

LA PROPHÉTIE DANS L'ÉCRITURE

par Sylvain
ROMEROWSKI
*Enseignant à
l'Institut Biblique de
Nogent-sur-Marne*

I. Le prophétisme dans l'Ancien Testament

1) Qu'est-ce qu'un prophète ?

Dans la conception populaire, un prophète est quelqu'un qui prédit l'avenir. Il n'en est pas ainsi dans la Bible : un prophète est d'abord un porte-parole de Dieu.

Dans le livre de l'Exode, une manière de parler étonnante révèle bien la nature de la fonction prophétique. Dieu déclare à Moïse qu'il sera comme Dieu pour le pharaon et qu'Aaron sera son prophète (Ex 7,1). Ceci est expliqué ensuite : Moïse parlera (de la part de Dieu) et Aaron retransmettra ses paroles au pharaon (v. 2). Qu'Aaron soit prophète de Moïse signifie donc qu'il lui servira de porte-parole. Ainsi, un prophète est bien quelqu'un qui transmet les paroles de Dieu aux autres hommes.

Précédemment, Dieu avait encore dit à Moïse, en parlant de son frère Aaron : « Tu lui parleras et tu mettras les paroles en sa bouche... Lui parlera pour toi au peuple, il sera ta bouche et tu seras son Dieu » (Ex 4,15-16). Ce passage est évidemment parallèle à celui du chapitre 7 et, bien que cela ne soit pas exprimé explicitement, Aaron y est appelé à fonctionner comme le prophète de Moïse, qui joue lui-même le rôle de Dieu pour lui. En tant que prophète de Moïse, Aaron devra dire au peuple les paroles de Moïse. Il ressort à nouveau ici que le prophète est celui qui parle pour Dieu, qui communique les paroles dont Dieu l'a chargé, les paroles même de Dieu.

Le prophète apparaît encore ailleurs comme quelqu'un qui a les paroles de Dieu dans sa bouche (Dt 18,18 ; Jr 1,9), autrement dit, comme quelqu'un qui énonce les paroles même de Dieu.

L'usage du verbe « prophétiser » dans le livre d'Amos révèle aussi son sens : le prêtre Amatsia enjoint Amos de cesser de prophétiser et

celui-ci répond que c'est le Seigneur qui l'a envoyé prophétiser en Israël (Am 7,13-15). Ce verbe désigne donc l'activité à laquelle Amos est en train de se livrer dans ce pays. Or il s'agit bien de la proclamation d'un message de la part de Dieu.

De même, Ezéchiel reçoit l'ordre de « prophétiser » sur des ossements desséchés et la suite montre qu'il s'agit d'adresser à ces ossements une parole que Dieu lui communique (Ez 37,4ss).

Le prophète est donc bien un porte-parole de Dieu ; on pourrait dire encore un héraut de Dieu.

Comment le prophète peut-il communiquer la Parole de Dieu ? Par l'Esprit de Dieu. C'est par l'Esprit qu'il parle (Mi 3,8), c'est l'Esprit en lui qui le rend capable de parler de la part de Dieu (2 P 1,20-21). Ainsi, le prophète est appelé « l'homme de l'Esprit » (Os 9,7).

2) Notes linguistiques

Le terme courant pour désigner un prophète en hébreu est le mot *nāvi'*. Il apparaît dès le Pentateuque.

A l'époque de Samuel se produit peut-être un phénomène linguistique particulier. Un autre terme est utilisé pour désigner le prophète Samuel : le terme *rô'éh*, qu'on traduit par « voyant » puisqu'il est le participe d'un verbe signifiant « voir ». Le terme *nāvi'* semble alors réservé à ces extatiques qui apparaissent en deux occasions et auxquels nous reviendrons (1 S 10 ; 19). Samuel est appelé *nāvi'* au début de son histoire (1 S 3,19s.), mais sans doute est-ce là le vocabulaire de l'auteur du livre. En effet, une note linguistique en 1 Samuel 9,9 nous apprend qu'à son époque, Samuel était appelé *rô'éh* et que ce terme a ensuite été remplacé dans la langue par le mot *nāvi'*. Ceci suggère qu'au temps de Samuel, le terme *nāvi'* était réservé à un usage particulier, et que le terme *rô'éh* s'opposait au terme *nāvi'* pour distinguer le prophète Samuel des membres des confréries d'extatiques. Puis, ces confréries disparaissant, le terme *nāvi'* a servi à nouveau à désigner le prophète, à la place de *rô'éh*. La note linguistique ci-dessus indique que nous ne devons pas nécessairement rechercher une différence de sens entre les mots *rô'éh* à l'époque de Samuel et le mot *nāvi'* à d'autres époques : ces deux termes ont désigné successivement la même fonction et étaient sentis comme ayant le même sens. C'est seulement à l'époque de Samuel que *nāvi'* a pris un sens spécialisé qui le distinguait de l'autre terme.

Par la suite, le terme *rô'éh* est devenu plus rare : on le rencontre chez Esaïe (30,10) et surtout dans les Chroniques, où il désigne Samuel les trois premières fois (1 Ch 9,22 ; 26,28 ; 29,29 ; 2 Ch 16,7.10).

Au temps du roi David, on voit apparaître un troisième terme, *hōzéh*, qu'on traduit par « visionnaire », car il est le participe d'un verbe qui signifie « avoir une vision ». Cependant, le verbe prend fréquemment un sens plus large dans l'Ancien Testament : « recevoir une révélation »,

et il n'implique pas qu'une vision soit en cause. Un même texte désigne Amos comme un *hōzēb* et se réfère à son activité à l'aide du verbe de la racine *NB'*, « prophétiser » (Am 7,12-13). Ceci montre que le terme *hōzēb* était un synonyme de *nāvi'*.

Chez Esaïe, le terme *rō'ēb* apparaît encore en parallèle avec le terme *hōzēb* d'une manière qui indique que ces deux termes étaient aussi synonymes (Es 30,10).

Ainsi, après l'époque de Samuel, il serait illusoire de rechercher quelque différence de sens subtile entre les trois termes *rō'ēb*, *hōzēb* et *nāvi'* : ils ont tous trois le même usage, sinon que le premier est devenu rare, et ils servent à désigner un prophète.

Le verbe hébreu de la racine *NB'* qui signifie couramment « prophétiser » s'utilise au niph'al et au hithpa'el. Au hithpa'el, le verbe (*hitnabé'*) prend parfois, dans certains contextes, un autre sens. Il ne s'agit plus tant alors de proclamer un message, de prophétiser, mais le verbe indique plutôt le fait de tomber en extase et d'avoir un comportement sortant de l'ordinaire, bizarre, irrationnel, sous l'influence de l'Esprit de Dieu, ou parfois d'un mauvais esprit. Notre verbe apporte peut-être dans ces contextes l'idée de divagation associée à ce comportement paranormal.

Ainsi, le verbe est utilisé pour décrire ce qui se passe lorsque l'Esprit de Dieu, ou un esprit mauvais, se rue sur Saül, prend possession de lui, le fait se conduire malgré lui de manière bizarre, et, peut-être, le fait proférer des paroles ne venant pas de Saül lui-même (1 S 10,5-7 ; 18,10 ; 19,23-24). La traduction « prophétiser » donne ici une fausse idée et plusieurs versions modernes ont traduit avec raison par « entrer en transe » (*TOB, Colombe, Semeur*). On rencontre encore un usage semblable à propos des prophètes de Baal du temps d'Elie (1 R 18,29).

Le prophète Jérémie a été pris comme un « homme de délire » par son adversaire Shemayahou, ce qui montre que, dans l'idée de ce dernier, un prophète était quelqu'un qui délirait, probablement parce que le même verbe pouvait signifier tantôt « prophétiser », tantôt quelque chose comme « délirer (en état de transe) ».

Dans l'Ancien Testament, une autre appellation sert à désigner des prophètes : « homme de Dieu ». Les hommes de Dieu proclament en effet des oracles au nom du Seigneur (1 S 2,27 ; 1 R 13,1s. ; 2 Ch 25,7). Les prophètes Samuel, Elie et Elisée reçoivent ce titre (1 S 9,6 ; 2 R 1,9 ; 4,7ss ; 8,2ss). Certains textes montrent qu'on entendait par homme de Dieu quelqu'un qui faisait des révélations de la part de Dieu : Samuel est un homme de Dieu considéré parce que tout ce qu'il dit ne manque pas d'arriver (1 S 9,6) et la veuve de Sarepta reconnaît en Elie un homme de Dieu parce que la Parole du Seigneur dans sa bouche est vérité (1 R 17,24). L'expression s'utilise lorsqu'on veut souligner le rôle prophétique de quelqu'un. Moïse est désigné ainsi lorsqu'on rappelle ce

qu'il a déclaré de la part du Seigneur (Jos 14,6). La future mère de Samson désigne ainsi l'Ange du Seigneur qui lui est apparu, parce qu'il lui a fait une révélation (Jg 13,6). Le Chroniste fait de David un homme de Dieu lorsqu'il indique que celui-ci avait organisé le service des prêtres et des lévites en prévision du culte qui serait rendu au temple (2 Ch 8,14) : il veut souligner de cette manière que les dispositions prises par David venaient de Dieu. Des livres de Samuel-Rois, on retire l'impression que le titre « homme de Dieu » était une manière populaire de désigner les prophètes.

3) Le ministère prophétique dans l'Ancien Testament

Le premier personnage qui reçoit le titre de prophète dans l'Écriture est Abraham (Gn 20,7). Dans ce contexte, c'est son rôle d'intercesseur qui est mis en avant. Abraham semble être appelé prophète parce qu'il a un accès particulier à Dieu et peut ainsi intercéder auprès de lui pour Abimélek.

Puis, la grande figure prophétique de l'Ancien Testament, la figure emblématique, typique, est Moïse. Moïse sert en effet de référence au ministère prophétique institué par Dieu pour Israël.

Car le ministère prophétique est bien une **institution divine** en Israël. Le texte charte de cette institution se trouve dans le Deutéronome, au chapitre 18.

Dans le contexte, Dieu commence par condamner un certain nombre de pratiques païennes : divination, magie, nécromancie et toutes sortes de pratiques occultes (Dt 18,9-12). Et c'est suite à cette prohibition qu'il institue le ministère prophétique. Israël n'a pas besoin de se livrer à ces pratiques païennes dans la mesure où Dieu lui donnera des prophètes. La fonction prophétique remplacera pour le peuple de Dieu les pratiques superstitieuses ou occultes que le Seigneur abhorre.

Il est question d'un *prophète comme Moïse* (v. 15-19). E.J. Young¹ note que la suite du texte laisse cependant entendre qu'il y aura plusieurs prophètes (v. 20-22). Car Dieu y donne des critères pour distinguer les vrais prophètes des faux. Ceci suppose que plusieurs prophètes se lèveront et qu'il faudra exercer du discernement pour déterminer quels sont ceux qui sont porteurs d'un message réellement reçu de Dieu.

Le contexte va aussi dans ce sens. Comme nous l'avons relevé, l'institution du ministère prophétique indique à Israël la voie à suivre à la place des pratiques païennes dénoncées juste avant. Or, pour que le ministère prophétique prenne la place de ces pratiques, il faut qu'il ait un caractère permanent, tout comme ces pratiques du paganisme. Il faut donc que des prophètes se succèdent tout au long de l'histoire.

Nous devons encore considérer le contexte plus large : notre texte appartient en effet à un ensemble qui débute en 16,18 et qui réglemente l'exercice de diverses fonctions pour la vie d'Israël en terre promise : les juges (16,18-17,7), les prêtres (17,8-13), les rois (17,14-20), les prêtres et les lévites (18,1-8), et enfin les prophètes (18,9-22). Or les fonctions de juge, de prêtre, de lévite et de roi devaient être exercées en permanence en Israël. C'est donc certainement aussi un **ministère prophétique permanent** qui est prévu dans notre texte.

En même temps, la fin du Deutéronome souligne qu'Israël n'a plus connu par la suite de prophète comme Moïse (Dt 34,10). Même si ce texte a été rédigé relativement peu de temps après la mort de Moïse², il révèle que l'on ne s'attendait pas à voir paraître de sitôt en Israël un prophète comme Moïse, et que le ministère de Moïse devait conserver un caractère unique.

Il faut en conclure que notre texte présente une certaine dualité. D'une part, Dieu institue un ministère prophétique permanent, qui sera assumé par une lignée de prophètes qui succéderont à Moïse sans toutefois être « comme Moïse » ; et en même temps, il annonce la venue d'un individu qui, lui, sera « **un prophète comme Moïse** ».

En quoi le ministère prophétique de Moïse a-t-il été unique par rapport à celui des prophètes qui lui ont succédé ? Le Deutéronome mentionne sa relation particulièrement intime avec Dieu, ainsi que les miracles qu'il a accomplis (34,10). Même si Elie et Elisée ont aussi été l'instrument de divers miracles, ceux de Moïse accompagnaient la délivrance de l'esclavage en Egypte et la traversée du désert, qui ont été les événements fondateurs du peuple d'Israël. En cela, les miracles accomplis par Moïse conservent un caractère unique. De même, son ministère prophétique à proprement parler a joué un rôle fondateur, puisque Moïse a institué l'ancienne alliance et donné la loi qui la régit. Sa parole prophétique est le fondement des institutions de l'ancienne alliance.

Les prophètes qui sont venus ensuite n'ont jamais joué de rôle comparable. Au contraire, ils ont construit leurs oracles sur le fondement mosaïque : leur prédication revenait toujours à l'enseignement de Moïse, en le développant et en le réactualisant.

Ainsi, **à l'époque de Jésus**, les Israélites attendaient toujours l'individu annoncé dans le Deutéronome et qui devait être « le prophète comme Moïse » (Jn 6,14 ; 7,40-41). Certains d'entre eux pensaient que ce prophète serait le Messie, d'autres qu'il serait un personnage distinct du Messie.

Dans son discours au temple, l'apôtre Pierre a cité notre texte pour désigner Jésus comme le prophète attendu (Ac 3,22s.).

² Voir K. Kitchen, « D'Égypte au Jourdain », *Hokhma* 2 (1976), p. 57.

Jésus est prophète comme Moïse, et même plus grand que Moïse (He 3), en ce qu'il a posé les fondations d'une nouvelle alliance et énoncé la loi du Royaume de Dieu.

Jésus est aussi l'aboutissement de toute la lignée des prophètes dont le ministère avait été institué dans le Deutéronome. Cette lignée tend vers lui, elle aboutit à lui. Elle a préparé sa venue, en l'annonçant bien à l'avance, en en révélant le sens et certaines circonstances. Et Jésus récapitule tous les prophètes en sa personne : il porte à son achèvement et à sa plénitude l'institution du ministère prophétique. Telle est bien la portée de l'affirmation qui ouvre l'épître aux Hébreux (He 1,1s.).

Ce n'est pas par hasard que le ministère prophétique se trouve institué dans le Deutéronome, qui est le **traité de l'alliance** que Dieu renouvelle avec Israël avant son entrée en terre promise. Il tire en effet sa raison d'être de cette alliance et cela déterminera le message des prophètes après Moïse. Avant de le montrer, il faut rappeler certaines caractéristiques de l'alliance.

Il est bien connu que, lorsque Dieu a conclu alliance avec Israël au Sinaï, il l'a fait sur le modèle des alliances entre un suzerain et un vassal dans le Proche-Orient ancien. Une alliance est pour nous un pacte liant deux parties qui traitent ensemble sur un pied d'égalité. Les alliances du Proche-Orient ancien étaient souvent de nature différente et liaient un vassal à un suzerain. Suite à une victoire militaire sur un autre roi et son peuple, le roi vainqueur pouvait imposer une alliance au vaincu qui devenait alors son vassal. Le vassal devait verser un tribut annuel à son suzerain et participer à ses côtés à ses campagnes militaires. En contrepartie, le suzerain s'engageait à protéger son vassal en cas d'agression ennemie. Un roi ou un peuple pouvait aussi demander une alliance à un roi plus puissant pour se placer sous sa protection. Là encore, c'était le suzerain qui imposait les conditions de l'alliance. La conclusion de l'alliance s'accompagnait de la rédaction d'un traité qui comportait un certain nombre d'éléments que l'on retrouve dans des textes de l'alliance de Dieu avec Israël comme le Décalogue ou le Deutéronome. Par l'alliance au Sinaï, le Seigneur est donc devenu, en quelque sorte, le suzerain d'Israël, et Israël est devenu son peuple vassal³.

Lorsqu'un vassal transgressait les clauses du traité d'alliance, on se montrait déloyal envers son suzerain, celui-ci lui dépêchait un émissaire qui intentait un procès au coupable, au cours duquel cet émissaire dénonçait les fautes du vassal dans les termes du traité d'alliance, en prenant les dieux à témoins et en appelant la réalisation des malédictions prévues par le traité d'alliance.

³ Voir par exemple K. Kitchen, *Traces d'un monde*, Lausanne, P.B.U., 1980, p. 118ss.

C'est un rôle correspondant que jouent les prophètes de l'Ancien Testament : ils sont envoyés par Dieu pour dénoncer les fautes du peuple et annoncer l'exécution des sanctions prévues par l'alliance. Le thème du procès intenté par Dieu à son peuple apparaît fréquemment dans leur prédication (Os 2,4ss ; 4,1ss ; Mi 1,2 ; 6,1-2), parfois avec appel à témoin, comme chez Michée, où les montagnes remplacent dans ce rôle les divinités des peuples païens (Mi 6,2). Les prophètes apparaissent donc comme les émissaires du Dieu suzerain dépêchés au peuple vassal qui a transgressé l'alliance⁴.

L'ensemble de leur message est déterminé par cela. Les prophètes renvoient donc sans cesse aux textes de l'alliance, au fondement posé par Moïse. En effet, les prophètes mesurent le peuple de Dieu à l'aune des stipulations de la loi mosaïque pour en dénoncer les transgressions. Les malheurs qu'ils annoncent comme châtement des infidélités du peuple de Dieu ne sont que l'accomplissement des malédictions prévues dans les sections de sanctions des traités d'alliance (Lv 26 ; Dt 28) et leurs promesses eschatologiques s'inspirent des bénédictions contenues dans les mêmes textes.

Bien sûr, les prophètes bibliques ne se contentent pas d'annoncer l'accomplissement des sanctions de l'alliance : ils appellent le peuple de Dieu à la repentance, au retour à Dieu, et, si le peuple écoute et obéit, le Seigneur peut renoncer à faire venir le malheur. Car le but poursuivi par les prophètes est l'obéissance du peuple au Seigneur, selon les clauses de l'alliance. Les prophètes sont donc des **prédicateurs inspirés**, envoyés par le Seigneur, le suzerain d'Israël, qui actualisent la loi en vue de son application dans le concret de la vie.

Aux côtés de Moïse, Myriam, sa sœur, a joué le rôle de prophétesse : elle a notamment composé des cantiques inspirés (Ex 15,20s.). A l'époque des « juges », une autre femme a un ministère prophétique, Déborah, qui exerçait en même temps des fonctions de magistrat et qui a elle aussi composé un cantique inspiré (Jg 4,4 ; 5). Dans la même période, on voit un prophète dénoncer les fautes des Israélites (Jg 6,7ss).

A la fin de l'époque des « Juges », Samuel, est présenté comme un prophète (*rô'êb*). Il reçoit des communications du Seigneur pour le peuple et répond à des consultations sur des points précis. En même temps, Samuel exerce les fonctions de prêtre, et il a aussi fonctionné comme chef-juge d'Israël (il a été le dernier des « juges ») avant d'être étroitement associé au roi Saül.

On rencontre aussi à cette époque ancienne des **confréries de « prophètes »**. Une telle bande de « prophètes » apparaît une fois à Guibéa,

⁴ Voir à ce propos M.G. Kline, *The Structure of Biblical Authority*, Grand Rapids, Eerdmans, 1972, p. 57ss.

descendant d'un haut lieu (1 S 10,5-7.10-13). Plus tard, un groupe de « prophètes » se trouve aux côtés de Samuel à Rama (1 S 19,19-24). On peut se demander s'il s'agit du même groupe que précédemment, qui accompagnait alors Samuel dans ses déplacements, ou s'il y avait plusieurs groupes de prophètes en diverses localités. Ces gens connaissent, sous l'action de l'Esprit, les expériences de transe extatique dont nous avons parlé plus haut et que Saül va partager. On ne sait pas autrement quel était leur rôle. Ils semblent dépendre de Samuel, d'une certaine manière. Peut-être est-ce Samuel qui les a institués pour le seconder. On ne retrouve plus ces confréries dans la suite. Nous avons déjà noté que le vocabulaire de l'époque de Samuel marquait une distinction entre ces extatiques et le prophète Samuel lui-même. La note dans laquelle le rédacteur ultérieur précise que le prophète (*nāvi'*) de son époque était autrefois, au temps de Samuel, appelé « le voyant » (*rô'éh*), est très significative (1 S 9,9). En effet, dans la mesure où le terme *nāvi'* avait tout de même cours au temps de Samuel et servait à désigner les membres des confréries, cette note linguistique peut suggérer que les membres des confréries n'étaient pas considérés comme de réels prophètes. Ils n'étaient pas, en fait, et malgré leur titre, ce qu'on nommait *nāvi'* à d'autres périodes.

Les règnes de David et de Salomon verront ensuite paraître des **prophètes de cour**. Ainsi Nathan et Gad exercent leur ministère à la cour du roi David et Nathan sert de précepteur au jeune Salomon. Ahiya de Silo est le prophète de la cour du Royaume du Nord commençant. Les livres des Rois mettent aussi en scène divers prophètes qui s'adressent aux rois d'Israël ou de Juda et délivrent surtout des oracles de jugement (1 R 11,29ss ; 13,2 ; 14,6ss ; 16,1ss ; 21,19ss ; 2 R 1,16 ; 7,1s. ; 20,16ss ; 21,10ss). L'auteur met particulièrement en relief l'accomplissement de leurs prédictions⁵. Le Chroniste s'intéresse tout spécialement au ministère de ces prophètes puisqu'il en associe un à presque tous les rois de Juda ; il se sert de leurs discours pour exprimer sa théologie⁶. Parmi ces prophètes, Esaïe, en particulier, jouera un rôle influent à la cour d'Ezékias. Ils délivrent des oracles dont Dieu a l'initiative. Mais ils peuvent aussi être consultés par le roi ou les chefs du peuple sur la conduite à tenir dans des situations critiques (1 S 28,6 ; 1 R 14,2 ; 22,5ss ; 2 R 3,11 ; 22,12ss).

L. Ramlot note qu'entre le ministère de Nathan et Gad et celui d'Esaïe, il n'y a pas de figure prophétique importante en Juda, sinon sous le règne d'Asa (2 Ch 14-16). Ainsi, pendant les deux siècles et demi qui séparent le temps de David de celui d'Esaïe, les prophètes se seraient concentrés dans le Royaume du Nord (avec Ahiya, les prophètes mentionnés en 1 R 13 et 16, Elie et les prophètes de Yahvé persécutés par

⁵ Voir *Hokhma* 35 (1987), p. 4s.

⁶ Voir *Hokhma* 35 (1987), p. 9.

Jézabel, Elisée, Amos, Jonas, Osée)⁷. Cette appréciation doit être tempérée si l'on prend en compte le fait qu'Ahiya a d'abord été prophète sous le règne de Salomon, et si l'on considère, comme nous avons tenté de le montrer ailleurs, qu'Abdias et Joël ont prophétisé en Juda au IX^e siècle⁸.

On peut noter une certaine **évolution** dans la manière dont s'exerce l'activité prophétique. Ainsi, alors que la monarchie dégénère dans le Royaume du Nord, entraînant le peuple dans une apostasie généralisée, se lèvent des **prophètes réformateurs** et **thaumaturges** (c'est-à-dire faiseur de miracles), comme Elie et Elisée, au IX^e siècle.

Puis, avec la période assyrienne, viennent des **prophètes « penseurs »**. Ils mettent leurs oracles par écrit. Esaïe est certainement le plus grand de ces prophètes écrivains, tout en étant prophète de la cour d'Ezéchias. La période de l'exil est celle des **prophètes souffrants**, martyrs, comme Jérémie. Certains de ces prophètes peuvent connaître des expériences extatiques (Ezéchiel, par exemple) et d'autres peu ou pas du tout. Après l'exil, on assiste à une prophétie parfois plus livresque, qui médite les oracles des prédécesseurs et y ajoute de nouveaux développements, comme chez Zacharie. Après le ministère de Malachie, au V^e siècle, s'installe une longue période de silence, jusqu'à la venue du dernier représentant de la lignée des prophètes de l'ancienne alliance, Jean-Baptiste.

Dans le livre des Chroniques apparaît encore une catégorie spéciale de prophètes, mis en place par le roi David. Il s'agit de **chantres lévites** qui prophétisaient en s'accompagnant d'instruments de musique pour célébrer et louer le Seigneur (1 Ch 25,1-3). Sans doute composaient-ils des cantiques inspirés, comme autrefois Myriam. C'est en particulier le cas d'Asaph, auteur de textes liturgiques, à qui le Chroniste décerne le titre de *hozeh*, qui, comme nous l'avons signalé plus haut, est l'un des termes servant à désigner un prophète (2 Ch 29,30). Il donne encore le même titre, aux côtés d'Asaph, à Héman et Yedoutoun, auxquels il attribue l'organisation du service des chantres lévites (2 Ch 35,15). On peut penser que certains des cantiques des prophètes lévites ont été conservés parmi les Psaumes canoniques* (par exemple Ps 42 à 50 ; 73 à 85 ; 87 à 89).

A l'époque d'Elie et d'Elisée, apparaissent les « **fil des prophètes** », une expression désignant certainement des disciples de ces deux pro-

⁷ L. Ramlot, « Prophétisme », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, sous la direction de H. Cazelles et A. Feuillet, Paris, Letouzey et Ané, Fascicule 46, 1971, col. 1035.

⁸ Voir notre *Les livres de Joël et d'Abdias (Commentaire Evangélique de la Bible)*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989, p. 20ss et 209ss.

* Pour une définition de ces termes, se reporter au glossaire, pp. 132ss.

phètes⁹. On les voit en effet « assis devant Elisée » (2 R 4,38), sans doute à l'écoute de son enseignement. Un peu plus loin, ils construisent même un bâtiment dans lequel « ils se tiendront assis devant » Elisée pour recevoir son enseignement (2 R 6,1-2) : il s'agit donc là d'une sorte d'école pour prophètes, ancêtre bien lointain de nos écoles bibliques ! Ils semblent recevoir des révélations : ils semblent en tout cas avoir reçu la révélation de l'imminence de l'enlèvement d'Elie (2 R 2,3.5). On voit même une fois l'un de ces disciples des prophètes proclamer un oracle de la part du Seigneur (1 R 20,35). En même temps, le récit de l'enlèvement d'Elie montre une différence entre ces gens et Elisée : ils ont une compréhension moindre que celle d'Elisée, lequel apparaît comme le récipiendaire privilégié des révélations de Dieu après le départ d'Elie (2 R 2,15-18). On peut imaginer que ces disciples des prophètes recueillaient l'enseignement d'Elie puis d'Elisée, peut-être pour le retransmettre ensuite aux Israélites à travers tout le pays, et qu'occasionnellement, Dieu pouvait se servir de l'un d'entre eux comme d'un prophète, pour délivrer des oracles.

Plus tard, certains des grands prophètes regrouperont eux aussi des disciples autour d'eux : c'est le cas d'Esaïe (Es 8,16ss). Était-ce aussi le cas de Hanân, « l'homme de Dieu », à l'époque de Jérémie (Jr 35,4) ?

Comme pour les membres des confréries d'exotiques du temps de Samuel, il faut distinguer les disciples des prophètes des **prophètes de vocation**. Ces derniers étaient envoyés par Dieu au peuple ou à ses rois pour leur transmettre un message de sa part. Les prophètes Nathan, Gad, Ahiya, puis Elie et Elisée, et les prophètes qui nous ont laissé leurs écrits sont parmi les prophètes de vocation. Amos, en particulier, sera amené à préciser qu'il n'est pas l'un de ces prophètes professionnels des confréries d'autrefois ou des disciples des prophètes, mais qu'il a reçu sa vocation du Seigneur en vue d'une mission précise (Am 7,14-15). La vocation de plusieurs de ces prophètes nous est d'ailleurs rapportée dans le livre contenant leurs oracles : outre celle d'Amos dans le texte que nous venons de citer, celle d'Esaïe, de Jérémie et d'Ezéchiel (Es 6 ; Jr 1 ; Ez 1-3).

Des prophètes sont souvent mentionnés dans les livres des prophètes canoniques, mais il s'agit la plupart du temps de **faux prophètes** (Es 28,7 ; Mi 3,11 ; Jr 2,26 ; 4,9... ; So 3,4 ; Ez 7,26 ; 22,26-28).

⁹ L. Ramlot, *op. cit.*, col. 1032s, considère cependant que l'expression « fils des prophètes » sert à désigner des prophètes. Mais pourquoi alors n'emploie-t-on pas simplement le terme « prophète » ? En outre, dans les Proverbes, les maîtres de sagesse semblent bien appeler leurs disciples leurs « fils » (Pr 1,8.10 ; 2,1 ; 3,1... ; d'après 1,5, l'auteur s'adresse à tout sage, ou tout apprenti sage, et pas seulement à ses fils au sens premier du terme).

D. Aune distingue entre les prophètes de cour et les **prophètes indépendants**¹⁰. Il range dans la première catégorie des prophètes qui semblent avoir été entretenus par un roi. Ainsi Gad, Asaph, Héman et Yedoutoun sont appelés prophètes du roi (David) (2 S 24,11 ; 1 Ch 21,9 ; 25,5 ; 2 Ch 29,25 ; 35,15). Certains semblent aussi avoir joué le rôle d'archivistes royaux (1 Ch 29,29 ; 2 Ch 9,29 ; 33,19). Mais il ne faudrait pas insister outre mesure sur une telle distinction. Les prophètes de cour manifestaient une totale indépendance dans leur message. On peut considérer Ahiya de Silo comme un prophète de la cour de Jéroboam, dans la mesure où il a révélé l'intention divine de confier la royauté à celui-ci et où Jéroboam l'a consulté pendant son règne, mais ce prophète était avant tout mandaté par le Seigneur. Esaïe est classé par Aune comme un indépendant, mais il a été prophète de la cour d'Ezéchias. A la limite, même Jérémie pourrait quasiment être considéré comme un prophète de cour : il a dû jouer un rôle significatif au moment de la réforme de Josias, puis, à la fin du Royaume de Juda, il a souvent été consulté par le roi Sédécias. Les prophètes de cour étaient avant tout des hommes qui tenaient leur mandat du Seigneur ; ils avaient ensuite été reconnus comme prophètes par tel ou tel roi qui utilisait leurs services. D'autres prophètes n'ont pas obtenu la même écoute des monarques de leur temps parce que ceux-ci étaient hostiles au Seigneur.

Dans le Nouveau Testament, le roi **David** est aussi appelé prophète (Ac 2,30) parce qu'il a parlé de la part de Dieu dans des textes inspirés. David n'était, bien sûr, pas prophète professionnel, et n'avait pas non plus reçu de vocation spéciale de prophète. C'est donc là un sens un peu élargi du mot prophète, le sens restreint étant celui qui s'applique aux prophètes de vocation. Nous avons d'ailleurs vu que David était déjà considéré comme un prophète (homme de Dieu) par le Chroniste (2 Ch 8,14). **Daniel** n'était pas non plus un prophète au sens strict, dans la mesure où il n'a pas proclamé d'oracles (son livre n'est d'ailleurs pas rangé parmi ceux des prophètes dans le canon hébraïque, mais dans la troisième division, celle des Ecrits). Il est cependant appelé prophète, au même titre que David, dans le Nouveau Testament (Mt 24,15).

En notre siècle, on a cru voir en certains prophètes canoniques, comme Joël, Nahoum ou Habacuc, des **prophètes culturels**, qui auraient eu une fonction permanente au temple et qui auraient apporté leurs oracles dans le cadre du culte. Nous avons discuté longuement cette question complexe à propos du prophète Joël ailleurs¹¹. Les prophètes

¹⁰ David Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, p. 85.

¹¹ « Joël et le culte », *The Baptist Review of Theology / La Revue Baptiste de Théologie*, 3/1 (1993), p. 18-35.

ont certainement mis à profit les occasions que leur donnaient les rassemblements culturels aux sanctuaires pour délivrer leurs oracles à une assemblée considérable. Mais il n'y a pas vraiment de preuve solide qu'ils aient eu un rôle permanent dans le cadre du culte israélite. L'essentiel de leur mission résidait ailleurs.

Les prophètes se sont surtout recrutés parmi les hommes. Mais nous avons aussi mentionné deux **figures féminines** : Myriam, qui a secondé son frère Moïse, et Déborah. Il faut leur ajouter Houlde que le roi Josias envoya consulter (2 R 22,14)¹².

4) Deux catégories de prophètes ?

Peter Jones veut distinguer deux types de prophétie dans l'Ancien Testament, l'une productrice de parole claire, sûre, et susceptible de devenir Ecriture sainte, l'autre charismatique et énigmatique, s'exprimant dans un discours obscur exigeant une interprétation, et qui doit être évaluée à la lumière de la prophétie canonique¹³. La thèse se fonde, pour l'Ancien Testament, essentiellement sur le texte de Nombres 12, où Moïse, serviteur du Seigneur, fidèle dans toute sa maison, et à qui le Seigneur parle « bouche à bouche », de façon claire et non énigmatique, et qui voit une apparition du Seigneur, est mis en opposition aux prophètes à qui Dieu se révèle dans des visions ou des rêves (Nb 12,6-8). Au premier type se rattacherait alors le ministère prophétique de Moïse, ainsi que, entre autres, celui des prophètes dont les écrits sont canoniques. Jones signale par exemple qu'Esaië a vu le Seigneur comme Moïse (Es 6). Il comprend qu'en Deutéronome 18, c'est une lignée de prophètes comme Moïse qui est instituée pour toute la durée de l'histoire du peuple de Dieu. Par contre, Myriam et Aaron appartiendraient à la deuxième catégorie de prophètes.

Nous devons avouer notre scepticisme devant cette thèse. Le texte de Nombres 12 oppose-t-il deux catégories de prophètes, ou oppose-t-il Moïse à tous les autres prophètes ? L'annonce d'un prophète comme Moïse dans le Deutéronome a été comprise comme se référant à un personnage unique, qu'on attendait encore à l'époque de Jésus, et non pas à une série de successeurs de Moïse, et le Nouveau Testament identifie d'ailleurs ce prophète à Jésus. La notice de Deutéronome 34,10 peut se comprendre comme suggérant qu'on n'allait pas voir paraître de sitôt un prophète comme Moïse.

Le texte de Nombres 12 oppose la révélation de Dieu en vision à l'expérience de Moïse qui voit une apparition du Seigneur. Or plusieurs

¹² En Esaïe 8,3, le terme « prophétesse » désigne probablement la femme du prophète Esaïe, sans impliquer qu'elle ait exercé une activité prophétique.

¹³ « Y a-t-il deux types de prophéties dans le Nouveau Testament ? », *La Revue Réformée*, 123 (1980/3), p. 303-318.

commentateurs soulignent que Moïse est unique à cet égard, y compris par rapport aux prophètes canoniques comme Esaïe ou Ezéchiel. Ainsi, Harrison admet une différence avec Esaïe parce que c'est vraisemblablement en vision que celui-ci a vu le Seigneur (Es 6)¹⁴, et Keil et Delitzsch appuient sur la différence entre l'expérience de Moïse et les visions d'Ezéchiel et Daniel (Ez 1 ; Dn 7)¹⁵. C'est une révélation plus directe encore qui est suggérée pour Moïse. Le rayonnement du visage de Moïse, un phénomène tout à fait unique, peut le confirmer (Ex 34,29ss).

D'après le texte, le ministère de Moïse se caractérise encore par le fait qu'il concerne toute la maison du Seigneur. Faut-il comprendre par là que son discours prophétique s'adressait à l'ensemble du peuple de Dieu ? Mais en quoi serait-ce alors différent de la parole prophétique de Myriam (Ex 15,20s.) ? Nous pensons plutôt que le rôle de direction du peuple de Dieu est en cause ici, ainsi que le rôle fondateur de Moïse par lequel il a donné à Israël ses institutions. En cela, le ministère de Moïse diffère aussi de celui des prophètes canoniques. Le seul prophète comme Moïse établi sur toute la maison de Dieu est alors Jésus-Christ, qui lui est non seulement semblable mais aussi supérieur en ce qu'il est le médiateur fondateur de l'alliance nouvelle (He 3,2ss).

Dieu parlait « bouche à bouche » à Moïse. Certes, ceci signifie qu'il lui parlait plus directement qu'en vision ou en songe. Mais l'expression suggère quelque chose de plus : le Seigneur se révélait à Moïse dans le dialogue avec lui, comme on parle avec un ami disent Keil et Delitzsch. Les récits du Pentateuque montrent que Moïse avait la liberté de susciter ce dialogue aussi souvent que le nécessitaient ses fonctions à la tête d'Israël. Ainsi, il pouvait pénétrer en tout temps dans le lieu très saint pour s'entretenir avec le Seigneur, et il le faisait fréquemment (Ex 34,34s.). Il jouissait d'un accès privilégié, en pleine liberté, à la présence divine et à la révélation du Seigneur. Bien sûr, d'autres prophètes, comme par exemple Jérémie ou Habacuc, ont aussi manifesté une grande liberté dans leur dialogue avec le Seigneur. Mais avec Moïse c'était sans doute vrai à un plus haut degré encore¹⁶.

Les prophètes canoniques ont parfois reçu les révélations de Dieu dans des visions et il pouvait arriver qu'ils soient porteurs d'une parole énigmatique pour eux, même si le Seigneur leur communiquait sa Parole par d'autres moyens que le songe ou la vision et si, la plupart du temps, ils étaient porteurs d'un message très clair. A l'inverse, la seule prophétie de Myriam qui nous ait été conservée était en langage parfaitement limpide (Ex 15,20s.). Ce constat devrait nous mettre en garde contre l'idée que

¹⁴ R.K. Harrison, *Numbers (The Wycliffe Exegetical Commentary)*, Chicago, Moody Press, 1990, p. 196.

¹⁵ C.F. Keil, F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Old Testament*, vol. 3, Grand Rapids, Eerdmans, réimpression 1978, p. 79s.

¹⁶ Keil et Delitzsch vont dans le même sens : *op. cit.*, p. 80.

le texte de Nombres 12 viserait à établir une distinction bien tranchée entre une catégorie de prophètes à qui le Seigneur se révélerait directement et en langage clair, et une autre à qui il tiendrait un discours énigmatique reçu exclusivement en vision ou en songe. La suite de l'histoire d'Israël ne laisse d'ailleurs pas apparaître deux catégories de prophètes qui se distingueraient selon ces critères. Visions et songes ne sont cités ici qu'à titre d'exemples faisant contraste avec l'accès privilégié et unique de Moïse à la révélation divine, et non pas comme les seuls modes par lesquels le Seigneur se révélerait à d'autres prophètes. Ainsi, le but du texte est de souligner le rôle unique de Moïse, en tant que fondateur de l'ancienne alliance, par rapport à celui de tous les autres prophètes, et l'accès privilégié et unique de Moïse à la révélation divine dans le cadre de ce ministère¹⁷.

II. Les prophètes canoniques et l'inspiration

Nous avons défini le prophète comme un porte-parole de Dieu. Les prophètes de l'Ancien Testament, et en particulier ceux qui nous ont laissé leurs écrits, avaient fortement conscience d'être inspirés (Mi 3,8), ils se savaient porteurs de la Parole même de Dieu (Dt 18,18 ; Jr 1,9 ; 5,14 ; Es 6 ; 8,11 ; Am 3,8 ; Ha 2,1). Leurs oracles sont très souvent ponctués de formules telles que : « Ainsi parle le Seigneur », ou : « Oracle du Seigneur », ou encore ils sont introduits par une formule comme : « Le Seigneur adressa la parole à untel... » (2 S 24,11ss ; 1 R 13,1s. ; 16,1ss.7.12 ; 20,13s.28 ; 2 R 14,25 ; 22,15ss... et très fréquemment dans les écrits des prophètes canoniques).

Dans leurs discours, la parole des *prophètes* est parfois identifiée à celle de Dieu : ainsi, ce que Jérémie proclame est la Parole du Seigneur (Jr 25,3) et lorsque Baruch lit le livre des paroles de Jérémie, ce sont des paroles du Seigneur qui se font entendre (36,10-11). Dans ce dernier texte, on notera qu'il ne s'agit pas seulement de la parole orale du pro-

¹⁷ Jones s'appuie encore sur le texte de 1 Cor 13,8-10, où il discerne l'influence de Nombres 12. Paul y opposerait la prophétie charismatique soumise à évaluation, dont il parle ensuite au chapitre 14, à la prophétie apostolique qui possède un statut supérieur et qu'il assimile à la prophétie canonique de l'Ancien Testament. Nous reviendrons sur ces deux types de prophéties dans le Nouveau Testament. Pour l'heure, remarquons simplement que la prophétie, en 1 Corinthiens 13, n'est pas mise en contraste avec la prophétie apostolique, mais avec la connaissance que nous aurons dans l'au-delà futur. Les révélations dans l'au-delà apporteront certainement un plus par rapport à l'enseignement apostolique (et l'enseignement mosaïque). La connaissance apportée par l'enseignement apostolique demeure partielle et indirecte (« au moyen d'un miroir ») par rapport à la connaissance parfaite qui est à venir. Ce texte ne peut donc servir de soutien à la thèse d'une distinction entre la prophétie charismatique et la prophétie canonique.

phète, mais il est question du rouleau de Jérémie, de sa parole écrite. Le texte d'Ha 2,1 est particulièrement frappant. Le prophète vient d'adresser une prière au Seigneur et attend une réponse de la part de Dieu en retour : le prophète « guette pour voir ce que Dieu lui dira ». Et il ajoute : « Ce que je répliquerai » : car c'est lui-même qui, en tant que prophète, sera chargé de s'apporter de la part du Seigneur la réponse à sa prière¹⁸ ! Chez les prophètes, des oracles font parler Dieu à la première personne (oracles en « je » : Os 6,1-4), et certains font alterner le sujet humain et le sujet divin : souvent, les oracles commencent en parlant de Dieu à la troisième personne – c'est donc le prophète qui s'exprime –, puis, sans transition, on entend le Seigneur parler à la première personne (Es 10,12 ; 19,1,2 ; Os 4,1-6 ; Mi 1,3-6 ; Za 9,4-6 ; 12,8-9).

Divers faits montrent que les prophètes ne s'exprimaient pas de leur propre initiative. Parfois, ils délivraient leurs oracles malgré eux (Jr 20,9). Il pouvait aussi arriver qu'un prophète ne comprenne pas la Parole dont il était chargé, ou son pourquoi. Ceci montre que cette Parole lui était donnée (Jr 32 ; Dn 9 ; 12,8-9).

Le prophète ne dispose pas de la Parole de Dieu à son gré : c'est Dieu qui décide du moment où il s'adresse au prophète. Un épisode rapporté dans le livre de Jérémie l'illustre bien. Après la chute de Jérusalem, l'empereur Nabuchodonosor avait confié l'administration de Juda à un gouverneur judéen. Mais celui-ci vient d'être assassiné par des rebelles juifs. Craignant les représailles, les Judéens qui sont encore en Juda demandent au prophète Jérémie s'ils doivent rester sur place ou s'enfuir en Egypte. Jérémie consulte donc Dieu pour eux. Le Seigneur fait attendre sa réponse une dizaine de jours (Jr 42,7). Ceci montre bien que le prophète n'est pas maître des oracles qu'il délivre, il ne peut forcer Dieu à s'exprimer : il reste soumis à la volonté de Dieu qui est souverainement libre de communiquer par son intermédiaire ou de ne pas le faire.

Le prophète sait aussi faire la différence entre sa propre parole et celle de Dieu. Un autre épisode du livre de Jérémie le montre de manière particulière (Jr 28). En 605 et en 597, des Judéens avaient été déportés, et en particulier le roi Jojakin. Peu après, un faux prophète nommé Hananya annonce que ces déportés reviendront au pays et que Juda sera libéré de la domination babylonienne (v. 5). Dans un premier temps, on assiste à la réaction personnelle de Jérémie, qui apporte sa propre réponse au faux prophète. Il déclare tout d'abord : « Puisse ces prophéties s'accomplir », puis il exprime ses doutes, soulignant que les propos de Hananya ne s'accordent pas avec les prophéties antérieures. On le sent hésitant, prudent, il ne s'avance pas trop (v. 5-9). Dans un second temps, il reçoit un oracle de Dieu. Le ton change alors et devient péremptoire : Jérémie

¹⁸ La formule est tellement inattendue que certains se permettent de corriger en : « ce qu'il répliquera ». Mais cette correction n'a aucun soutien dans les manuscrits.

apporte un démenti cinglant aux propos de Hananya et annonce pour celui-ci un sévère châtement qui doit intervenir dans l'année qui suit (v. 12-16). On voit bien que le prophète n'était pas le même lorsqu'il parlait pour son propre compte et lorsqu'il s'exprimait de la part de Dieu. Il savait faire la différence.

Le même phénomène se produit avec le prophète Nathan. Lorsque le roi David lui fait part de son désir de bâtir un temple pour le Seigneur, Nathan lui apporte tout d'abord un conseil de son propre chef et l'encourage à aller de l'avant (2 S 7,1-3). Mais il reçoit plus tard un oracle du Seigneur qui s'oppose à ce projet et doit alors délivrer un message contraire à sa première pensée (v. 4ss). Ici encore, la parole propre du prophète est bien distinguée de celle dont le Seigneur le charge.

La polémique sur les faux prophètes est encore éclairante à cet égard : les faux prophètes sont accusés d'apporter des oracles de leur propre cru, sans avoir reçu de révélation de la part du Seigneur (Jr 23 ; Ez 13,3). Par contraste, le vrai prophète apparaît comme celui qui retransmet fidèlement les paroles de Dieu.

Nous avons déjà signalé plus haut que les textes écrits des prophètes étaient considérés comme Parole de Dieu. Parfois aussi, ils précisent que certains de leurs textes ont été écrits sur ordre de Dieu (Es 8,1 ; 30,8 ; Jr 25,13 ; 27 ; 30,2 ; 36,2.27-32 ; 51,60 ; Ez 24,1s. ; 26 ; 27 ; 31 ; 32,39 ; Dn 12,4 ; Ha 2,2). Et Esaïe présente son livre comme le livre du Seigneur (Es 34,16). Le statut de Parole de Dieu ne se limite donc pas à la prédication orale des prophètes, il vaut aussi pour leurs écrits.

Non seulement les prophètes présentent leurs propres oracles ou écrits comme Parole de Dieu, mais ils se rendent témoignage les uns aux autres, montrant qu'ils considèrent les oracles des autres prophètes canoniques comme Parole de Dieu. Ainsi, Joël cite une parole d'Abdias (Ab 17) en l'introduisant par la formule : « Comme le Seigneur l'a dit » (Jl 3,5). Une parole de Michée est citée dans le livre de Jérémie comme Parole de Dieu (Jr 26,17ss citant Mi 3,12s.). Habaquq fait allusion à une prophétie d'Esaïe en l'attribuant à Dieu (Ha 2,13-14 et Es 11,9). Daniel regarde les prophéties de Jérémie comme Parole de Dieu (Dn 9,2) et c'est à ses yeux le Seigneur qui a parlé par les prophètes (Dn 9,9s.). Zacharie considère pareillement que les paroles des prophètes d'avant l'exil leur avaient été confiées par Dieu (Za 1,4-6 ; 7,7 ; on reconnaît en particulier en 1,4 un écho de la prédication de Jérémie).

Les oracles et les écrits des prophètes canoniques se présentent donc de multiples manières comme Parole de Dieu, et revendiquent ainsi une autorité absolue, l'autorité même de Dieu.

III. Originalité des prophètes bibliques¹⁹

Il y a eu des devins dans toutes les religions, et même des prophètes chez les Chaldéens. Mais trois traits des prophètes bibliques les en distinguent. Ils correspondent à trois traits exceptionnels qui distinguent leur Dieu des divinités du paganisme.

Premièrement, c'est Dieu qui prend l'initiative d'adresser la Parole à son peuple (cela ressort très nettement avec Amos, Am 7,14-15) alors que, dans les religions, on va le plus souvent consulter les oracles. Et même lorsque les Israélites consultent Dieu en s'adressant à ses prophètes, Dieu demeure libre de sa réponse. Ainsi il peut faire attendre cette réponse (Jr 42) ou refuser de répondre (jusqu'à la destruction de Jérusalem, il refusera toute réponse à ceux qui s'adressent à Ezéchiel pour le consulter, Ez 14,3 ; 20,3).

Ensuite, le souci éthique prédomine dans les oracles des prophètes. Les devins des religions païennes y sont en général indifférents, sauf pour expliquer un malheur (défaite militaire ou catastrophe naturelle), et encore, dans ces cas-là, la faute est souvent plus rituelle que morale.

Enfin, la théologie prophétique embrasse le cours de l'histoire. Dans les religions, on rencontre des oracles qui s'intéressent aux événements historiques de manière fragmentaire : elles s'intéressent aux situations locales et se limitent aux événements contemporains. Mais on n'y trouve aucune vision du devenir historique. Par contre, les prophètes bibliques considèrent l'histoire passée, présente et future, et dégagent un sens au devenir historique. En outre, dans les religions, le devin doit informer le dieu de ce qui se passe avant d'en obtenir ensuite une réponse oraculaire, alors que le prophète informe le peuple, de la part de Dieu, de ce qui se passe pour lui en révélant les causes et le sens.

Ces différences correspondent à des différences entre le Seigneur et les idoles. Premièrement, par contraste avec les dieux des païens, le Dieu vivant ne se fait pas porter par ses adorateurs (comme le faisaient les païens lors de leurs processions), mais c'est lui qui porte son peuple : il est souverain et s'adresse à lui comme il le veut et quand il le veut.

Ensuite, il est le Dieu moral, le Dieu qui a exprimé sa volonté dans la Loi. Il ne ressemble pas aux idoles capricieuses, dont on ne peut prévoir les réactions. Il est un Dieu fidèle à lui-même et qui dénonce le péché comme une atteinte à sa personne qui se reflète dans sa Loi.

Enfin, le Seigneur est le Dieu de toute la terre et le Dieu de l'histoire. Il conduit l'histoire universelle selon son dessein, intervenant souverainement dans l'histoire, tout en requérant d'agents responsables des décisions dont il sera le juge.

¹⁹ Pour cette rubrique, nous empruntons largement au cours sur les livres des prophètes professé par H. Blocher ; cours que nous avons suivi à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne en 1976-1977.

La forme externe des oracles prophétiques convient à ces traits principaux : les prophètes combinent la prédication et la prédiction. Il est important de souligner que la prédiction est toujours au service de la prédication, et non l'inverse. Ces prédications-prédictions sont prononcées avec force images, et des actions symboliques leur sont souvent associées²⁰. Ces actions symboliques montrent le désir de parler à l'imagination, l'effort pour susciter l'intérêt et frapper l'attention. Il s'agit de paraboles en actes. Elles facilitent aussi la garde en mémoire de la prophétie. La forme des oracles prophétiques peut être poétique, sans toutefois adopter nécessairement une métrique rigoureuse. Certains textes prennent une forme plus contraignante : les élégies²¹, les acrostiches²². On rencontre une grande diversité de genres : sentences rappelant les écrits sapientiaux comme les Proverbes²³, paraboles ou allégories²⁴, lamentations souvent satiriques, servant à annoncer la ruine d'une cité ou d'un royaume²⁵, imprécations²⁶, récits de visions²⁷, descriptions de gestes symboliques ; aussi, des récits biographiques ou historiques viennent s'interposer²⁸.

IV. Vrais et faux prophètes

L'Ancien Testament connaît beaucoup de faux prophètes. Ils sont souvent entrés en conflit avec les authentiques prophètes du Seigneur. Certains s'exprimaient au nom d'idoles, comme les prophètes de Baal du temps d'Elie. D'autres apportaient de fausses prophéties au nom du Seigneur, comme ceux que dénoncent Michée, Jérémie ou Ezéchiel en particulier.

Lorsqu'un prophète s'exprimait au nom du Seigneur, il fallait donc déterminer d'une manière ou d'une autre s'il était un prophète authentique. Ou encore, il pouvait y avoir plusieurs prophètes apportant des messages contradictoires et prétendant tous parler de la part du Seigneur, comme à l'époque de Michée, de Jérémie ou d'Ezéchiel. Le Deutéronome fournissait déjà deux critères. Les textes nés de conflits entre vrais et faux prophètes, en particulier chez Jérémie, permettent de dégager un certain

²⁰ Par exemple : Es 20,2s. ; Jr 19 ; 27,2 ; 32 ; 51,59ss ; Ez 4-5 ; 24.

²¹ Jr 9,10ss ; Ez 19,1 ; 27 ; 32,2-16 ; Ha 3 ; Lamentations.

²² Na 1,2-8.

²³ Es 28,23ss ; Os 14,10 ; Am 5,8.9s.13.

²⁴ Es 5 ; Ez 16 ; 17 ; 19.

²⁵ Ez 27 ; 28,11ss.

²⁶ Ha 2.6ss.

²⁷ Es 6 ; Jr 1,11ss ; 24,1-3 ; Ez 1-3 ; 8-11 ; 40-48 ; Am 7-9 ; Za 1-6.

²⁸ Es 36-39 ; Jr 26,7ss ; 28 ; 36,1-43,7.

nombre de caractéristiques qui distinguent vrais et faux prophètes les uns des autres.

Le premier critère est celui de l'accord de la prophétie avec la Parole de Dieu antérieurement révélée. Si un prophète entraîne le peuple à la désobéissance à la loi du Seigneur, il ne peut être qu'un faux prophète, même s'il accomplit des miracles (Dt 13,1ss, où le faux prophète pousse les gens à l'idolâtrie). Ainsi, dans sa confrontation avec Hananya, Jérémie exprime des doutes quant à l'authenticité de l'oracle de ce dernier, parce que ses paroles ne s'accordent pas avec celles des prophètes qui ont précédé (Jr 28,8). En une autre occasion, les défenseurs de Jérémie ont fait valoir le même critère pour le justifier (Jr 26,18).

Le second critère deutéronomique est celui de l'accomplissement des prophéties (Dt 18,21s.). Ce critère est aussi invoqué par Michée de Yimla (1 R 22,28) et par Jérémie lors de sa confrontation avec Hananya (Jr 28,9). Et il fonctionne bien. En effet, dans le second cas, Jérémie reçoit peu après un oracle du Seigneur qui va en sens inverse de la prophétie de Hananya et qui annonce le décès du faux prophète dans l'année qui suit. Ceci se réalise deux mois plus tard (Jr 28,16s.). Une dizaine d'années plus tard, les prophéties de Jérémie prédisant la ruine de Jérusalem se sont elles aussi accomplies. Mais il n'a pas été nécessaire d'attendre si longtemps pour savoir qui, de Hananya ou de Jérémie parlait de la part du Seigneur : le Seigneur avait veillé lui-même à authentifier rapidement le ministère de Jérémie en provoquant la mort annoncée du faux prophète.

Les faux prophètes sont bien sûr accusés d'apporter des oracles de leur propre cru (Jr 23,18.22a.25-28.30-32) ou, parfois, d'édulcorer des révélations reçues. Ainsi, le châtement annoncé par Michée pour les faux prophètes consiste dans le fait qu'ils ne recevront plus de révélations (Mi 3,6), ce qui suggère qu'ils avaient pu en recevoir. Les faux prophètes se caractérisent par le fait qu'ils chatouillent les oreilles de leurs auditeurs de propos agréables à entendre, leur faisant croire que tout ira bien pour eux sans qu'ils aient à changer de conduite pour revenir au Seigneur (Jr 23,17). Le vrai prophète, au contraire, a le courage de dénoncer les fautes du peuple et de l'appeler à la repentance, et il annonce le jugement lorsque le peuple ne se repent pas (Mi 3,8 ; Jr 23,22). Dans la mesure où les vrais prophètes fondaient leur prédication sur la loi de l'alliance en l'appliquant à la situation de leurs auditeurs, quiconque voulait faire preuve d'honnêteté pouvait contrôler, avec un peu de bon sens, la fidélité des prophéties à la loi mosaïque.

Les faux prophètes prophétisent pour de l'argent. Ils sont de bon augure à qui les paie grassement, et de mauvais augure à qui a peu de moyens (Mi 3,5). Certes, les vrais prophètes recevaient parfois des cadeaux de ceux qui venaient les consulter (cf. 1 S 9,7s.). Et les faux prophètes sont parfois fort habiles : tout en paraissant désintéressés, ils peuvent

attirer les gratifications de leurs clients. Mais le critère fonctionne néanmoins lorsque les mobiles sont apparents, et ils finissent souvent par le devenir, même avec ceux qui sont les plus habiles à cacher leur jeu.

D'autre part, les vrais prophètes, parce qu'ils allaient à contre-courant, ont souvent été persécutés. Qu'ils paient ainsi de leur personne constituait certainement un gage convaincant de leur sincérité.

Le comportement des prophètes dans leur vie quotidienne sert aussi de test. Ainsi, Jérémie accuse les faux prophètes d'entraîner le peuple à la désobéissance au Seigneur, non seulement par leurs oracles, mais par leur mauvais exemple : il les accuse de fautes diverses, par exemple d'adultère (Jr 23,11.14).

Crenshaw a critiqué ces critères, les trouvant difficilement maniables²⁹. Il est vrai que, pris de manière isolée, ils ne permettent souvent pas de déterminer si un prophète est authentiquement mandaté par le Seigneur. Mais il faut les faire jouer ensemble, et ils sont alors plus efficaces, même s'ils ne permettent pas, le plus souvent, de faire l'économie du discernement. Parfois, c'est au bout d'un certain temps que le faux prophète se révèle comme tel. En particulier, le critère de l'accomplissement ne permet pas une évaluation immédiate. Mais il est frappant de constater que le discernement a eu lieu dans le cours de l'histoire. Ainsi, Josaphat a su discerner que les prophètes consultés par Achab pour savoir si ces deux rois devaient se mettre en campagne contre Ramoth en Galaad n'étaient pas d'authentiques prophètes de Yahvé (1 R 22,4-8). Un siècle après le ministère de Michée, les oracles contenus dans son livre étaient reconnus comme Parole du Seigneur, et en particulier l'oracle peu populaire annonçant la ruine de Jérusalem et du temple (Jr 26,18 citant Mi 3,12). De leur vivant, Jérémie et Ezéchiel ont été reconnus comme des prophètes authentiques, à tel point que même les gens peu disposés à les écouter accordaient du poids à leurs oracles et consultaient ces prophètes (Jr 42 ; Ez 14 ; c'était en particulier le cas du roi Sédécias : Jr 21 ; 37 ; 38,14ss).

A tout cela, il faut ajouter que le Seigneur sait faire reconnaître sa Parole comme telle. D'une part, tôt ou tard, il fait jaillir la lumière et fait taire les faux prophètes (cf. Jr 28,15-17). De l'autre, le Saint-Esprit qui inspire les prophètes agit encore sur les auditeurs pour que la Parole divine soit reconnue par les fidèles du Seigneur, et souvent même par ses adversaires. C'est là un présupposé de la foi, que nous affirmons avec l'Écriture, ce que Calvin appelait le témoignage intérieur du Saint-Esprit. Cette œuvre subjective de l'Esprit n'est cependant pas un phénomène purement subjectif, car le Saint-Esprit se sert des critères objectifs que nous avons énoncés pour faire reconnaître la Parole de Dieu comme telle.

V. La prophétie dans le Nouveau Testament

Nous ne nous attarderons pas sur la prophétie néo-testamentaire* avant la Pentecôte. Signalons simplement que Elisabeth, Zacharie, Siméon et Anne jouent un rôle prophétique, apportant des oracles ou chantant des cantiques sous l'action de celui que le judaïsme appelait alors l'Esprit de prophétie, même si seule Anne est explicitement appelée « prophétesse » (Lc 1,41ss.67ss ; 2,27ss.36ss). Jean-Baptiste est présenté comme un prophète, le plus grand et le dernier des prophètes de l'ancienne alliance (Mc 11,32 ; Lc 1,76 ; 3,2s. ; 7,24ss). Enfin, Jésus lui-même est présenté comme un prophète, le prophète comme Moïse annoncé par le Deutéronome (Lc 7,16 ; 13,33 ; 24,19 ; Ac 3,22 ; 7,37).

1) La prophétie apostolique

Le Nouveau Testament désigne les apôtres comme des prophètes (Ep 2,20 ; 3,5). Dans ces deux textes, dans le grec, l'article est présent devant le terme « apôtre », mais n'est pas répété devant le mot « prophète ». Ceci suggère que les deux termes désignent les mêmes personnes. Il n'y a pas de règle absolue concernant l'usage de l'article grec à cet égard. Mais, au chapitre 4, l'expression « les bergers et enseignants », où l'article n'est pas répété (v. 11), est généralement comprise comme se référant à une seule fonction et non pas à deux. Par contre, dans le même verset, la construction indique clairement que les apôtres et les prophètes sont des personnes différentes. Ainsi ici, lorsque Paul veut désigner deux groupes, il utilise une construction qui l'indique, alors que l'absence de répétition de l'article indique chez lui qu'on a affaire à un seul et même groupe. On peut penser qu'il en est de même aux chapitres 2 et 3. En outre, les personnes dont il parle là sont considérées comme le fondement de l'Eglise. Or, dans l'Apocalypse, les seuls apôtres sont considérés comme les fondements de la nouvelle Jérusalem (21,14). Dans ces textes de l'épître aux Ephésiens, l'addition du mot prophète sert à préciser que c'est de par leur ministère prophétique, de par leur prédication de l'Evangile, que les apôtres sont le fondement de l'Eglise³⁰.

On a aussi relevé que les récits de la conversion de l'apôtre Paul ressemblent fort au récit de la vocation de certains prophètes de l'Ancien Testament³¹.

On notera encore que l'Apocalypse se présente à la fois comme une lettre apostolique (1,4-5 où Jean est l'apôtre de ce nom et où les

³⁰ Nous nous accordons ici avec E. Cothenet et Wayne Grudem, qui consacrent tous deux une discussion détaillée à ce point : E. Cothenet « Prophétisme et Nouveau Testament », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, sous la direction de H. Cazelles et A. Feuillet, Paris, Letouzey et Ané, Fascicule 47, 1972, col. 1306-1308, et Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament Today*, Wheaton, Crossway Books, 1988, p. 45-63.

³¹ Voir D. Aune, *op. cit.*, p. 202.

formules rappellent celles qui ouvrent les lettres de l'apôtre Paul) et comme une prophétie (1,3 ; 22,7.10.18.19). Jean est d'ailleurs appelé à prophétiser (10,11). Le récit d'Apocalypse 1,9-20 ressemble aux récits de la vocation de prophètes comme Esaïe ou Ezéchiel (Es 6 ; Ez 1-3), avec la vision du Seigneur et l'ordre de mission (v. 11). Le verbe « voir » (v. 11-12) est d'ailleurs utilisé ici comme un équivalent du verbe *HZH*, qui apparaissait dans l'Ancien Testament pour la réception d'une révélation par un prophète (ceci explique la formule curieuse : « Je 'vis' derrière moi une puissante voix »). En outre, comme le prophète Ezéchiel, Jean doit avaler le livre contenant les prophéties qu'il doit délivrer (10,8-11 ; comp. Ez 2,8-3,3) et mesurer le nouveau temple de Dieu en construction (Ap 11,1s. ; comp. Ez 40ss). De ces diverses manières, Jean se présente très clairement comme un prophète.

La parole apostolique est ainsi assimilée à une parole prophétique. Les apôtres jouaient un rôle semblable à celui des prophètes de l'Ancien Testament : leurs paroles étaient inspirées, Parole de Dieu, et leurs écrits qui ont été conservés sont canoniques (1 Co 2,13 ; 14,37 ; 2 Co 13,3 ; 1 Th 2,13 ; 4,2 ; 1 P 1,12 ; 2 P 3,2 ; Ap 1,2 ; 19,9). Les paroles et écrits apostoliques sont considérés comme revêtus de l'autorité divine de manière absolue, ce qui implique leur infaillibilité (2 Th 2,15 ; 3,6.14 ; Ap 22,6s.). Le terme prophète est utilisé à propos des apôtres dans un sens restreint, qui est en même temps son sens le plus fort.

2) La prophétie à la manière d'Agabus

A côté de celle des apôtres, on rencontre dans le Nouveau Testament d'autres activités prophétiques. Les prophètes sont d'ailleurs mentionnés dans la plupart des listes de ministères (Rm 12,6 ; 1 Co 12,10.28 ; Ep 4,11). Mais la prophétie non apostolique n'est pas uniforme. Elle semble au contraire revêtir plusieurs facettes.

Il peut s'agir de la communication d'une révélation précise faite par Dieu au prophète. C'est le cas lorsqu'Agabus prédit une famine (Ac 11,27s.), ou lorsque ce même prophète prédit l'arrestation de Paul par les Israélites de Jérusalem, en accompagnant cette prophétie d'un geste symbolique (Ac 21,10s.). Dans les deux cas, Luc signale que c'est sous l'action de l'Esprit qu'il parle et même, dans le second cas, il identifie la prophétie à une déclaration du Saint-Esprit. La parole d'Agabus est donc identifiée à une Parole de Dieu.

Pourtant, W. Grudem croit déceler deux erreurs dans cette dernière prophétie³². En effet, Agabus annonce que les Juifs lieront Paul à Jérusalem. Or ce sont en fait les Romains qui ont enchaîné l'apôtre (Ac 21,33). Agabus déclare aussi que les Juifs le livreront aux non Juifs. Or, en réalité, les Juifs ont cherché à tuer l'apôtre (Ac 21,31) et les Romains ont dû l'arracher aux Juifs par la force (v. 23-35). Grudem en conclut qu'Agabus a

reçu une réelle révélation, mais que sa prophétie inclut sa propre interprétation, erronée sur des points de détails, de cette révélation. Par exemple, Agabus pourrait avoir eu une vision de Paul prisonnier des Romains à Jérusalem et entouré d'une foule de Juifs hostiles. En rapport avec cette analyse, il faut encore prendre en compte l'exemple de la prophétie des disciples de Tyr. Luc écrit que ceux-ci, « par l'Esprit, disaient à Paul de ne pas monter à Jérusalem » (Ac 21,4). Grudem remarque que Paul ne s'est pas cru tenu d'obéir à cette prophétie. Ici encore, la prophétie comporterait la propre interprétation (erronée) des disciples. Grudem suppose qu'ils ont reçu une révélation selon laquelle Paul souffrirait à Jérusalem et qu'ils y ont ajouté leur propre injonction à ne pas se rendre en cette ville³³.

L'analyse de Grudem paraît plausible. Pourtant, la référence à l'Esprit, dans les deux cas, la rend suspecte. L'insistance de Luc sur le rôle de l'Esprit devrait alerter contre la tentation de conclure trop vite à l'erreur des prophètes. A-t-on bien compris l'intention de ces prophéties ? D'ailleurs, celle d'Agabus est introduite par la formule : « Ainsi parle le Saint-Esprit », équivalente à la formule : « Ainsi parle le Seigneur » qui introduit les oracles des prophètes de l'Ancien Testament (par exemple 1 R 13,2, où la LXX* porte exactement les mêmes mots : *tade legei*). En outre, il est à noter que ce genre de formule était très rarement utilisé dans le judaïsme pour introduire des prophéties et que, par conséquent, il est caractéristique de la prophétie vétéro-testamentaire³⁴. On retrouve la même formule dans l'Apocalypse pour introduire les lettres aux sept Eglises en les présentant comme parole de Christ (Ap 2,1 ; etc.). La prophétie d'Agabus n'est donc pas présentée comme une interprétation d'une révélation, mais comme les paroles mêmes du Saint-Esprit.

Bien sûr, on peut considérer que c'est Agabus qui attribue ses propos au Saint-Esprit, et non pas Luc. Mais Agabus est présenté par Luc comme un (vrai) prophète. Or si Grudem a raison, Agabus prononce deux propositions, elles sont toutes les deux fausses, et pourtant il les attribue au Saint-Esprit. Ce n'est pas ce que l'on attendrait d'un vrai prophète. Si Agabus a eu une vision, selon la supposition de Grudem, pourquoi ne se contente-t-il pas de décrire ce qu'il a vu, pourquoi ajoute-t-il des informations qui ne lui auraient pas été communiquées, et, qui plus est, en les attribuant au Saint-Esprit ? Cela ne paraît pas très honnête ! En outre, pour les disciples de Tyr, c'est Luc qui déclare que les disciples ont dit à Paul, *par l'Esprit*, de ne pas monter à Jérusalem. Il aurait pu écrire quelque chose comme : « Avertis par l'Esprit que Paul devait souffrir à Jérusalem, les disciples lui dirent de ne pas y monter ». La formulation de Luc suggère au contraire que l'Esprit voulait que les disciples fassent à Paul la recommandation qu'ils lui ont faite.

³³ Grudem, *op. cit.*, p. 93ss.

³⁴ D'après Aune, *op. cit.*, p. 106.

La première partie de la prophétie d'Agabus ne présente pas de réel problème, à moins de faire preuve d'un littéralisme excessif. En effet, les prophètes de l'Ancien Testament utilisent souvent un langage concret, ou des gestes symboliques, pour rendre leur message plus vivant, sans qu'il faille prendre tous les détails du discours au pied de la lettre (comp. par exemple Jr 51,63s : Babylone n'a pas été littéralement submergée comme le livre jeté dans le fleuve). De même ici, pour rendre sa prophétie plus parlante, Agabus accomplit un geste symbolique qui vise à représenter une arrestation. Il n'avait pas pour but de mimer la manière exacte dont les choses allaient se passer, ce qui aurait été assez difficile et sans intérêt. C'est l'idée générale, illustrée par le geste, qu'il faut retenir : Paul sera arrêté à Jérusalem par les Juifs et se trouvera emprisonné par leur faute. Qu'il ait été enchaîné ensuite par les Romains importe peu. Il aurait aussi bien pu ne pas être enchaîné du tout : ce n'est pas ce que la prophétie visait.

La seconde partie de la prophétie d'Agabus pose un problème plus difficile. En effet, elle suggère que les Juifs devaient volontairement remettre Paul aux Romains. Mais il est possible qu'une autre intention rende compte de la formule. Plusieurs spécialistes notent qu'elle rappelle le sort de Jésus³⁵. Or divers éléments du récit de Luc ont l'air de servir à présenter le sort de Paul sur le modèle du sort de Jésus. Ainsi, alors qu'il monte à Jérusalem, Jésus avertit par trois fois ses disciples des souffrances qu'il devra subir là-bas (Lc 9,22.44 ; 18,32). De même, alors que l'apôtre se dirige vers Jérusalem, il est fait trois fois mention des souffrances qui l'y attendent (Ac 20,22 ; 21,4.10s.). La formule : « livrer entre les mains des non Juifs » reprend (en les combinant) les formules utilisées par Jésus à son propre propos (Lc 9,44 et 18,32). La deuxième et la troisième fois que Jésus annonce ses souffrances, Luc évoque l'incompréhension de ses disciples (Lc 9,44 ; 18,32). De même, dans les Actes, la deuxième et la troisième fois qu'il est question des souffrances qui attendent Paul à Jérusalem, les disciples disent à Paul de ne pas s'y rendre (Ac 21,4.12). On peut même ici penser à la réaction de Pierre, pour qui les souffrances de Jésus étaient inconcevables (Mt 16,23), bien que Luc ne la rapporte pas dans son évangile. Ainsi, il se peut fort bien qu'en attribuant une erreur à Agabus sur ce point, on passe tout à fait à côté de l'intention de Luc (ou peut-être déjà d'Agabus lui-même) : Luc (ou Agabus lui-même) a pu donner à la prophétie d'Agabus la forme que nous lui connaissons dans le but d'indiquer un parallélisme entre les souffrances de Paul et la passion de Jésus. Il nous présenterait ainsi un apôtre qui, en bon disciple, souffre comme son Maître, ou qui « achève en son corps les souffrances de Christ ».

³⁵ Par exemple E.F. Harrison, *Interpreting Acts*, Grand Rapids, Zondervan, 1986, p. 340.

La deuxième proposition de la prophétie attribuée à Agabus ne devrait alors pas être comprise comme indiquant les détails de l'accomplissement. Ici encore, on aurait affaire à un procédé couramment utilisé par les prophètes de l'Ancien Testament pour prédire des événements : ces prophètes présentent souvent des événements à venir en se servant du modèle que leur fournissent des événements du passé (par exemple, le salut eschatologique est présenté comme un nouvel exode). Bien des détails de leurs prophéties servent alors à bâtir ce genre de parallélisme, et non pas à préciser le comment de l'accomplissement.

Il y a cependant une différence frappante entre la réaction des disciples à l'annonce des souffrances dans le cas de Jésus et de Paul. Luc souligne l'incompréhension des disciples de Jésus et on sait avec quelle sévérité Jésus a repris Pierre qui refusait l'idée de ses souffrances. Mais dans les Actes, comme nous l'avons relevé, Luc précise que la recommandation adressée à Paul de ne pas se rendre à Jérusalem est faite *par l'Esprit* (Ac 21,4). Comment comprendre que Paul ne se sente pas tenu d'y obéir ? Il semble même y avoir une contradiction avec les propos de l'apôtre qui déclare qu'il se rend à Jérusalem, « lié par l'Esprit » (Ac 20,22). Pourtant, attribuer une erreur aux disciples de Tyr pose divers problèmes. En effet, les disciples de Tyr exhorteraient Paul à faire le contraire de ce que Dieu veut. C'est bien là la caractéristique de la fausse prophétie. D'ailleurs, dans le message prophétique, la communication d'informations est toujours subordonnée à l'appel à l'action. L'avenir n'est révélé que pour orienter le présent. L'exhortation constitue donc l'élément essentiel de la prophétie. L'erreur, s'il y a erreur, porterait donc sur ce qui fait le cœur de la prophétie, et non sur des détails périphériques. Comment Luc peut-il alors écrire que les disciples s'expriment par l'Esprit, si l'élément principal de la prophétie est erroné ? En outre, si les disciples ont mal interprété une révélation authentique, l'Esprit apparaît comme un piètre communicateur qui accorde des révélations aboutissant à faire dire aux prophètes le contraire de ce qu'il veut dire à Paul. Ce serait d'ailleurs d'autant plus étonnant que, très souvent, l'Esprit s'adresse directement à l'apôtre pour lui signifier ses directives (Ac 16,6s. ; 18,9) : on ne voit pas pourquoi il utiliserait ici des intermédiaires qui faussent totalement sa pensée.

Nous croyons au contraire que l'Esprit voulait que les disciples de Tyr s'adressent à Paul comme ils l'ont fait. Il faut alors s'interroger sur la nature, ou la fonction, de leur parole. Il ne s'agit pas nécessairement d'un impératif. On peut penser que Dieu a voulu que cette recommandation soit adressée à Paul, non comme un ordre, mais comme l'expression d'un désir motivé par la sollicitude fraternelle et suscitée par l'Esprit chez les disciples (nous ne devons pas toujours accepter pour les autres ce que nous accepterions pour nous-mêmes). On peut aussi penser que Dieu a voulu donner à Paul l'occasion d'affirmer le caractère volontaire de sa démarche, en pleine connaissance de cause. Ce n'était pas là sim-

plement quelque chose que Dieu lui imposait, mais cela relevait de la pleine et entière décision de Paul. Ces recommandations, voulues par Dieu, fournissaient à l'apôtre l'occasion de mûrir sa décision. Cela devait lui permettre de mieux l'assumer par la suite : lorsque Paul devrait affronter les souffrances, se souvenir qu'il s'était engagé de plein gré sur cette voie pourrait l'aider à les supporter.

Nous avons déjà relevé que l'utilisation par Agabus d'un geste symbolique accompagnant sa prophétie, ainsi que sa manière d'annoncer un événement futur en se servant pour modèle d'un événement du passé, étaient caractéristiques du style des prophètes de l'Ancien Testament. Surtout, plusieurs spécialistes notent que la formule qui introduit son oracle : « Ainsi parle le Saint-Esprit » suggère qu'il se présente, et même que Luc le présente, comme un prophète semblable à ceux de l'Ancien Testament. Ainsi, on a tout le contraire du portrait d'un prophète faillible. Il semble donc qu'avec Agabus, on a un type de prophétie qui implique la réception de révélations, par lesquelles Dieu communique des informations au prophète, et l'apport d'une parole qui vienne de Dieu, comme c'était le cas pour les prophètes de l'Ancien Testament.

Plusieurs textes montrent encore que l'activité prophétique était regardée, au moins dans certains cas, comme la communication d'une révélation venant de Dieu. Pour Simon le pharisien, un prophète devrait savoir que la femme qui le touche est une pécheresse (Lc 7,39ss). La Samaritaine reconnaît Jésus comme un prophète à partir du moment où celui-ci montre qu'il connaît sa vie (Jn 4,16ss). De même, lorsque les soldats romains demandent à Jésus de jouer au prophète, il s'agit quasiment de divination : on lui demande, alors qu'il a le visage voilé, d'indiquer le nom de ceux qui le frappent, ce qu'il ne pourrait faire que si cela lui avait été révélé par Dieu (Lc 22,64). Le faux prophète Elymas prétendait sans doute avoir reçu des révélations de Dieu (Ac 13,6), ce qui indique que c'est ce que l'on attendait des prophètes.

L'activité des prophètes d'Antioche (Ac 13,1) et celle des quatre filles de Philippe (Ac 21,9) se rangent peut-être dans la même catégorie que les prophéties d'Agabus, sans qu'on puisse en être sûr. C'est en particulier le cas si c'est par les prophètes d'Antioche que le Saint-Esprit a donné l'ordre de mission de Paul et Barnabas (Ac 13,2), mais cela n'est pas dit explicitement dans le texte. On peut peut-être aussi ajouter la prophétie sur la base de laquelle Timothée a été consacré au ministère (1 Tm 4,14).

En quoi ce type de prophétie diffère-t-il de la prophétie apostolique ? Sans doute par sa visée et son contenu. Alors que la prophétie apostolique apporte un enseignement inspiré qui intéresse l'Eglise (en tout temps et en tout lieu) et fait autorité pour elle, un enseignement au contenu doctrinal et éthique, la prophétie à la manière d'Agabus concerne des personnes particulières et des circonstances particulières.

Il s'agit d'apporter une révélation qui n'intéresse qu'un groupe de personnes restreint et ne concerne que leurs circonstances particulières à un moment donné. Contrairement à la prophétie apostolique, elle n'est donc pas à inclure dans le canon biblique (même si, en l'occurrence, les prophéties d'Agabus nous ont été conservées : elles l'ont été, non pas parce que ces prophéties nous étaient destinées, mais parce qu'elles ont leur place en tant que relatées dans le récit canonique de l'activité missionnaire de Paul).

3) *La prophétie dans les Eglises de Corinthe et de Thessalonique*

L'activité nommée prophétie en 1 Corinthiens 12 à 14 et en 1 Thessaloniciens 5,20s. appartient à une autre catégorie. Il semble s'agir d'une activité plus courante, à Corinthe en tout cas, que celle des prophètes comme Agabus. En effet, elle est mentionnée à côté de la prière (1 Co 11,5) et il s'agit d'une activité pratiquée de manière habituelle lors du culte. Paul voit même le besoin de limiter à deux ou trois les interventions de prophètes au cours d'un même culte, ce qui indique qu'elles avaient tendance à se multiplier (1 Co 14,29s.). Comme le note Cothenet, les prophéties ne sont pas là nécessairement le fait d'un groupe déterminé de prophètes, investis d'un ministère prophétique officiel, mais elles sont sans doute apportées par divers membres de la communauté³⁶. En même temps, ce n'est pas une activité à laquelle tous les membres de la communauté prennent part : tous ne sont pas prophètes en ce sens (1 Co 12,29).

Pour ce qui est du contenu de ces prophéties, il s'agit de paroles qui édifient, exhortent, encouragent (14,3), instruisent (14,19.31 et cf. v. 6). Mais cela ne nous dit pas grand-chose de la nature du phénomène. En effet, toute parole d'exhortation, d'encouragement ou d'instruction n'est pas nécessairement une prophétie. Il faudra donc tenter de préciser de quoi il s'agit. Dans le contexte corinthien, il n'est en tout cas pas question de prédictions du genre de celles qu'apportait Agabus.

Notons tout d'abord qu'un certain nombre d'indices montrent que la prophétie des Corinthiens a un statut inférieur à la prophétie apostolique et à une révélation précise venant de Dieu.

Premièrement, cette prophétie doit être soumise à une évaluation (1 Co 14,29 et 1 Th 5,20s.). L'évaluation demandée peut consister à déterminer si la prophétie vient authentiquement de Dieu ou non. Mais il peut aussi s'agir d'un tri à effectuer au sein même d'une prophétie, pour n'en conserver que ce qui est bon (1 Th 5,21). La parole apostolique doit au contraire être reçue sans réserve, elle s'impose aux auditeurs comme une Parole de Dieu qui demande une soumission inconditionnelle et ne souffre aucune remise en question (Ga 1,8s. ; 2 Th 2,15 ; 3,6.14 ;

³⁶ E. Cothenet, *op. cit.*, col. 1296.

Ap 22,6s.). Les prophéties d'Agabus n'ont pas fait l'objet d'une évaluation mais ont été reçues comme Parole de Dieu. Ceci suppose vraisemblablement une reconnaissance préalable d'Agabus comme un vrai prophète, délivrant des messages de la part de Dieu.

Deuxièmement, un prophète doit s'interrompre si un autre veut prendre la parole (1 Co 14,30s.). Autrement dit, ces prophéties ne sont pas considérées comme indispensables. Elles n'ont pas un poids tel qu'il faille absolument qu'elles se fassent entendre. On imagine mal Paul dire la même chose de la parole apostolique vu l'autorité qu'il lui attribue. On l'imagine tout aussi mal faire taire quelqu'un qui, comme Agabus, apporte une révélation qui se présente comme déclaration du Saint-Esprit.

Troisièmement, l'activité prophétique est subordonnée à l'enseignement apostolique, puisque les prophètes sont invités à se soumettre à la parole de Paul en lui reconnaissant le statut de commandement du Seigneur (1 Co 14,37s.).

Certes, Paul utilise le terme 'révélation' pour la prophétie corinthienne (1 Co 14,30). Mais ce mot est parfois utilisé dans le Nouveau Testament avec un sens plus large que celui que nous lui donnons. Il peut ainsi désigner l'œuvre par laquelle le Saint-Esprit rend quelqu'un réceptif à la Parole de Dieu (Mt 11,27 ; Ep 1,17) : dans ces deux textes, il s'agit de l'œuvre de l'Esprit qui rend des personnes capables de recevoir avec foi et de comprendre la parole de Jésus ou celle des apôtres. Il n'est pas là question de la communication directe d'une information. Ce qui est en cause dans ces textes est l'œuvre de l'Esprit qu'on appelle en théologie protestante classique **P'illumination***. C'est sans doute dans ce sens large que Paul qualifie la prophétie corinthienne de révélation, sans que cela implique nécessairement une communication verbale directe précise de la part de Dieu.

L'activité prophétique (le *charisma*) que Paul mentionne dans ses listes peut entrer dans cette catégorie, ou en tout cas la recouvre. L'apôtre y demande d'ailleurs que la prophétie s'exerce « selon l'analogie de la foi* » (Rm 12,6), une expression qui signifie certainement que le contenu de la prophétie doit se conformer à l'enseignement apostolique. Il s'agit donc, semble-t-il, d'une parole qui ne s'impose pas au prophète avec une pleine autorité, mais sur laquelle il doit exercer un certain contrôle pour veiller à son orthodoxie.

Quelle est alors la nature exacte de ce prophétisme ? Nous pensons qu'il s'agit de l'apport d'une parole qui applique l'enseignement apostolique ou scripturaire à la situation particulière des auditeurs avec un à-propos et une pertinence accrue, qui révèlent de la part du prophète une sagesse, une perception des choses, une intuition, une compréhension de l'Écriture et de la situation des auditeurs dépassant le commun. On peut mentionner à cet égard l'activité de Jude et de Silas qui, en tant

que prophètes, ont exhorté et affermi les frères par de nombreux discours (Ac 15,32).

Paul envisage qu'un incroyant présent dans l'assemblée voit les secrets de son cœur dévoilés par la parole des prophètes (1 Co 14,24s.) et l'on comprend généralement que le prophète lit dans les cœurs. Avec Cothenet³⁷, nous croyons qu'il est plutôt ici question de la seule efficacité de la prédication prophétique qui oblige l'incroyant à s'examiner lui-même. Autrement dit, sans que les pensées du cœur de l'auditeur soient nécessairement révélées au prophète, celui-ci prononce un discours particulièrement approprié à la situation de l'auditeur, qui le touche profondément et lui montre de manière très claire son besoin de conversion. Il n'y a donc pas nécessairement révélation spéciale mais simplement une perception peu commune de ce qu'il est approprié de dire dans les circonstances dans lesquelles on se trouve.

Pourquoi alors cette activité est-elle appelée prophétie, si elle ne dépend pas d'une révélation au sens strict du terme ? Sans doute parce que, comme les prophètes de l'Ancien Testament qui actualisaient la loi mosaïque et l'appliquaient à la situation de leurs contemporains pour les appeler à l'obéissance à Dieu dans leur situation concrète, les prophètes corinthiens disaient comment appliquer l'enseignement scripturaire et apostolique aux situations concrètes de leurs auditeurs.

On peut noter que la prophétie est aussi associée ou assimilée à l'enseignement chez Luc (Ac 13,1) et dans les écrits de Jean, qui taxe de faux prophètes des gens qui répandent de fausses doctrines ou un mauvais enseignement (1 Jn 4,1-4 ; Ap 2,20). Tout en étant très proche de l'enseignement, sans doute la prophétie en diffère-t-elle par un accent plus prononcé sur l'application immédiate aux auditeurs dans leur situation propre.

4) Autres types de prophétie dans le Nouveau Testament

Dans le livre des Actes, on voit aussi la prophétie fonctionner comme signe, avec le parler en langues, de la réception du baptême dans l'Esprit (Ac 19,6 ; comp. 10,44-46). Il s'agit sans doute de louanges prononcées sous l'action de l'Esprit.

Dans quelques textes, il semble que tous les croyants soient considérés comme des prophètes (Ac 2,17s. ; Ap 11,3-10). Nous avons montré ailleurs que tous les croyants sont prophètes en tant que témoins de Jésus-Christ³⁸. Dans la mesure où nous proclamons fidèlement le message de l'Évangile tel que nous le recevons des apôtres, nous sommes des porte-parole de Dieu. Cela ne signifie pas que nous soyons inspirés et

³⁷ *Op. cit.*, col. 1300.

³⁸ *Les livres de Joël et d'Abdias (Commentaire Évangélique de la Bible)*, Vaux-sur-Seine, Edifac, 1989, pp. 150-153.

que notre parole soit infaillible. Mais lorsque nous annonçons l'Évangile dans la fidélité à l'Écriture, c'est bien la Parole de Dieu que nous proclamons. Nous sommes donc des prophètes dans un sens large.

Enfin, un texte marginal peut encore être mentionné ici : Paul présente Epiménide comme un prophète (Tt 1,12). Cet auteur païen est ainsi appelé dans la littérature grecque et Paul suit l'usage grec, ce qui montre avec quelle souplesse il peut utiliser le terme. Peut-être lui accorde-t-il aussi ce titre pour souligner qu'il a vu juste.

Au terme de ce parcours dans le Nouveau Testament, nous avons donc dégagé plusieurs types d'activité prophétique. Il ne s'agit pas d'un phénomène uniforme qui aurait toujours les mêmes caractéristiques. Il faudrait cependant faire attention de ne pas opposer outre mesure les divers types de prophétie non apostolique. Par prophétie, le Nouveau Testament peut désigner toute une palette d'activités, en dégradé, avec des passerelles entre elles.

V. La thèse de Grudem – Carson sur la prophétie néo-testamentaire³⁹

Pour Grudem, une prophétie est basée sur une révélation et est communiquée à d'autres. Le terme révélation peut avoir un sens large, comme nous l'avons signalé (Mt 11,27 ; Ep 1,17). Dans le cas de la prophétie, Grudem pense que la révélation peut simplement consister en quelque chose que Dieu « fait venir à l'esprit » du prophète et que le prophète rapportera ensuite dans ses propres termes. Ainsi, sa parole ne doit pas être considérée comme Parole de Dieu *verbatim*.

Grudem s'appuie sur les trois indices que nous avons relevés en 1 Corinthiens 14 et qui montrent que la prophétie corinthienne a un statut inférieur à celui de la parole apostolique. Il en déduit qu'une prophétie n'a pas l'autorité de Dieu et n'exige pas l'obéissance.

Grudem cite encore la prophétie d'Agabus qui, selon lui, ne se serait pas réalisée (Ac 21,10-11) et la prophétie à laquelle Paul ne se sentirait nullement tenu d'obéir en Actes 21,4.

La thèse de Grudem a le mérite d'attirer l'attention sur le statut de la prophétie en 1 Corinthiens 14, en particulier sur la manière dont elle diffère de la prophétie apostolique. Mais la synthèse théologique

³⁹ Voir Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, Wheaton, Crossway, 1988. La thèse de Grudem, auparavant exposée dans sa thèse de doctorat, est reprise par D.A. Carson, *Showing the Spirit, 1 Corinthians 12-14*, Grand Rapids, Baker, 1987.

des données du Nouveau Testament effectuée par Grudem pose divers problèmes.

Tout d'abord, s'il y a révélation réelle de la part de Dieu, avec un contenu informatif, ce qui est révélé doit être obéi et à l'autorité de Dieu. Ce que Dieu « fait venir à l'esprit » du prophète à l'autorité de Dieu et le prophète devrait s'en tenir, dans sa communication prophétique, au contenu informatif révélé par Dieu. Grudem prend une fois l'exemple d'une prophétie selon laquelle telle jeune fille devrait épouser tel jeune homme (p. 167) : ou bien cela vient de Dieu et la jeune fille doit obéir, ou bien elle n'est pas tenue d'y obéir et il n'y a pas lieu de parler de révélation. Dans un cas comme cela, la distinction établie par Grudem paraît artificielle.

Dans la pratique, Grudem risque de verser dans un dangereux mysticisme. Ainsi lorsqu'il recommande de rester en attente et se mettre ainsi à l'écoute de Dieu pour recevoir ce qu'il pourrait « faire venir à l'esprit » (p. 132).

Nous avons discuté plus haut de l'analyse que fait Grudem de la prophétie en Actes 21. Si nos conclusions sont justes, la faille principale dans l'étude de Grudem consiste dans l'amalgame de tous les textes relatifs à la prophétie non apostolique dans le Nouveau Testament, sans distinguer au moins deux catégories différentes, la prophétie à la manière d'Agabus, et celle dont Paul parle en 1 Corinthiens 14 et 1 Thessaloniens 5. La prophétie à la manière d'Agabus est plutôt à nos yeux communication inspirée, mais non canonique, de révélations spéciales. Dans les épîtres pauliniennes, il s'agit d'autre chose.

VI. Où sont les prophètes aujourd'hui ?

Tel était le thème du colloque *Hokhma*. Il ne nous appartenait pas de donner une réponse à cette question, mais seulement de tenter de poser les bases bibliques de la réflexion. Nous pouvons cependant, en guise de conclusion, esquisser une ligne de réponse. La prophétie qui dépend d'une révélation et communique des informations de la part de Dieu demeure sans doute exceptionnelle : nous avons normalement dans les écrits canoniques tout ce qu'il nous faut pour notre enseignement et pour que nous soyons équipés et préparés en vue de toute œuvre bonne (2 Tm 3,16s.). Il est probable que la prophétie de type corinthien soit ce qui se rencontre le plus souvent de nos jours et ce que l'on est en droit d'attendre avant tout. De telles prophéties sont sans doute apportées dans bien des communautés, de manière très informelle, sans être appelées « prophéties » et par des gens qui ne portent pas le titre de prophètes. Ce n'est pas parce que le vocabulaire n'est pas employé que la réalité n'existe plus. Ce sont par exemple ces paroles de sagesse, ces exhortations qui tombent à point nommé, ces encouragements qui relèvent

la personne abattue et la stimule à aller de l'avant, ces intuitions qui permettent de voir comment appliquer l'Écriture à telle ou telle situation concrète, ces suggestions qui permettent de débloquer des situations difficiles ou de découvrir un chemin à suivre auquel on n'avait pas pensé... Que l'on n'appelle plus cela prophétie de nos jours donne l'illusion que nous avons perdu quelque chose par rapport à des Églises comme celles de Corinthe ou de Thessalonique. En fait, si nous comprenons bien ce qu'était la prophétie dans ces communautés de l'époque apostolique, l'Esprit œuvre encore de nos jours en suscitant des prophètes parmi nous. Heureusement ! ■