 449-470; A. Lemaire & J. M. Durand, *Les inscriptions araméennes de Sfiré et l'Assyrie de Shamshi-ilu*, HEO 20, Genève/Paris 1984, spéc. p. 90.

²⁷ Cf., par exemple, A. Cody, "The Phoenician Ecstatic in Wenamūn, A Professional Oracular Medium", *JEA* 65, 1979, pp. 99-106; M. Weippert, dans *Festgabe K. Deller*, 1988, pp. 299-300.

²⁸ Cf. *ANET*, p. 26.

de Milkom adressé au roi ammonite afin qu'il entreprenne des constructions et assure ainsi son salut et la prospérité de son royaume.³⁰

Un peu plus tôt, vers la fin du IX^e s. (c. 810),³¹ la stèle de Mésha, roi de Moab,³² mentionne deux oracles guerriers de Kamosh, le dieu national moabite: "Et Kamosh me dit: 'Va, prends Néboh contre Israël'" (ligne 14), "Et Kamosh me dit: 'Descends, combats contre Hôronên'" (ligne 32). Malheureusement nous n'avons aucune indication sur la manière dont ces oracles guerriers ont été transmis à Mésha, ni sur les personnes qui les lui ont transmis.

La présence d'oracles divins dans un contexte guerrier se retrouve dans l'inscription araméenne de Zakkur, roi de Hamat et Lu'ash, au tout début du VIII^e s. av. J.-C.³³ Da façon caractéristique, le premier oracle est adressé au roi: "Et Baalshamayin m'a dit: 'Ne crains pas, car c'est moi qui t'ai fait roi (et je me) dresserai auprès de toi et je te délivrerai...'" (lignes 12-14). Cependant, ici, l'inscription précise quelque peu les circonstances de cet oracle: il répondait à une prière adressée par le roi à Baalshamayin (ligne 11) et il a été transmis par l'intermédiaire de "voyants" (*hzy*) et de "messagers" (*'ddn*). On notera qu'il s'agit apparemment ici de deux groupes différents et on est tenté de rapprocher *'dd*, "messager, porte-parole", de *raggimu* des textes néo-assyriens (*supra*). On soulignera aussi que le texte araméen emploie le pluriel pour chacun de ces termes, ce qui laisse entendre qu'il s'agit d'une catégorie ou d'un groupe composé de plusieurs personnes.³⁴ Enfin, on remarque que, comme pour la stèle de Mésha, le roi a fait graver dans la pierre les oracles qui lui ont été adressés et qui ont été réalisés, manifestant ainsi sa volonté de transmettre le contenu de ces oracles à la postérité.³⁵

La mention de "voyants" (*hzy*) dans la stèle de Zakkur nous conduit à l'inscription araméenne sur plâtre de Deir 'Alla, dans la moyenne vallée du Jourdain (Jordanie), à dater de la première moitié du VIII^e s. av. J.-C. Cette fois-ci, il ne s'agit pas d'une inscription royale gravée dans la pierre mais de la copie, à l'encre, sur la surface chaulée d'un mur, d'un texte littéraire dont le titre a été écrit à l'encre rouge: *spr (b)l'm br b'r š hzh 'lhn*, "Texte/livre de (B)alaam fils de Beor l'homme qui voyait les dieux".³⁶ La rédaction primitive de ce texte littéraire est, bien sûr, plus ancienne

²⁹ Cf. W. E. Aufrecht, *A Corpus of Ammonite Inscriptions*, Lewiston 1989, pp. 154-163, n° 59.

³⁰ Cf., par exemple, V. Sasson, "The 'Amman Citadel Inscription as an Oracle Promising Divine Protection: Philological and Literary Comments", *PEQ* 111, 1979, pp. 117-125; W. H. Shea, "The Amman Citadel Inscription Again", *PEQ* 113, 1981, pp. 105-110.

³¹ Sur cette datation, cf. A. Lemaire, "Notes d'épigraphie nord-ouest sémitique", *Syria* 64, 1987, pp. 205-216, spéc. pp. 210-214.

³² Cf. ANET, pp. 320-321; KAI n° 180; J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions I, Hebrew and Moabite Inscriptions*, Oxford 1971, pp. 71-83; H. P. Müller, *TUAT I,6*, 1985, pp. 646-650.

³³ KAI n° 202; J. C. L. Gibson, *Textbook...II*, 1975, pp. 6-17; W. C. Delsman, *TUAT I,6*, 1985, pp. 626-628.

³⁴ Cf. J. C. Greenfield, "Aspects of Aramean Religion", dans P. D. Miller et alii éd., *Ancient Israelite Religion, Essays in Honor of F. M. Cross*, Philadelphia 1987, pp. 67-78, spéc. p. 73.

³⁵ La mise par écrit de ces oracles pouvait aussi avoir pour but de les rendre plus efficaces: cf. G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Prophetie 1949-1965*, BZAW 99, Berlin 1967, p. 263.

que sa copie sur le mur chaulé de Deir 'Alla, mais nous ne pouvons préciser de combien, le terminus *a quo* étant marqué par l'existence d'un personnage célèbre "Balaam fils de Beor", vraisemblablement vers la fin du III^e millénaire av. J.-C.³⁷ Le contenu de l'inscription, et donc du "Livre de Balaam..." reste très difficile à préciser³⁸: le début raconte une apparition divine avec un oracle transmis de nuit que Balaam retransmet ensuite à son peuple. Apparemment il s'agit d'un oracle de malheur. Cependant, même si ce contenu reste très fragmentaire et très incertain, il s'agit là, semble-t-il, du premier témoignage indirect clair d'un *livre (spr)* d'un prophète/voyant, de l'existence d'une tradition littéraire prophétique indépendante et transmise comme telle.³⁹ Bien plus, cette tradition littéraire proto-araméenne a influencé la tradition biblique qui présente Balaam comme un prophète étranger, araméen, prononçant des oracles importants concernant l'avenir d'Israël (Nombres 22-24).⁴⁰

II. Les traditions bibliques prophétiques les plus anciennes (XI-IX^e s. av. J.-C.)

Dans certaines traditions du Pentateuque (Exode 4,12.15.16), Moïse est qualifié implicitement de prophète tandis que Myriam, soeur d'Aharon, est appelée "prophétesse" (Ex 15,20). En Nombres 12,6-8, Moïse est même considéré comme supérieur à un "prophète" car Dieu lui parle "bouche à bouche" et non simplement en vision (*mar 'āh*) ou en songe (*ḥ'ālōm*). Cette phrase, vraisemblablement de tradition élohiste, révèle le mode habituel de la manifestation divine en "vision" et en "songe", et l'appellation "prophète" pour désigner le rôle de Moïse semble remonter, au moins, au VIII^e s. puisqu'elle est attestée en Osée 12,14, qui représente vraisemblablement une tradition du Nord (Israël). En Juges 4,4, Débora, une Ephraïmite, est, elle aussi, qualifiée de "prophétesse". On remarque que ces traditions anciennes, remontant apparemment au début de l'époque royale, semblent représentatives des traditions du Nord (Ephraïm/Israël). Elles sont reprises dans la tradition deutéronomique, mise par écrit de la fin du VIII^e au début du VI^e s. à Jérusalem; Moïse y est présenté comme le prophète par excellence (Deutéronome 18,15-18; 34,10; cf. Juges 6,8-10).

C'est probablement avec les récits les plus anciens concernant le personnage de Samuel, dont la première rédaction semble à rattacher à Abyatar, prêtre compagnon de David et descendant du sacerdoce de Silo,⁴¹ que nous commençons à avoir des

³⁶ Pour la lecture de ce titre, cf. A. Caquot & A. Lemaire, "Les textes araméens de Deir 'Alla", *Syria* 54, 1977, pp. 189-208, spéc. p. 194; A. Lemaire, "Les inscriptions de Deir 'Alla et la littérature araméenne antique", *CRAI* 1985, pp. 270-285.

³⁷ Cf. A. Lemaire, "Bala'am/Bela' fils de Be'ôr", *ZAW* 102, 1990, pp. 180-187.

³⁸ Cf. les divers essais récents dans J. Hofijzer & G. Van der Kooij, *The Balaam Text from Deir 'Alla Reevaluated, Proceedings of the Symposium held at Leiden 21-24 August 1989*, Leiden 1991.

³⁹ La copie sur le mur de Deir 'Alla d'un extrait du livre du voyant Balaam est antérieure, d'au moins quelques années ou dizaines d'années, à la première édition du livre du prophète hébreu: Amos.

⁴⁰ Cf. A. Lemaire, "Aramaic Literature and Hebrew Literature — Contacts and Influences in the First Millennium B.C.E.", dans M. Bar-Asher éd., *Proceedings of the Ninth World Congress of Jewish Studies, Panel Sessions Hebrew and Aramaic*, Jerusalem 1988, pp. 9-24, spéc. pp. 14-15.

⁴¹ Cf. A. Lemaire, "Aux origines d'Israël: la montagne d'Ephraïm et le territoire de Manassé (XIII-XI^e

informations plus précises et plus fiables. Samuel nous est décrit comme un oblat du temple de Silo, un *nāzîr* sur la tête duquel ne passera pas le rasoir (1 Samuel 1,11). Il sert Yahwéh en présence d'Eli à Silo et couche dans le sanctuaire où se trouve l'arche de Dieu (1 Samuel 3,1-2). C'est là que Samuel a sa première vision" (*ḥāzōn*: 3,1; *mar'āh*: 3,15), en fait, une voix qu'il entend la nuit et lui transmet un oracle de malheur pour la famille d'Eli, son "patron" et son "initiateur" qui doit lui expliquer le sens de ce qui lui arrive (1 Samuel 3,10-14). Cette première "vision", identifiée grâce aux conseils d'Eli, établit Samuel comme un "prophète" (*nābî*'), peut-être un prophète itinérant même s'il avait sa maison à Rama (1 Samuel 8,16-17).

Un peu plus tard, sous le règne de David, c'est au prophète Natan que la parole de Yahwéh est adressée de nuit (2 Samuel 7,4). Le prophète Natan joue un rôle de conseiller critique de David, tantôt réprobateur (2 Samuel 12,1-14), tantôt approuvateur des actes du roi (2 Samuel 12,24-25), présent à ses côtés jusqu'à la fin de sa vie (1 Rois 1,11.45). Un autre prophète, Gad, est aussi parfois mentionné aux côtés de David (1 Samuel 22,5; 2 Samuel 24,11-19).

Ce rôle prophétique de conseiller royal critique se manifeste aussi aux débuts de l'histoire des deux royaumes, Israël et Juda; les livres des Rois rapportent plusieurs interventions prophétiques oraculaires éventuellement accompagnées d'actes symboliques, ainsi:

1) Le prophète Ahiyah de Silo⁴² qui annonce à Jéroboam qu'il va lui donner dix tribus et déchire son vêtement pour symboliser le déchirement, le schisme de la royauté unifiée (1 Rois 11,29-39). Plus tard, ce même prophète annonce à la femme de Jéroboam la mort de son fils (1 Rois 14,1-18).

2) L'homme de Dieu Shemayah donne l'ordre à Roboam de renoncer à employer la force militaire pour mater la révolte des Israélites à Sichem (1 Rois 12,23-24).

3) Le prophète Jéhu fils de Hanani annonce la destruction de la dynastie de Baasha (1 Rois 16,1-7).

III. Le prophétisme israélite au IX^e siècle av. J.-C.

Les livres des Rois deviennent plus précis et rapportent des récits plus détaillés sur les prophètes du IX^e siècle centrés autour de trois grands prophètes "israélites" (du Nord): Elie le Tishbite, Michée fils de Yimlah et Elisée fils de Shafat.

1) Le premier est bien connu par les récits de 1 Rois 17-19 qui nous le présentent comme un prophète capable d'affronter Achab, le roi d'Israël, et de s'opposer à lui; il était considéré comme le "perturbateur d'Israël" (1 Rois 18,17.18). Elie apparaît, à première vue, comme une grande figure isolée, le seul prophète de cette époque (cf. 1 Rois 19,10: "je suis resté, seul, et l'on cherche à m'enlever la vie"), cependant deux détails des récits le concernant révèlent qu'il s'agit d'une fausse impression:

— en 1 Rois 18,4 et 13, Obadyahu, le "maître du palais", c'est à dire pratiquement le

siccle av. J.-C.), dans E. M. Laperrousaz éd., *La protohistoire d'Israël*, Paris 1990, pp. 183-292, spéc. pp. 252-253.

⁴² Ce sanctuaire israélite semble avoir joué un rôle de premier plan aux origines de la confédération israélite: *ibidem*, pp. 261, 284-288.

premier ministre d'Achab, reconnaît qu'il a caché "cent des prophètes de Yahwéh, par groupes de cinquante, dans deux cavernes, et les a ravitaillés en pain et en eau", ce qui suppose que, même si Jézabel les a pourchassés, il y avait de nombreux prophètes yahvistes, vivant apparemment en groupes, à cette époque-là;

— lors du fameux sacrifice sur le Mont Carmel, Elie est présenté face à 450 prophètes de Baal (1 Rois 18,22; cf. aussi 2 Rois 10,19: massacre des prophètes de Baal); ceux-ci dansent ensemble et se taillent à coups d'épée ou de lances manifestant une sorte d'état de transe collective.

2) L'importance du nombre des prophètes à la cour de Samarie, de l'ordre de plusieurs centaines, se retrouve en 1 Rois 22 où les rois de Juda et d'Israël interrogent la divinité avant de monter attaquer Ramot de Galaad et les Araméens, vraisemblablement vers 841 av. J.-C. Apparemment "400 prophètes" proclament une parole favorable: "Monte",⁴³ c'est à dire "attaque", tandis qu'un seul, Michée fils de Yimlah annonce la mort du roi et la dispersion d'Israël. Cependant une lecture attentive révèle que les quatre cents prophètes restent anonymes sauf un: Sidqyah fils de Canaanah (1 Rois 22,14.24), qui semble être leur porte-parole et leur chef.⁴⁴ Dès lors, on peut se demander si, dans le parti opposé, Michée fils de Yimlah n'était pas lui aussi le porte-parole ou le chef d'un groupe de prophètes restés anonymes.⁴⁵

3) C'est surtout le cycle d'Elisée qui met en évidence divers aspects importants du prophétisme à cette époque, en particulier l'existence de groupes de prophètes ou, selon l'expression biblique, de "fils de prophètes".⁴⁶

— Elisée semble apparaître pour la première fois en tant que prophète dans le récit de la campagne contre Mésha roi de Moab: "il y a ici Elisée fils de Shafat qui versait l'eau sur les mains d'Elie" (2 Rois 3,11), c'est dire qu'Elisée est identifié comme prophète parce qu'il se situe dans la tradition d'Elie, qu'il a été formé par Elie: avant de devenir prophète, Elisée a été au service d'Elie un peu comme Samuel a été au service d'Eli de Silo.

— Dans ce même récit, on note que, pour obtenir l'inspiration, Elisée fait appel à un musicien (2 Rois 3,15). Le rôle de la musique dans l'extase prophétique apparaît déjà dans le récit de 1 Samuel 9-10 dont certains traits peuvent être rapprochés des histoires

⁴³ 2 Samuel 2,1; 5,19-20 rapportent des oracles comportant le même terme hébreu "Monte ('alēh)"; cette formulation d'un oracle guerrier peut être rapprochée de celle des deux oracles de la stèle de Mésha (lignes 14 et 32).

⁴⁴ Cf. A. Phillips, "The Ecstatics' Father", dans P. R. Ackroyd & B. Lindars, *Words and Meanings, Essays presented to D. W. Thomas*, Cambridge 1968, pp. 183-194, spéc. p. 193.

⁴⁵ 1 Rois 22, repris en 2 Chroniques 18 est le seul texte biblique mentionnant Michée fils de Yimlah dont l'activité, en tant que leader d'un groupe prophétique yahviste critique se situe sous le règne de Joram, vers 841 av. J.-C., c'est à dire après Elie, contemporain d'Achab (c. 874-853) et d'Achazyahu (c. 853-852) (cf. 2 Rois 1,2-17), et probablement avant Elisée dont la personnalité semble essentiellement se détacher sous les règnes de Jéhu (c. 841-814), de Joachaz (c. 819-814-803) et au tout début de Joas (c. 805-803-790).

⁴⁶ Sur le sens de cette expression, surtout attestée vers 850-750 av. J.-C., cf. M. A. Vanden Oudenrijn, "L'expression 'fils des prophètes' et ses analogies", *Biblica* 6, 1925, pp. 165-171; J. G. Williams, "The Prophetic 'Father': A Brief Explanation of the Term 'Sons of the Prophets'", *JBL* 85, 1966, pp. 344-348; J. R. Porter, "Benēy-hannēbī'im", *JThS* 32, 1981, pp. 423-429.

du cycle d'Elisée⁴⁷: il s'agit du récit, comportant des aspects légendaires, de Saül à la recherche des ânesses de son père; le style populaire et certaines expressions évoquent certains récits d'Elisée: Samuel y est présenté comme un "homme de Dieu" (1 Samuel 9,6.7.8.10), un "voyant" (*ro'eh*: 1 Samuel 9,11-19), titre qu'une glose explicative nous précise être l'équivalent du titre "prophète" (*nābī'*) à l'époque postérieure; il préside un sacrifice pour le peuple sur le haut lieu (*bāmāh*). Par son intermédiaire, et en échange d'une offrande ("un quart de sicle d'argent" 1 Samuel 9,8), on peut consulter Dieu (*dēroš 'ēlohīm*).

— Si la figure de Samuel est centrale dans le récit, celui-ci n'est pas isolé; de façon significative, Samuel déclare à Saül: "... à l'entrée de la ville (de Gibe'ah), tu te heurteras à une bande de prophètes (*hebel nēbi'īm*) descendant du haut lieu, précédés de la harpe, du tambourin, de la flûte et de la cithare, et ils seront en train de prophétiser (ou "en délire": *mitnabbē'īm*). Alors l'esprit de Yahwéh fondra sur toi, tu prophétiseras (ou "seras en extase: *wēhitnabbītā*")⁴⁸ avec eux et tu seras changé en un autre homme. Lorsque ces signes (*'otot*) surviendront, va, agis selon l'occasion qui se présentera car Dieu est avec toi" (1 Samuel 10,6-7). Puis le récit raconte la réalisation de cette annonce: comment Saül entra en extase au milieu de la bande de prophètes, avec la citation d'un dit traditionnel: "Saül est-il aussi parmi les prophètes?" Par rapport au récit précédent, ce récit révèle comment (de manière habituelle?) la transe prophétique liée à la musique et, probablement, à la danse (cf. Exode 15,20), apparaît comme un phénomène collectif et est liée à l'intégration dans un groupe de "prophètes".

Ces groupes de "prophètes", plus précisément de "fils de prophètes", apparaissent dans d'autres récits du cycle d'Elisée et sont même une des caractéristiques de ce cycle qui nous révèle la présence de tels groupes à Béthel, à Jéricho et à Gilgal, c'est à dire près des grands sanctuaires traditionnels. Apparemment ces groupes pouvaient être assez nombreux, éventuellement de l'ordre d'une "cinquantaine", si bien qu'ils ont du mal à tenir dans une seule pièce pour écouter l'enseignement d'Elisée et qu'ils décident de se construire un nouveau local (2 Rois 6,1-2). Ces groupes prophétiques, plus ou moins organisés sous l'autorité d'un prophète⁴⁹ à côté d'un lieu de culte,⁵⁰ prennent certains de leurs repas en commun (2 Rois 4,38-44) et Elisée doit intervenir plusieurs fois personnellement pour assurer leur nourriture. Cependant ces "fils de prophètes" pouvaient être mariés (2 Rois 4,1). Certains d'entre eux, au moins, pouvaient se reconnaître à leur aspect extérieur. Ainsi, le prophète Elisée lui-même semble avoir été chauve ou avoir eu le crâne rasé (2 Rois 2,23)⁵¹ et certains commentateurs y ont

⁴⁷ On pourrait éventuellement penser à une rédaction "prophétique" due aux cercles associés à Elisée comme le propose A. F. Campbell, *Of Prophets and Kings. A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1 — 2 Kings 10)*, CBQMS 17, Washington, 1986.

⁴⁸ Sur l'extase ou le délire prophétique, cf. B. Uffenheimer, "Prophecy, Ecstasy and Sympathy", dans J. A. Emerton éd., *Congress Volume Jerusalem 1986*, SVT 40, Leiden 1988, pp. 257-269.

⁴⁹ Cf. A. Phillips, "The Ecstasies' Father", dans *Words and Meanings, Essays presented to D. W. Thomas*, Cambridge 1968, pp. 183-192; R. Wilson, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980, spéc. p. 140.

⁵⁰ Cf. A. Haldar, *Association of Cult Prophets among the Ancient Semites*, Uppsala 1945, spéc. pp. 108-144.

d'ailleurs vu un parallèle avec les moines bouddhistes⁵²; de plus, il avait hérité du manteau d'Elie, probablement un manteau caractéristique des prophètes (2 Rois 2,13).⁵³

Au moment du coup d'état de Jéhu, qui entraîna la suppression du baalisme en Israël, il semble que certains groupes de prophètes aient soutenu, directement ou indirectement, le nouveau roi,⁵⁴ passant de la position d'opposants à celle de conseillers du roi. De fait, sous le roi Joachaz, Elisée semble avoir eu ses entrées au palais royal (2 Rois 4,13) et enseignait dans la capitale, à Samarie même (2 Rois 6,32). Il a pu vraisemblablement devenir une sorte de précepteur du dauphin Joas qui l'appelait "mon père" (2 Rois 13,14).

Au moins dans la deuxième partie de son activité prophétique, Elisée avait pris à ses côtés une sorte de disciple/serviteur: Géhazi et ce dernier a ensuite, après la mort de son maître, raconté des épisodes édifiants de sa vie, probablement au sein des groupes prophétiques qui subsistaient (cf. 1 Rois 20, 35-41) mais aussi auprès du roi Joas qui se considérait un peu comme le fils spirituel d'Elisée (2 Rois 8,4-5). C'est probablement essentiellement d'après ces récits de Géhazi que fut mise par écrit, à la cour du roi Joas de Samarie (805-803-790), une première collection d'histoires d'Elisée constituant une sorte de "Livre d'Elisée fils de Shafat, l'homme de Dieu" dont la Bible nous a conservé un certain nombre d'extraits, en partie remaniés, dans 1 Rois 19 à 2 Rois 13,21.⁵⁵ Cet écrit, rassemblant surtout des récits, ou des paroles d'Elisée insérées dans des récits, semble avoir été un des premiers livres prophétiques hébreux même s'il ne nous a pas été transmis tel quel mais remanié dans l'histoire deutéronomiste.

IV. Les prophètes écrivains et leurs disciples

A partir du VIII^e s. av. J.-C., la tradition biblique nous a conservé des livres, plus ou moins longs, se présentant comme la collection des oracles, comme l'enseignement de prophètes nommément désignés, avec parfois quelques récits liés à leur activité prophétique: ainsi, en particulier, d'Amos et d'Osée (vers le milieu du VIII^e s.), d'Isaïe et de Michée (fin du VIII^e s.), de Sophonie, Nahum, Habacuc (VII^e s.), de Jérémie (fin du VII^e — début du VI^e s.) d'Ezéchiel (début du VI^e s.), d'Aggée et de Zacharie (fin du VI^e s.).

⁵¹ La calvitie d'Elisée n'était vraisemblablement pas naturelle mais plutôt une marque extérieure d'identification à un groupe religieux: cf. déjà J. Gray, *I and II Kings*, London 21970, p. 480.

⁵² Cf. J. Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Philadelphia 1984, p. 74.

⁵³ Pour l'apparence d'Elie, cf. 2 Rois 1,8, "C'était un homme qui portait un vêtement de poils et un pagne de peau autour des reins". Sur ce vêtement caractéristique des prophètes, cf. aussi Isaïe 13,4 G. Couturier, "L'esprit de Yahweh et la fonction prophétique en Israël". *Science et esprit* 42, 1990, pp. 129-165, spéc. p. 163.

⁵⁴ En plus de certains prophètes (cf. Michée fils de Yimlah: 1 Rois 22; cf. aussi 2 R 9,1-10), le coup d'état de Jéhu a été soutenu explicitement par le mouvement dirigé par "Jonadab fils de Rekab" (2 Rois 10,15.23); ce dernier mouvement, gardant le style de vie traditionnel des nomades, joua encore un rôle aux côtés de Jérémie en Jérémie 35,6-19.

⁵⁵ Cf. A. Lemaire, "Joas, roi d'Israël, et la première rédaction du cycle d'Elisée", dans C. Breckelmans & J. Lust éd., *Pentateuchal and Deuteronomistic Studies, Papers Read at the XIIIth IOSOT Congress, Leuven 1989*, BETL 94, Leuven, 1991, pp. 245-254.

Ces prophètes "postérieurs" sont parfois appelés "prophètes-écrivains" pour manifester le caractère particulier de la tradition littéraire se rattachant à chacun d'eux. En effet, même si les livres actuels ont souvent été relus, complétés, réédités avec des remaniements et des additions, parfois jusqu'à une époque assez tardive, il est peu douteux⁵⁶ que le noyau de chacun de ces livres remonte à des collections d'oracles authentiques, probablement mis par écrit du vivant même du prophète,⁵⁷ par le prophète lui-même ou ses disciples,⁵⁸ comme nous le manifeste, par exemple, l'histoire du livre/rouleau écrit, déchiffré, puis réécrit, de Jérémie 36⁵⁹ se rapportant à des événements datés vers 605/4 av. J.-C.

Ce phénomène littéraire n'a pu se développer que dans un certain environnement culturel et sociologique:

1) L'environnement culturel a été marqué par un développement de l'emploi de l'écriture à partir de la fin du IX^e et du VIII^e s. av. J.-C., aussi bien en Israël qu'en Juda, comme en témoignent les divers aspects de l'épigrapie paléo-hébraïque (ostraca, sceaux inscrits, graffiti, marques de propriété, fragments d'inscription monumentale, papyrus et bulles).⁶⁰ De façon plus précise, le Levant et l'Assyrie⁶¹ voient alors le développement de l'usage de la tablette de bois recouverte de cire, utilisée sous forme de diptyque ou de polyptyque, par les scribes/secrétaires, spécialement par les scribes/secrétaires royaux, ainsi que par les apprentis scribes les plus riches.⁶² Le développement de l'utilisation de ce matériel⁶³ pour l'écriture explique que des disciples

⁵⁶ Cf. H. Ringgren, "Israelite Prophecy: Fact or Fiction?", dans J. A. Emerton éd., *Congress Volume Jerusalem 1986*, SVT 40, Leiden 1988, pp. 204-210.

⁵⁷ Cf. A. R. Millard, "La prophétie et l'écriture: Israël, Aram, Assyrie", *RHR* 202, 1985, pp. 125-145, spéc. p. 143: "Les textes cunéiformes mettent hors de doute la possibilité de mettre par écrit une prophétie le jour même de sa proclamation pour la transmettre à d'autres gens. Elles servent aussi à illustrer la compilation d'oracles dans un seul texte".

⁵⁸ Sur le rôle des disciples et des "écoles" prophétiques dans l'édition des livres prophétiques, cf., par exemple, V. Fritz, "Amosbuch, Amosschule und historischer Amos", dans V. Fritz et alii éd., *Prophet und Prophetenbuch, Festschrift O. Kaiser*, Berlin/New York 1989, pp. 29-43.

⁵⁹ Cf. W. L. Holladay, "The Identification of the Two Scrolls of Jeremiah", *VT* 30, 1980, pp. 452-476; R. L. Hicks, "*delet* and *megillāh*. A Fresh Approach to Jeremiah XXXVI", *VT* 33, 1983, pp. 46-66; J. A. Dearman, "My Servants the Scribes: Composition and Context in Jeremiah 36", *JBL* 109, 1990, pp. 403-421.

⁶⁰ Cf., par exemple, A. R. Millard, "An Assessment of the Evidence for Writing in Ancient Israel", dans J. Amitai éd., *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1985, pp. 301-312; M. Haran, "On the Diffusion of Literacy and Schools in Ancient Israel", dans J. A. Emerton éd., *Congress Volume Jerusalem 1986*, SVT 40 Leiden 1988, pp. 81-95; A. Demsky & M. Bar-Ilan, "Writing in Ancient Israel and Early Judaism", dans M. J. Mulder, *Mikra*, Assen/Maastricht 1988, pp. 1-3

⁶¹ Cf. D. J. Wiseman, "Assyrian Writing-Boards", *Iraq* 17, 1955, pp. 3-13; E. Klengel-Brandt, "Eine Schreibtafel aus Assur", *Altorientalische Forschungen* 3, 1975, pp. 169-171.

⁶² Cf. K. Galling, "Tafel, Buch und Blatt", dans H. Goedicke éd., *Near Eastern Studies in Honor of W. F. Albright*, Baltimore 1971, pp. 207-223; A. Lemaire, "Vom Ostrakon zur Schriftrolle", dans W. Röllig éd., *XXII. Deutscher Orientalistentag Tübingen 21-25 März 1983*, ZDMG Suppl. VII, Stuttgart 1985, pp. 110-123.

⁶³ Ce matériel, probablement d'origine hittite (cf. H. Th. Bossert, "Schreibstoff und Schreibgerät der Hethiter", *Belleten* 16, 1952, pp. 9-16; A. Pohl, *Orientalia* 23, 1954, p. 452; 25, 1956, p. 108), est déjà attesté au bronze récent aussi bien par les textes que par l'archéologie (cf. récemment: G. F. Bass et alii, "The Bronze Age Shipwreck at Ulu Burun", *AJA* 93, 1989, pp. 1-2 spéc. pp. 10-11; *idem*, "A

scribes aient pu beaucoup plus facilement prendre note des divers oracles du prophète sur des tablettes avant de les recopier au propre sur un rouleau de cuir ou de papyrus, comme semblent l'indiquer deux passages prophétiques:

Habaquq 2,2: "Inscris/grave sur des tablettes et écris/confirme⁶⁴ la vision de telle façon qu'on puisse la lire couramment".

Isaïe 30,8 (d'après la Septante): "Inscris/grave-les sur une tablette et, sur un livre (*spr*), écris-les".

2) L'environnement social du prophète reste au moins aussi important qu'à la période précédente: si nous connaissons le prophète, c'est à travers ses disciples/assistants qui ont eu soin de recopier les oracles du maître et de transmettre ses paroles à la postérité, quitte à les expliquer et les compléter par des ajouts personnels. Ce rôle semble, par exemple, celui de Baruk auprès de Jérémie, et ce principe est clairement affirmé, de manière générale, dans Isaïe 8,16: "Lie l'attestation, scelle l'instruction parmi mes disciples (*ḥ^atōm tōrāh b^elimmudāy*)". "Le prophète apparaît ainsi sous les traits inattendus d'un maître de sagesse qui consacre ses soins à la formation d'un groupe restreint".⁶⁵ Evoquant ainsi l'importance des disciples entourant le grand prophète, on peut, d'une certaine manière, parler d'"école prophétique",⁶⁶ en la rapprochant des écoles philosophiques ou de spiritualité.

Le rôle du groupe prophétique dans la transmission des oracles des grands prophètes a, en quelque sorte, son pendant, en amont, dans la formation de ces prophètes. B. Lang⁶⁷ a récemment attiré l'attention des exégètes et des historiens sur ce problème concret car la plupart des prophètes israélites semblent avoir été formés religieusement et initiés à la tradition didactique et à la pratique prophétique au sein de groupes prophétiques. Comme l'a reconnu B. Lang, généralement "Prophetie will gelernt sein!".⁶⁸

Il y a, bien sûr, quelques exceptions à cette règle habituelle, en particulier le cas célèbre d'Amos qui déclare au prêtre de Béthel, Amazyah:

"Je n'étais pas prophète, ni fils de prophète;
j'étais bouvier, je traitais les sycomores,
mais Yahwéh m'a pris de derrière le bétail et Yahwéh m'a dit:
'Va! Prophétise à Israël mon peuple!'" (Amos 7,14-15).

Cette exception existe mais il importe de la reconnaître comme une exception qui confirme la règle! Dans le sens inverse, un prophète peut faire allusion dans sa prédication, à l'enseignement de prophètes antérieurs.⁶⁹

Bronze-Age Writing Diptych from the Sea off Lycia", *Kadmos* 29, 1990, p. 169).

⁶⁴ Cf. D. T. Tsumura, "Hab 2,2 in the Light of Akkadian Legal Practice", *ZAW* 94, 1982, pp. 294-295.

⁶⁵ P. Grelot, dans H. Cazelles éd., *Introduction à la Bible II*, Paris, 1973 p. 766.

⁶⁶ Cf. A. Lemaire, *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël*, OBO 39, Fribourg/Göttingen 1981, spéc. pp. 50-52.

⁶⁷ B. Lang, *Wie wird man Prophet in Israel?*, Düsseldorf 1980; *id.*, *Monotheism and the Prophetic Minority*, Sheffield 1983, spéc. pp. 92-113: ch. III. The Making of Pophets in Israel; *id.*, "Prophetie", dans P. Eicher éd., *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe III*, München 1985, pp. 442-452.

⁶⁸ *id.*, *Wie wird...*, 1980, p. 33.

Un examen des écrits prophétiques nous révèle aussi que, à une époque donnée, il n'y avait pas qu'un seul groupe prophétique mais probablement plusieurs qui pouvaient avoir des positions et des interprétations différentes, ce qui conduisait à des affrontements et à des polémiques entre prophètes et entre leaders de groupe prophétique. L'affrontement entre prophètes est un thème très important du livre de Jérémie, pour ne citer qu'un exemple.⁷⁰

On remarque, d'ailleurs, que, au cours de cette polémique entre prophètes et "faux-prophètes", il est souvent reproché à ces derniers leur intéressement et leur ivrognerie. Il y a probablement là, sous la forme d'une condamnation d'un excès, référence à une pratique concrète, vraisemblablement assez générale, dans le prophétisme:

— d'une part, celui qui consulte un prophète lui fait un cadeau (cf. *supra* l'histoire de Saül et de Samuel),

— d'autre part, pour obtenir l'extase, les prophètes pouvaient boire du vin ou des boissons alcoolisées (cf., par exemple, Isaïe 28,7; Michée 2,11).

Les affrontements entre prophètes n'ont pas dû faire monter ceux-ci dans l'estime du peuple. Or, aux yeux de ce dernier, qui généralement vénérât le prophète en tant qu'"homme de Dieu", il y avait déjà une certaine tendance à le traiter de "fou" (*m^ešuggā* ʿ) à cause de son délire extatique (cf., par exemple, 2 Rois 9,11; Osée 9,7). De plus, les autorités politiques pouvaient être inquiètes de l'agitation de ces trouble-fête (cf. Elie *supra*; Jérémie 29,26-27; 38) et, à l'époque perse, un personnage aussi important que Néhémie se plaint dans sa prière, de l'opposition que lui manifestent les prophètes: "Souviens-toi ... aussi de Noadyah la prophétesse⁷¹ et des autres prophètes qui voulaient m'effrayer" (Néhémie 6,14; cf. 6,10-13). Les prophètes ont un sort de moins en moins enviable (cf. Jérémie 15,10; 20,14) et ils sont de plus en plus critiqués et rejetés par leur propre famille (Jérémie 12,6; cf. Zacharie 13,2-6).

En fait, après le Ve s. av. J.-C., la Bible hébraïque ne semble plus connaître de prophètes vivants et plusieurs textes font référence à l'absence de prophètes: ainsi Ps 74,9: "Nous ne voyons plus nos signes, il n'y a plus de prophètes, et, parmi nous, nul ne sait jusqu'à quand!". La disparition des prophètes⁷² dura au moins jusqu'au II^e s. av. J.-C., jusqu'au début de l'époque maccabéenne. En effet, en 1 Maccabées 4,46, on nous rapporte qu'on a mis de côté des pierres de l'autel des holocaustes "en

⁶⁹ Cf., par exemple, Michée 6,8.

⁷⁰ Jérémie 5,31; 23; 28; 29,21. L'affrontement des deux leaders prophétiques, Jérémie et Hananyah, au ch. 28, est tout à fait exemplaire et évoque l'affrontement entre Michée fils de Yimlah et Sidqyah fils de Canaanah en 1 Rois 22 (*supra*).

⁷¹ On notera cette nouvelle attestation du prophétisme féminin: cf. déjà Exode 15,20; Isaïe 8,3; 2 Rois 22,14; cf. aussi Luc 2,36.

⁷² Outre l'assimilation du délire extatique à la folie et les affrontements entre prophètes, d'autres causes ont pu jouer dans cette disparition, en particulier le rôle socio-religieux reconnu aux scribes et aux lévites: cf. D. L. Petersen, *Late Israelite Prophecy*, SBLMS 23, Missoula 1977; B. Lang, *Monotheism...*, 1983, spéc. pp. 138-156: "From Prophet to Scribe: Charismatic Authority in Early Judaism"; T. W. Overholt, "The End of Prophecy: No Players without a Programm", *JSOT* 42, 1988, pp. 103-115; *id.*, "Prophecy in History: The Social Reality of Intermediation", *JSOT* 48, 1988, pp. 3-29.

attendant la venue d'un prophète qui se prononcerait à leur sujet", et, en 1 Maccabées 14,41, Simon Maccabée est nommé chef et grand-prêtre à perpétuité "jusqu'à ce que se lève un prophète fidèle".

V. Le renouveau prophétique vers le tournant de l'ère chrétienne

Cette attente d'un "prophète fidèle" a de nombreux échos, au I^{er} s., dans le Nouveau Testament où Jésus lui-même est présenté comme ayant été perçu par une partie des Juifs comme un prophète⁷³ et où les évangélistes le présentent comme le prophète par excellence, en référence à Deutéronome 18,18,⁷⁴ c'est à dire le nouveau Moïse. De plus, la première communauté chrétienne voit apparaître en son sein des phénomènes prophétiques et des prophètes/prédicateurs inspirés dont le message peut être lié à un oracle ou à une action symbolique.⁷⁵ Ils jouent un rôle de premier plan au sein des communautés chrétiennes, spécialement celle d'Antioche⁷⁶ et celles fondées par des missions partant d'Antioche.⁷⁷

Cependant, à la même époque, le prophétisme réapparaît aussi en dehors du mouvement chrétien comme le confirment l'historien juif Flavius Josèphe et certaines indications du Nouveau Testament. En effet, on voit alors apparaître divers mouvements autour de leaders regardés par une partie de leurs contemporains comme des prophètes⁷⁸:

1) Jean, surnommé le Baptiste, est mentionné aussi bien par Flavius Josèphe⁷⁹ que par le Nouveau Testament⁸⁰: il rassemble des foules autour de lui; Hérode Antipas l'arrête, l'emprisonne dans la forteresse de Machéronte et l'y fait exécuter.

2) Flavius Josèphe⁸¹ nous rapporte que, sous le procurateur Fadus, vers 44-46, un homme "nommé Theudas persuada la majorité de la foule de prendre leurs biens et de le suivre au Jourdain. Il déclara qu'il était prophète et que, à son ordre, la rivière se partagerait en deux laissant un passage facile", référence probable à l'entrée des Israélites en terre promise sous Josué, mais aussi référence vraisemblable aux actes des prophètes Elie et Elisée (2 Rois 2,8-9.14). Sur ordre de Fadus, ce nouvel Elie fut arrêté et décapité.

3) Sous le procuratorat de Félix, vers 52-60, Flavius Josèphe nous rapporte qu'un homme "vint d'Égypte à Jérusalem déclarant qu'il était prophète". Il rassembla la foule sur le mont des Oliviers pour faire une entrée triomphale à Jérusalem après avoir fait

⁷³ Matthieu 21, 11-14; Luc 7,16; 24,19-21; cf. G. Nebe, *Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas*, Stuttgart 1989.

⁷⁴ Cf. Jean 6,14; 7,19.23.

⁷⁵ Cf., par exemple, Actes 21,10-11.

⁷⁶ Cf. Actes 13,1-3; A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église*, Paris, 1971, pp. 48, 58-61, 139-141, 195.

⁷⁷ Cf. Actes 15,32; 1 Corinthiens 12,10-14; 14,3.

⁷⁸ Cf. P. W. Barnett, "The Jewish Sign Prophets — A.D. 40-70. Their Intentions and Origins", *NTS* 27, 1981, pp. 679-696; R. A. Horsley, "'Like One of the Prophets of Old': Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus", *CBQ* 47, 1985, pp. 435-463.

⁷⁹ *Antiquités juives* XVIII, 116-119.

⁸⁰ Matthieu 3,16-17; Luc 1,5.

⁸¹ *Antiquités juives* XX, 97-98; cf. aussi Actes 5,36.

écrouler la muraille de la ville sainte comme autrefois Josué à Jéricho.⁸² Festus fit donner la cavalerie, tuant 400 hommes, mais l'Égyptien réussit à s'échapper et disparut, ce qui explique que, lors de la manifestation contre Saul/Paul à Jérusalem, le tribun qui avait arrêté l'apôtre Paul croyait bien tenir ce prophète égyptien qui avait disparu (Actes 21,38).

4) D'une manière générale, Flavius Josèphe rapporte que de nombreux prophètes sont apparus peu de temps avant la chute de Jérusalem.⁸³

Ce renouveau du prophétisme et des groupes prophétiques vers le tournant de l'ère chrétienne semble avoir été important et une des caractéristiques du monde juif à cette époque. Cependant certaines indications de Flavius Josèphe laissent clairement entendre qu'il était particulièrement important au sein du mouvement essénien, alors qu'il ne semble pas caractéristique des deux autres grands mouvements de cette époque, les mouvements pharisiens⁸⁴ et sadducéen.

Le mouvement essénien a été l'objet de nombreuses études liées à la découverte des manuscrits de la Mer Morte qui sont encore en cours de publication. Sans entrer dans le détail de l'étude de ce mouvement original rappelons simplement qu'il comportait un certain nombre de communautés avec un style de vie quasi-cénobitique, comme celle de Qumrân, à côté d'autres groupes mariés vivant dans les villes.⁸⁵ Selon les dires de Flavius Josèphe et le contenu des manuscrits de Qumrân, ils attachaient une grande importance à l'étude des Ecrits des Anciens, écrits bibliques et non-bibliques, en en tirant éventuellement certaines leçons: "il y en a même parmi eux qui se font fort de prévoir l'avenir, exercés qu'ils sont à l'étude des livres saints, de la variété des purifications et des apophtegmes des prophètes, et il est rare qu'ils se trompent dans leur prédiction".⁸⁶

On voit là comment la prophétie, spécialement au sens de "prédiction" pouvait s'apprendre dans la communauté essénienne. De fait, dans un autre passage, Flavius Josèphe nous précise qu'un certain Judas du groupe essénien, réputé pour la véracité de ses prophéties, avait autour de lui des compagnons et des disciples venus dans le but de recevoir un enseignement sur la prédiction (*prolekein*).⁸⁷ Il mentionne même trois cas de prédictions célèbres prononcées par des Esséniens:

- par Judas l'Essénien, à propos de la mort d'Antigone,⁸⁸
- par Simon l'Essénien, à propos de l'interprétation d'un songe d'Archélaüs,⁸⁹
- par Menahem l'Essénien, à propos du destin d'Hérode.⁹⁰

Bien plus, Flavius Josèphe lui-même se dit explicitement, lors de la guerre juive,

⁸² Cf. *Antiquités juives* XX, 169-172; *Guerre Juive* II, 261-263.

⁸³ *Guerre juive* VI, 285-286.

⁸⁴ Cf. déjà R. A. Horsley, *CBQ* 47, 1985, pp. 446, 449.

⁸⁵ Cf., par exemple, G. Vermes *et alii*, *The History of the Jewish People...* II, 1979, pp. 555-597.

⁸⁶ *Guerre juive* II, 159.

⁸⁷ *Antiquités juives* XIII, 311; *Guerre juive* I, 78.

⁸⁸ *Antiquités juives* XIII, 311-313; *Guerre juive* I, 78-80. 95.

⁸⁹ *Guerre juive* II, 113.

⁹⁰ *Antiquités juives* XV, 373-379.

un interprète de rêves,⁹¹ un prophète⁹² habile à discerner la signification des paroles ambiguës de la divinité.⁹³ Il déclare, en particulier, avoir prévu le sort des Juifs et les destinées des empereurs romains,⁹⁴ concrètement la reconnaissance de Vespasien comme empereur.⁹⁵ Ce rôle ne doit pas surprendre puisque Flavius Josèphe nous dit, par ailleurs et explicitement, qu'il a été essénien et formé trois ans auprès d'un certain Bannus,⁹⁶ probablement un essénien. En fait, comme nous avons essayé de le montrer ailleurs,⁹⁷ Flavius Josèphe a probablement été essénien jusqu'à la chute de Jérusalem et la destruction de Qumrân et de Massada; c'est seulement plus tard, du fait de la disparition quasi-totale des Esséniens, qu'il s'est rallié au mouvement pharisien, seul grand mouvement juif organisé ayant survécu à la catastrophe de 70.

Ces remarques sur l'importance du phénomène prophétique dans le mouvement essénien vers le tournant de notre ère, nous permettent de revenir à notre point de départ, celui des parallèles possibles entre l'Inde et le Proche-Orient. En effet, dans sa présentation du mouvement essénien, Philon d'Alexandrie n'a pas hésité à comparer les Esséniens aux Gymnosophistes/Brahmanes(?) de l'Inde:

"Dans le monde extérieur..., nous trouvons de grandes associations d'hommes excellents. *En Perse*, il y a le groupe des *Mages* qui font sans bruit des recherches sur les faits de la nature pour obtenir la connaissance de la vérité et, à travers des visions plus claires que la parole, donner et recevoir la révélation de l'excellence divine. *En Inde*, il y a le groupe des Gymnosophistes qui s'adonnent à l'étude de la philosophie physique et éthique et font de leur vie toute entière une démonstration de vertu. La *Syrie-Palestine*, qu'occupe une partie importante de la nation très nombreuse des Juifs, n'est pas, elle non plus, stérile en vertu. Certains d'entre eux, au nombre de plus de quatre mille, sont appelés *Esséniens*."⁹⁸

Quelle que soit la pertinence historique de ce rapprochement du tout début de l'ère chrétienne, époque à laquelle la louange des (Gymno)sophistes apparaît comme une sorte de lieu commun, vraisemblablement en dépendance de Mégasthène,⁹⁹ il reste que, avec des appellations et sous des formes qui ont pu évoluer suivant les époques, l'activité prophétique (oracles, conseils, divination...) dans l'ancien Israël n'a pas été seulement le fait de quelques fortes personnalités, célèbres et connues par leurs noms,

⁹¹ Cf. *Vie* 208-210; *Guerre juive* III, 352.

⁹² Cf. W. C. Van Unnick, *Flavius Josephus als historischer Schriftsteller*, Heidelberg 1978, spéc. pp. 41-54.

⁹³ *Guerre juive* III, 352.

⁹⁴ *Guerre juive* III, 351; cf. aussi 405-406.

⁹⁵ *Guerre juive* III, 400-401: "Tu seras empereur, toi et ton fils".

⁹⁶ Cf. *Vie* 10-11.

⁹⁷ A. Lemaire, "L'enseignement essénien et l'école de Qumrân", dans A. Caquot et alii, *Hellenica et Judaica, Hommage à V. Nikiprovetzky*, Leuven-Paris 1986, pp. 191-203, spéc. pp. 192-194.

⁹⁸ *Quod omnis probus liber sit*, § 74-75; cf. M. Petit, *Quod omnis probus liber sit*, Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 28, Paris 1974, pp. 93-101.

⁹⁹ Cf. Strabon, *Géographie* XV, spéc. 1.39.59.65, XVI,2.39; Plutarque, *Alexandre* 64; Arrien, *L'Inde*, XI,1-8, spéc. 4: "Ces gens-là sont aussi les seuls à savoir la mantique et il n'est pas permis à un autre qu'à un sophiste de prédire l'avenir".

mais qu'elle a, aussi et surtout, été un phénomène collectif, lié à des groupes plus ou moins structurés et jouant un rôle social, politique et religieux très important.

