



**HAL**  
open science

# La généralisation de la prophétie dans le Nouveau Testament : sources, modalités de déploiement, limites et enjeux

Timothée Minard

► **To cite this version:**

Timothée Minard. La généralisation de la prophétie dans le Nouveau Testament : sources, modalités de déploiement, limites et enjeux. Religions. Université de Strasbourg, 2018. Français. NNT : 2018STRAK009 . tel-03330524

**HAL Id: tel-03330524**

**<https://theses.hal.science/tel-03330524v1>**

Submitted on 1 Sep 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*ÉCOLE DOCTORALE 270*

Équipe d'accueil de théologie protestante (EA 4378)

**THÈSE** présentée par :

**Timothée MINARD**

soutenue le : **29 juin 2018**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie et sciences religieuses / Théologie protestante

**La généralisation de la prophétie dans  
le Nouveau Testament : sources,  
modalités de déploiement, limites et  
enjeux**

**THÈSE** dirigée par :

**M. GRAPPE Christian**

Professeur, université de Strasbourg

**RAPPORTEURS :**

**M. CUVILLIER Élian**

Professeur, institut protestant de théologie, Paris-Montpellier

**M. REY Jean-Sébastien**

Professeur, université de Lorraine

---

**AUTRES MEMBRES DU JURY :**

**M. GERBER Daniel**

Professeur, université de Strasbourg



# Sommaire

Reconnaissance.....	1
Sources principales .....	3
Abréviations .....	4
<b>Introduction .....</b>	<b>7</b>
1. Présentation de la problématique.....	7
2. Concepts et définitions théologiques .....	9
a) Entre affirmations théologiques et pratiques du prophétisme .....	9
b) Un peuple-prophète ou un peuple de prophètes ?.....	10
c) Prophétisme communautaire et prophétisme des prophètes .....	10
3. Concepts sociologiques.....	11
a) Le « prophète » wébérien : éclairages sur les risques liés à l'affirmation de l'universalité de la prophétie pour la cohésion sociale .....	12
i. Max Weber : Le « prophète » comme type de domination lié à un charisme personnel .....	12
ii. Relectures et affinages du modèle wébérien .....	14
iii. Analyse et perspectives.....	16
b) Approches récentes : éclairages sur la force de l'affirmation de la généralisation de la prophétie pour la cohésion sociale .....	17
i. Du « prophète » aux « prophétismes » .....	17
ii. Une enquête parmi les groupes charismatiques des « <i>Pentecostal Catholics</i> » .....	18
iii. Analyse et perspectives.....	20
4. Délimitation de la recherche .....	22
a) Limites en fonction du sujet étudié : les textes employant la terminologie prophétique .....	22
i. Prééminence des mots de la famille de <i>προφήτης</i> dans le Nouveau Testament pour évoquer les phénomènes prophétiques .....	22
ii. Données lexicales privilégiées dans l'exploration des textes .....	23
b) Limites en fonction du corpus étudié : le Nouveau Testament dans son milieu littéraire.....	24
i. Textes néotestamentaires .....	24
ii. Textes pouvant éclairer le Nouveau Testament .....	25
c) Limites en fonction des outils de la recherche : la littérature exégétique récente en langues occidentales .....	26
5. La prophétie d'après le Nouveau Testament : quelques traits généraux.....	27
a) Le prophétisme néotestamentaire : essai de définition .....	27
b) Une prophétie néotestamentaire aux formes et contenus variés .....	28
c) Une typologie du prophétisme néotestamentaire est-elle possible ?.....	30
d) L'accueil de la prophétie par la communauté.....	30
6. État de la question .....	33
a) Étendue et limites de notre <i>status quaestionis</i> .....	33

b)	La question de la généralisation de la prophétie dans les études sur la prophétie chrétienne primitive : un survol de la littérature pertinente .....	35
i.	Gerhard Friedrich (1959) .....	35
ii.	Édouard Cothenet (1972).....	36
iii.	Charles Perrot (1973) .....	37
iv.	Ulrich B. Müller (1975).....	37
v.	Johannes Panagopoulos (1977).....	39
vi.	Jannes Reiling (1977).....	41
vii.	David Hill (1979).....	41
viii.	M. Eugene Boring (1982).....	43
ix.	David Aune (1983) .....	44
x.	Christopher Forbes (1995).....	45
xi.	Guy Bonneau (1998).....	46
xii.	Ben Witherington III (1999).....	48
xiii.	Ulrich Luz (2010) .....	49
c)	Bilan.....	49
i.	La nécessité d'un travail exégétique sur les textes néotestamentaires en rapport à la généralisation de la prophétie .....	49
ii.	La nécessité d'opérer un rapprochement entre l'affirmation de la généralisation de la prophétie et l'histoire de la pratique de la prophétie chrétienne primitive .....	50
iii.	La nécessité d'approfondir l'arrière-plan théologique de la réflexion néotestamentaire.....	51
7.	Déroulé de la thèse .....	51

**Chapitre 1 : Les données de l'Ancien Testament et leur réception dans la littérature juive ancienne .....53**

1.	Nombres 11.29 : « Si seulement il était donné à tous ceux du peuple du Seigneur d'être des prophètes parce que le Seigneur leur aurait donné son Esprit ! » .....	54
a)	La venue de l'Esprit et le prophétisme (Nb 11.16-17, 24-30) .....	54
b)	La nature du prophétisme souhaité en Nombres 11.29 .....	57
i.	Le prophétisme des soixante-dix anciens en Nombres 11 .....	57
ii.	Nombres 12.6-8 : Moïse et les autres prophètes .....	59
c)	La réception de Nombres 11 dans la littérature juive postérieure (non-vétérotestamentaire) .....	61
i.	Un épisode particulièrement commenté .....	61
ii.	L'absence relative de commentaires sur le souhait de Moïse (Nb 11.29b).....	63
d)	Bilan et perspectives.....	66
2.	Joël 3.1-2 : « Je répandrai de mon esprit... et ils prophétiseront » .....	66
a)	Joël 3.1-2 : première lecture .....	67
b)	Joël 3.1-2 dans le contexte du livre de Joël : le lien avec le « Jour du Seigneur » .....	70
c)	Les rapports de Joël 3.1-2 avec d'autres textes de la Bible hébraïque.....	72
i.	Joël 3.1-2 et Nombres 11.29 .....	72
ii.	Joël 3 parmi les textes prophétiques évoquant un « déversement » généralisé de l'Esprit .....	73
d)	Joël 3.1-2 dans la littérature juive ancienne .....	75
i.	Traductions anciennes .....	75

ii.	Midrashim.....	76
e)	Bilan et perspectives.....	78
3.	Ésaïe 51.16 et 59.21 : Un peuple en qui Dieu « a mis ses paroles dans la bouche » ?.....	78
a)	Ésaïe 51.15-16.....	80
i.	Traduction et compréhension du texte .....	80
ii.	Relecture et réception d'Ésaïe 51.15-16 dans la littérature postérieure .....	84
b)	Ésaïe 59.21.....	86
i.	Qui est celui dont le Seigneur « a mis ses paroles dans la bouche » ? .....	86
ii.	Israël comme peuple prophétique ? .....	87
iii.	Ésaïe 59.21 dans la littérature juive postérieure .....	89
c)	Les Israélites comme « prophètes » parmi les nations (Ps 105.15 = 1 Ch 16.22).....	90
d)	Bilan.....	93
4.	Les données de l'Ancien Testament et leur réception dans la littérature juive ancienne : synthèse et perspectives .....	94
a)	Le déversement futur de l'Esprit de prophétie sur tout le peuple : une attente qui reçoit peu d'attention .....	94
b)	Un peuple qui a déjà les paroles du Seigneur dans sa bouche ? .....	95
c)	Qui peut prophétiser ? Entre liberté de l'Esprit et légitimation du charisme du prophète .....	96
i.	La liberté de l'Esprit : le Seigneur fait prophétiser qui il veut .....	97
ii.	Les limites d'ordre sociologique : le lien entre prophétisme et autorité .....	98

## **Chapitre 2 : La question de la généralisation de la prophétie dans le contexte du judaïsme au tournant de l'ère chrétienne ..... 101**

1.	Y a-t-il d'autres textes évoquant l'attente d'une démocratisation de la prophétie ?.....	101
a)	<i>Oracles sibyllins</i> 3.582, 781 : l'attente d'un temps où les Juifs seront reconnus comme « prophètes » vis-à-vis des nations .....	102
b)	11Q13 et 4Q521 : deux textes attestant l'attente de la venue d'une pluralité de prophètes ?.....	104
c)	Bilan.....	107
2.	Littératures juives au tournant de l'ère chrétienne : les rapports entre l'Esprit de prophétie et le peuple d'Israël .....	108
a)	L'Esprit de prophétie est-il vu comme ayant quitté Israël ? .....	108
i.	La cessation de l'Esprit de prophétie dans la littérature rabbinique.....	109
ii.	L'absence des prophètes dans les littératures intertestamentaires .....	110
iii.	Bilan et perspectives .....	111
b)	Une Communauté sur laquelle repose l'Esprit de prophétie ? Le cas de la Communauté attestée par les manuscrits de la mer Morte.....	112
i.	Une Communauté au bénéfice d'un Esprit lui procurant des révélations.....	112
ii.	Une Communauté seule porteuse de l'Esprit parmi un peuple corrompu ? .....	114
iii.	Bilan et perspectives .....	115
c)	« L'Esprit Saint est sur eux » : les Israélites comme « fils des prophètes » .....	116
i.	Hillel : « Ils sont fils des prophètes ! » .....	116

ii. La démocratisation de l'Esprit de prophétie : déjà une réalité pour certains Juifs du premier siècle ?.....	117
iii. Bilan et perspectives.....	119

**Chapitre 3 : La place du prophétisme communautaire dans la pratique des communautés chrétiennes du premier siècle..... 121**

1. L'historicité du prophétisme communautaire : existait-il des communautés où chaque membre avait la possibilité de prophétiser ?.....	122
a) 1 Corinthiens 11 et 14.....	122
Excursus : le « parler en langues » comme prophétisme communautaire ou collectif dans le christianisme primitif.....	124
i. La nature du « parler en langues ».....	125
ii. Les dimensions communautaire et collective du « parler en langues » .....	127
b) Actes 2.4-13, 10.44-46 et 19.6 : les cas de prophétisme collectif .....	130
c) 1 Jean 4.1-6 : le cas des « faux prophètes » comme reflet inversé d'un prophétisme communautaire ? .....	132
d) Les « voix » d'Apocalypse 1.4-8 et 22.6-21 comme reflet d'une pratique communautaire de la prophétie ?.....	135
e) Le <i>Précepte</i> 11 du <i>Pasteur</i> d'Herma.....	136
f) Ascension d'Ésaïe 3 et le prophétisme d'un grand nombre.....	139
g) Bilan.....	142
2. Le prophétisme communautaire et le prophétisme des prophètes : quelle(s) pratique(s) dans quelle(s) communauté(s) ?.....	143
a) Le prophétisme des prophètes : survol des données .....	143
b) Prophétisme communautaire et prophétisme des prophètes : deux phénomènes conjoints plutôt qu'opposés.....	146
i. Deux phénomènes attestés au sein des mêmes sources.....	146
ii. Deux phénomènes localisés dans de mêmes régions .....	147
iii. Deux phénomènes situés à une même époque .....	149
c) Bilan.....	150

**Chapitre 4 : « Vos fils et vos filles prophétiseront » Le programme d'Actes 2 et sa réalisation en Luc-Actes..... 151**

1. Saint-Esprit et prophétie en Luc-Actes.....	153
a) Prophétie et prophètes dans l'œuvre double à Théophile .....	153
i. Références aux prophètes du passé.....	153
ii. Prophètes et faux-prophètes juifs contemporains du récit .....	154
iii. Jésus comme prophète.....	155
b) Le lien entre le Saint-Esprit et la prophétie en Luc-Actes.....	157
i. La prophétie comme activité du Saint-Esprit .....	157
ii. Autres cas de discours inspirés en Luc-Actes .....	157
iii. Le Saint-Esprit comme Esprit de prophétie ?.....	159

2.	« Vos fils et vos filles prophétiseront » : la citation de Joël 3 en Actes 2.17-21 .....	162
a)	Joël 3.1-5 dans la LXX et en Actes 2.17-21 : synopsis avec notes textuelles .....	162
b)	Structure d'Actes 2.17-21.....	165
c)	La citation de Joël 3 en Actes 2.17-21 : remarques générales .....	166
d)	L'ajout de « <i>καὶ προφητεύουσιν</i> » en Actes 2.18 est-il rédactionnel ? .....	167
i.	Les différences entre la citation de Joël 3.1-5a en Actes 2.17-21 et le texte de la LXX.....	167
ii.	La citation de Joël 3 comparée à la manière dont Luc cite habituellement l'Écriture .....	170
iii.	Conclusions sur l'origine de l'ajout de « <i>καὶ προφητεύουσιν</i> » en Actes 2 .....	172
3.	Actes 2 comme acte de (re)naissance d'un peuple prophétique ?.....	173
a)	La citation de Joël 3 comme interprétation de l'événement de la Pentecôte : le récit d'une (re)naissance d'un peuple prophétique.....	174
i.	Qui est concerné par l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte ?.....	174
ii.	Actes 2 comme l'acte de (re)naissance d'un peuple prophétique .....	177
iii.	La généralisation de l'Esprit de prophétie concerne d'abord Israël.....	179
iv.	Le parler en « d'autres langues » d'Actes 2 : une forme de prophétisme qui laisse entrevoir la généralisation de l'Esprit de prophétie vers les nations.....	180
v.	Un peuple de témoins-prophètes ? .....	182
b)	La place de la généralisation de la prophétie dans le discours d'Actes 2.....	184
i.	Le peuple prophétique comme peuple du Christ/Oint.....	184
ii.	La confirmation du mouvement d'universalisation de l'Esprit .....	187
iii.	L'absence du rappel des manifestations prophétiques du Saint-Esprit.....	188
c)	Bilan.....	188
d)	Perspective : le caractère programmatique d'Actes 2 .....	190
4.	Le peuple prophétique d'Actes 2 et son rapport aux « fils des prophètes sur qui repose le Saint-Esprit » .....	192
a)	Actes 3.25 : « c'est vous qui êtes les fils des prophètes ».....	192
b)	Luc 1 et 2 : les Israélites comme fils des prophètes sur qui repose le Saint-Esprit .....	193
c)	Les Israélites comme fils de ceux qui rejettent les prophètes et leur message .....	194
d)	Bilan.....	195
5.	Les échos à la Pentecôte dans la suite des Actes : récits d'inspiration collective.....	197
a)	Actes 4.31 : à nouveau « remplis du Saint-Esprit ».....	197
i.	Qui sont ceux qui sont « remplis du Saint-Esprit » ? .....	197
ii.	À nouveau « remplis du Saint-Esprit ».....	198
iii.	Un prophétisme orienté vers le témoignage .....	199
b)	Actes 10.44-48 : la Pentecôte des païens .....	199
i.	La Pentecôte des païens .....	200
ii.	Un prophétisme collectif.....	201
iii.	Un prophétisme orienté vers les « croyants circoncis ».....	201
c)	Actes 19.6 : la Pentecôte éphésienne .....	202
i.	La Pentecôte de l'église d'Éphèse.....	202
ii.	Le prophétisme d'Actes 19.6 dans le contexte des communautés éphésiennes de la fin du premier siècle .....	204

6. La généralisation de la prophétie dans l'Église des Actes : réalisations et limites du programme d'Actes 2 .....	207
a) Une affirmation théologique : l'Esprit de prophétie est déversé sur tous les croyants en Jésus-Christ .....	207
b) La question de la continuité des manifestations de l'Esprit de prophétie .....	208
c) Modalités de déploiement et limites à la mise en œuvre de la généralisation de la prophétie ...	212
i. La généralisation de la prophétie s'exprime davantage collectivement qu'individuellement.	213
ii. Un même Esprit, une diversité de manifestations prophétiques .....	214
iii. Un lien indispensable avec la « prophétie d'origine » de Jésus-Christ.....	216
iv. Les apôtres comme intermédiaires de l'Esprit ?.....	216
v. Tous sont capables de prophétie mais seuls certains sont prophètes .....	218
vi. Des femmes qui prophétisent, mais en retrait.....	220
d) Remarque finale : l'Esprit de prophétie comme « force » de cohésion sociale au sein du mouvement chrétien naissant .....	223

## Chapitre 5 : La généralisation de la prophétie et sa régulation en 1 Corinthiens ..... 225

1. La prophétie d'après les épîtres pauliniennes .....	226
a) Répartition des données .....	227
b) Qu'est-ce que la prophétie chrétienne selon Paul ? .....	227
c) Paul comme prophète ? .....	230
2. Πνεῦμα et discours inspirés selon les chrétiens de Corinthe .....	230
a) Le πνεῦμα de 1 Corinthiens 12 dans « l'esprit » de Joël 3 ? .....	231
i. 1 Corinthiens 12.1-3 comme introduction à 1 Corinthiens 12 à 14 : une discussion autour de ce qui est « dit ἐν πνεύματι » .....	231
ii. Esprit, discours inspirés et miracles .....	235
b) Le parler en langues comme manifestation par excellence du déversement généralisé de l'Esprit ? .....	237
c) Une eschatologie réalisée.....	242
d) Des femmes qui prophétisent .....	244
i. 1 Corinthiens 11.2-16 : Hommes et femmes qui « prophétisent » .....	245
ii. 1 Corinthiens 14.33b-35 : la question du silence des femmes .....	249
e) Bilan.....	256
3. La généralisation de la prophétie selon Paul .....	257
a) 1 Corinthiens 12.1-13 : une mise au point sur la nature du πνεῦμα et ses dispensations .....	258
i. Le πνεῦμα est celui de Dieu .....	258
ii. Tous les chrétiens sont des inspirés !.....	258
iii. Un seul Esprit mais une diversité de manifestations .....	261
b) 1 Corinthiens 12.12-30 : l'Esprit se manifeste dans un Corps.....	262
c) Paul limite-t-il la prophétie à certains en 1 Corinthiens 12 ? .....	264
i. 1 Corinthiens 12.10 : « à l'un la prophétie (ἄλλω [δὲ] προφητεία) ».....	264
ii. 1 Corinthiens 12.28-29 : « tous sont-ils prophètes ? (μη πάντες προφήται ; ) ».....	265
d) 1 Corinthiens 13 : la prophétie est caractéristique d'un temps <i>avant-dernier</i> .....	268
e) 1 Corinthiens 14 : quelle généralisation de la prophétie ? .....	271

i.	Les exhortations générales à « prophétiser » en 1 Corinthiens 14 .....	271
ii.	1 Corinthiens 14.31 : « vous pouvez tous prophétiser » .....	272
iii.	« Tous prophétisant » plutôt que « tous parlant en langues » .....	275
iv.	Paul considère-t-il que tous les croyants peuvent prophétiser ? .....	276
4.	La régulation de la généralisation de la prophétie en 1 Corinthiens 14.....	277
a)	1 Corinthiens 14.1-26 : le critère de <i>l'οικοδομή</i> .....	278
i.	<i>l'οικοδομή</i> comme processus communautaire dans un temps avant-dernier .....	278
ii.	Le principe de <i>l'οικοδομή</i> favorise une prophétie intelligible qui s'adresse aux humains.....	279
iii.	La généralisation de la prophétie comme « signe » pour les non-croyants (1 Co 14.20-25) .	280
b)	1 Corinthiens 14.26-40 : le critère de l'ordre voulu par Dieu .....	281
i.	Des régulations en lien avec la généralisation de la prophétie .....	282
ii.	Le <i>πνεῦμα</i> d'un « Dieu de paix » (1 Co 14.32-33).....	283
iii.	Les <i>πνευματικοί</i> de Corinthe et la question d'une autorité de type charismatique (1 Co 14.36-38).....	285
c)	La question du silence des femmes (1 Co 14.34-35).....	288
5.	La généralisation de la prophétie selon Paul et selon Luc.....	293

## **Chapitre 6 : Le prophète Jean et le prophétisme de tous les croyants d'après l'Apocalypse ..... 297**

1.	La figure du prophète dans l'Apocalypse : entre vocation personnelle et vocation collective.....	299
a)	Le cas du prophète Jean : entre vocation spécifique et identification à ses lecteurs.....	299
i.	Jean comme prophète chrétien d'Asie Mineure .....	299
ii.	Une vocation spécifique .....	300
iii.	Un simple « serviteur » parmi ses « frères » croyants.....	301
iv.	Une prophétie dans la continuité de la « prophétie d'origine » .....	301
v.	Bilan : un charisme personnel privé ? .....	303
b)	Les autres « prophètes » de l'Apocalypse : un groupe aux frontières floues .....	304
i.	« Comme il l'a annoncé à ses serviteurs les prophètes » (Ap 10.7) .....	305
ii.	Les mentions des « prophètes » au sein de listes de persécutés (Ap 11.18 ; 16.6 ; 18.20, 24).....	307
iii.	« Le Dieu des esprits des prophètes » (Ap 22.6) .....	309
iv.	« Tes frères les prophètes » (Ap 22.9).....	309
v.	Bilan .....	311
c)	Mise en perspective : Jean comme prophète supra-local auprès de communautés diverses .....	311
i.	L'ecclésiologie de l'Apocalypse : l'Église vue d'en haut .....	312
ii.	Le rôle du prophète Jean dans les communautés chrétiennes d'Asie Mineure à la fin du premier siècle .....	314
2.	Apocalypse 11.3-14 : l'interprétation collective des deux témoins-prophètes.....	318
a)	Limites, contexte et sources de la péricope.....	319
i.	Limites de la péricope.....	319
ii.	Place de la péricope dans le livre .....	320
iii.	Sources éventuelles.....	324
b)	Texte et traduction d'Apocalypse 11.3-14.....	326
c)	L'interprétation collective des deux témoins-prophètes.....	328

i.	Apocalypse 11 reprend-il une tradition concernant l'attente de la venue de « deux prophètes » ? .....	328
ii.	« και δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσιν μου και προφητεύσουσιν » : une allusion à Nombres 11.29 et Joël 3 ? .....	330
iii.	« Mes deux témoins » .....	333
iv.	« Les deux oliviers et les deux chandeliers » .....	335
v.	Le temps de la mission des deux témoins-prophètes .....	338
vi.	Le cadre de la mission des deux témoins-prophètes : une ville-monde .....	342
vii.	Arguments supplémentaires en lien avec le contexte général de l'Apocalypse .....	346
viii.	Bilan .....	347
d)	En quoi la terminologie prophétique s'applique-t-elle à l'ensemble des croyants ? .....	348
i.	Un peuple-prophète ou un peuple de prophètes ? .....	348
ii.	En quoi sont-ils « prophètes » ? .....	349
iii.	En quoi consiste leur « prophétie » ? .....	349
3.	Le témoignage prophétique de tous les croyants et celui du prophète Jean .....	352
a)	Similarités .....	352
b)	Différences .....	354
i.	Jean, prophète auprès des « églises » .....	354
ii.	Un message de forme différente .....	355
4.	Le peuple-prophète selon l'Apocalypse et selon Luc-Actes : deux lectures différentes d'un même motif .....	357
a)	Points de contact littéraires .....	357
b)	Deux approches complémentaires .....	358

## **Conclusions ..... 363**

1.	Entre attente et réalisation : de l'Ancien au Nouveau Testament .....	363
a)	La généralisation de la prophétie dans le judaïsme antique .....	363
b)	La généralisation de la prophétie au sein du christianisme naissant : une conviction attestée par plusieurs sources .....	364
i.	Une conviction dont témoignent Luc-Actes, 1 Corinthiens et l'Apocalypse .....	364
ii.	D'autres sources faisant écho à cette même conviction ? .....	368
c)	Perspectives historiques et théologiques .....	371
2.	Entre conviction et pratique : modalités de déploiement, limites et enjeux de la généralisation de la prophétie d'après le Nouveau Testament .....	373
a)	Une même conviction mais différentes modalités de déploiement .....	373
b)	Différentes réponses aux enjeux sociologiques liés à la généralisation de la prophétie .....	375
c)	Limites liées à la généralisation de la prophétie .....	376
3.	Entre hier et aujourd'hui .....	376

## **Annexe n° 1 : Données statistiques sur l'emploi de la terminologie prophétique dans le Nouveau Testament ..... 381**

**Annexe n° 2 : Les citations scripturaires en Luc-Actes comparées au texte de la Septante..... 385**

1. Les citations en Luc-Actes : présentation générale .....	385
a) Texte source privilégié.....	390
b) Citations peu significatives.....	390
i. Citation du Lévitique.....	390
ii. Citations de la Genèse .....	390
iii. Citations de l'Exode.....	391
iv. Citations du Deutéronome.....	392
c) Citations des Psaumes.....	393
d) Citations d'Ésaïe .....	394
e) Bilan intermédiaire.....	398
f) Citations du rouleau des Douze .....	398
2. La nature du texte des Douze probablement attesté par les Actes.....	401
a) Caractéristiques générales des citations des Douze dans les Actes .....	402
b) Une révision de type <i>kaigé</i> ? .....	403
c) Un témoin du groupe des manuscrits alexandrins ?.....	405
d) Une recension de type midrashique ?.....	406
i. Ajouts ayant un rôle interprétatif ou explicitant du texte de la LXX.....	407
ii. Modification du texte en vue de modifier sa structure .....	407
iii. Modifications facilitantes .....	408
iv. Le cas des formules introductives en Actes 2.17 et 15.16.....	408
v. Bilan .....	411
Tableaux synoptiques des citations des Douze dans les Actes, avec notes textuelles. ....	412

**Bibliographie..... 417**

1. Éditions et traductions de textes anciens.....	417
2. Dictionnaires, grammaires et ouvrages de critique textuelle.....	419
3. Outils électroniques .....	420
4. Monographies.....	420
5. Articles et contributions .....	432



## Reconnaissance

La préparation d'une thèse est un long chemin sur lequel l'étudiant peut se sentir parfois un peu seul. Ce n'est qu'une impression. D'autres ont marché avant lui, certains ont balisé le chemin, tracé des cartes et rédigé des guides. Nombreux sont ceux qui l'accompagnent, certains par leur présence et leurs encouragements, d'autres, randonneurs chevronnés, lui fournissant de précieux conseils. Finalement, il n'aurait pu faire un seul pas sans avoir reçu le souffle de vie, le Souffle qui, parfois aussi, lui permet d'entrevoir de nouveaux horizons. Au bout de ce chemin, il ne peut que *reconnaître* qu'il n'a jamais été seul.

Reconnaissant, je le suis.

Je le suis, tout d'abord, pour ceux qui m'ont accompagné pas à pas, qui ont supporté mes (es)soufflements et se sont même déplacés jusqu'à Strasbourg avec moi : mon épouse, Delphine, et mes enfants, Eve et Ethan ; vous êtes mes plus précieux compagnons de route. Merci aux membres de l'Église Protestante Baptiste de Saint-Etienne qui m'ont accordé du temps, malgré mes responsabilités pastorales, pour pouvoir étudier. Merci à tous ceux qui, depuis des années, m'ont encouragé dans cette voie.

Je suis reconnaissant pour tous ceux qui m'ont conseillé sur le chemin. Merci à ces marcheurs expérimentés qui ont nourri ma réflexion, qui ont répondu à mes questions et m'ont fourni de précieux conseils. Merci à tous ceux, nombreux, qui ont participé à la relecture de la thèse. Merci, en particulier, à celui qui m'a guidé tout au long de mon parcours doctoral, randonneur chevronné, le Professeur Christian Grappe.

Je suis reconnaissant pour celui qui, par son Souffle, m'a permis de marcher. Il me semble même que, par moments, il est venu éclairer mon sentier. *Soli Deo gloria.*

J'espère que le chemin parcouru, dont ces pages donnent un aperçu, pourra contribuer à faire cheminer d'autres marcheuses et marcheurs. Ensemble, d'un même Souffle. Tel un peuple-prophète, reconnaissant.

*Strasbourg, le 19 mars 2018.*



## Sources principales

Sauf indication contraire, les citations des textes anciens et les statistiques lexicales sont tirées des éditions suivantes :

- **Bible hébraïque** : ELLIGER Karl, KITTEL, Rudolf, RUDOLPH, Wilhelm, *et al.*, *Biblia Hebraica Stuttgartensia : SESB Edition* [édition électronique, logiciel biblique Logos], Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 2003.
- **Septante** :
  - Pour les livres disponibles, les citations sont tirées de *Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum, Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1931-2015.
  - Les indications statistiques sont issues de RAHLFS, Alfred, et HANHART, Robert (dirs.), *Septuaginta, Editio altera : SESB Edition* [édition électronique, logiciel biblique Logos], Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- **Nouveau Testament grec** : ALAND, Barbara, ALAND, Kurt, NESTLE, Eberhard *et al.*, *Novum Testamentum Graece, 28<sup>th</sup> Revised Edition* [édition électronique, logiciel biblique Logos], Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- **Manuscrits de la mer Morte** : ABEGG, Martin (dir.), *Qumran Non-Biblical Manuscripts, Version 4.2* [ressource électronique, logiciel biblique Accordance], 1999-2009<sup>1</sup>.
- **Textes de Philon d'Alexandrie** : ARNALDEZ, Roger, POUILLOUX, Jean et MONDÉSERT, Claude (dirs.), *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris : Cerf, 1961-1992.

Une liste plus complète des sources et outils utilisés est présentée dans le cadre de la bibliographie finale.

Sauf indication contraire, les traductions françaises des textes anciens sont les nôtres.

---

<sup>1</sup> Nous n'avons pas vérifié systématiquement les données, toutefois, à chaque fois que nous l'avons fait, les transcriptions et reconstructions proposées correspondaient exactement à celles publiées dans les volumes des *Discoveries in the Judean Desert*.

## Abréviations

### Références de sources anciennes :

Pour les références des textes bibliques, deutérocanoniques et intertestamentaires, nous utilisons des abréviations francisées.

Pour les textes de Josèphe et de Philon, ainsi que pour les textes chrétiens anciens (non bibliques), nous utilisons les abréviations latines traditionnelles (p. ex. *B. J.* ; *Quaest. Gen.* ; *Asc. Is.* ; *Herm. Mand.*).

### Références à des éditions modernes des textes bibliques et à des dictionnaires :

- BDAG BAUER, Walter, DANKER, Frederick William, ARNDT, William et GINGRICH, F. Wilbur (dirs.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago : University of Chicago Press (3<sup>e</sup> éd. américaine), 2000.
- BDS *La Bible, version du Semeur*, Charols : Excelsis, version révisée de 2015.
- BFC *La Bible en français courant*, Villiers-le-Bel : Alliance biblique universelle, édition révisée de 1997.
- BHS *Biblia Hebraica Stuttgartensia, Editio quinta emendata*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, 2003.
- BJ *La Bible de Jérusalem*, Paris : Cerf, édition revue et corrigée de 1998.
- GNT<sup>5</sup> *The Greek New Testament, Fifth Revised Edition*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- Jastrow JASTROW, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London / New York : Luzac / G. P. Putnam, 1903.
- LSG *La Sainte Bible*, traduction de Louis Segond, version révisée de 1910.
- LSJ LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert, JONES, Henry Stuart et MCKENZIE, Roderick (dirs.), *Greek-English Lexicon*, Oxford : Clarendon Press (version augmentée de la 9<sup>e</sup> éd.), 1996.
- NA28 *Novum Testamentum Graece, 28<sup>th</sup> Revised Edition*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NBS *La Nouvelle Bible Segond*, Villiers-le-Bel : Alliance biblique universelle, 2002.
- PDV *La Bible, Parole de Vie*, Villiers-le-Bel : Alliance biblique universelle, 2000.
- S21 *La Bible, Segond 21*, Romanel-sur-Lausanne : Société biblique de Genève, 2007.
- TOB *Traduction Œcuménique de la Bible*, Villiers-le-Bel / Paris : Bibli'O – Société biblique française / Cerf, édition révisée de 2010.

### **Collections et séries d'ouvrages modernes :**

Nous avons limité l'utilisation des abréviations pour les références bibliographiques. Seules les collections de commentaires bibliques sont systématiquement abrégées. Les titres de certaines séries d'ouvrages sont également abrégés, du fait de leur longueur ou parce qu'ils sont souvent cités. Les titres des revues et des périodiques ne sont pas abrégés.

AB	Anchor Bible
BECNT	Baker Exegetical Commentary on the New Testament
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
BKAT	Biblischer Kommentar : Altes Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche
CEB	Commentaire évangélique de la Bible
CAT	Commentaire de l'Ancien Testament
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
ECC	Eerdmans Critical Commentary
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar
HCOT	Historical Commentary on the Old Testament
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
ICC	International Critical Commentary
JSJSup	Supplements to the Journal for the Study of Judaism
JSNTSup	Journal for the Study of the New Testament, Supplement Series
KAT	Kommentar zum Alten Testament
OTL	Old Testament Library
NICNT	New International Commentary on the New Testament
NICOT	New International Commentary on the Old Testament
NIGTC	New International Greek Testament Commentary
NovTSup	Supplements to Novum Testamentum
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
VTSup	Supplements to Vetus Testamentum
WBC	Word Biblical Commentary
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament



# Introduction

## 1. Présentation de la problématique

Plusieurs textes du Nouveau Testament semblent suggérer une généralisation de la prophétie ou, du moins, la possibilité pour tous les croyants de prophétiser.

C'est le livre des Actes qui propose l'affirmation la plus souvent citée à ce sujet. *Actes 2.16-21* interprète l'événement de la Pentecôte comme l'accomplissement de la prophétie de Joël 3 : la communauté des disciples de Jésus-Christ est située dans une période « dernière » où Dieu « répand de son Esprit sur toute chair ». Cette venue de l'Esprit est associée à une recrudescence de la prophétie, où « fils et filles », « serviteurs et servantes » de Dieu se mettent à « prophétiser (verbe προφητεύω) » (Ac 2.17-18). Ainsi, le déversement de l'Esprit de prophétie à la Pentecôte semble symboliser « l'avènement d'un peuple-prophète »<sup>2</sup>.

L'affirmation de la généralisation de la prophétie est souvent vue comme le présupposé à la pratique d'un prophétisme communautaire tel qu'il est attesté en *1 Corinthiens 14*<sup>3</sup>. Paul encourage ses lecteurs à « rechercher les choses de l'Esprit (ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά) » et « surtout à prophétiser (μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε) » (1 Co 14.1 ; cf. v. 39). Il indique qu'ils peuvent « tous prophétiser un à un (δύνασθε γὰρ καθ' ἓνα πάντες προφητεύειν) » (1 Co 14.31 ; cf. v. 24). Cela suggère peut-être que la prophétie est, pour Paul, une possibilité offerte à tout croyant habité par le Saint-Esprit.

Un troisième texte néotestamentaire est souvent associé à la thématique du prophétisme de tous les croyants. En *Apocalypse 11*, la figure des deux témoins-prophètes est généralement interprétée comme représentant la dimension prophétique de l'Église ou de ceux qui la composent<sup>4</sup>. Cette interprétation est-elle justifiée ? Si c'est le cas, on peut

---

<sup>2</sup> L'expression est celle de Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)* (CNT, n° 5a), Genève : Labor et Fides, 2007, p. 88.

<sup>3</sup> Le rapprochement entre une affirmation comme celle d'Actes 2 et la pratique suggérée par 1 Corinthiens 14 est opéré notamment par Gerhard FRIEDRICH, « Prophets and Prophecies in the New Testament », in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, Grand Rapids : Eerdmans, 1969 (1ère éd. allemande : 1959), p. 849 ; Charles PERROT, « Prophètes et prophétisme dans le Nouveau Testament », *Lumière et vie*, n° 115, 1973, p. 26-27 ; Ulrich B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament : Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie* (Studien zum Neuen Testament, n° 10), Gütersloh : Gütersloher Verl. G. Mohn, 1975, p. 21-22 ; David HILL, *New Testament Prophecy*, Londres : Marshall, Morgan & Scott, 1979, p. 121 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* (WUNT, n° 2.75), Tübingen : J. C. B. Mohr, 1995, p. 244-245.

<sup>4</sup> Il s'agit de l'interprétation la plus courante parmi les spécialistes contemporains de l'Apocalypse : cf. p. ex. Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », in *Dictionnaire de la Bible* :

s'interroger sur le lien éventuel avec une affirmation comme celle d'Actes 2 : n'a-t-on pas, en Apocalypse 11, une lecture différente – voire une relecture – de l'affirmation de la généralisation de la prophétie ?

Notre thèse se propose d'explorer *le sens* de ces différents textes sous l'angle de la question du prophétisme de tous les croyants. Si la thématique est similaire, l'auteur à Théophile, l'apôtre Paul ou le prophète Jean ne l'abordent pas de la même manière. Ces différents auteurs affirment-ils effectivement que tous sont prophètes ou que tous peuvent prophétiser ? Et si oui, dans quel sens chacun de ces textes exprime-t-il cette généralisation du prophétisme ?

Nous nous poserons aussi la question de la manière dont les auteurs de ces textes entrevoient *les modalités de déploiement* de ce prophétisme généralisé. Si l'auteur des Actes affirme bien que tous les croyants sont au bénéfice de l'Esprit de prophétie, comment expliquer que l'on trouve peu d'exemples, dans le livre des Actes, de communautés où tous prophétisent effectivement ? Comment comprendre que le titre de « prophète (προφήτης) » soit réservé à certains chrétiens (Ac 11.27-28 ; 13.1 ; 15.32 ; 21.10) ? De même, tout en affirmant la possibilité de prophétiser donnée à chaque croyant, Paul présente la prophétie comme un charisme parmi d'autres (1 Co 12.10) et indique même que « tous ne sont pas prophètes (μη πάντες προφήται) » (1 Co 12.29). Ne limite-t-il pas, de fait, la généralisation de la prophétie ? Enfin, l'Apocalypse donne une autorité telle à la prophétie de son auteur (cf. Ap 1.9-20 ; 10.1-11.2 ; 22.8-21) que l'on se demande comment tous les croyants pourraient être prophètes de la même manière. Ainsi, tout en affirmant probablement le prophétisme de tous les croyants d'une certaine façon (Ap 11), l'auteur de l'Apocalypse ne vient-il pas limiter la pratique d'une certaine forme de prophétisme – le prophétisme qu'il expérimente lui-même ?

Enfin, nous tenterons quelques réflexions sur les *enjeux* liés à l'affirmation de la généralisation de la prophétie dans le cadre de la pratique des premières communautés chrétiennes. Quels étaient les enjeux d'une telle affirmation quant à la cohésion sociale des communautés chrétiennes ? Si tous les croyants peuvent prétendre transmettre des

---

*Supplément, Tome VIII*, Paris : Letouzey & Ané, 1972, col. 1329-1331 ; David HILL, *New Testament Prophecy*, *op. cit.*, p. 89 ; Richard BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse*, traduit par Alain-Marie de LASSUS, Paris : Cerf, 2006 (éd. anglaise originale : 1993), p. 131-132 ; David E. AUNE, *Revelation 6-16* (WBC, n° 52b), Dallas : Word, 1998, p. 598-603 ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation : A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Grand Rapids / Carlisle : Eerdmans / Paternoster, 1999, p. 572-575 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* (CNT, n° XIV), Genève : Labor et Fides, 2000 (2<sup>e</sup> éd. rév.), p. 260-272 ; Craig R. KOESTER, *Revelation : A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, n° 38A), New Haven / London : Yale University Press, 2014, p. 496-511. Pour des références supplémentaires, voir notre introduction à l'exégèse de ce passage, ci-dessous, Chapitre 6, p. 297, n. 748.

messages de la part de Dieu, cela n'engendre-t-il pas le risque de tensions au sein des communautés ? À l'inverse, le fait d'étendre le charisme de prophétie à l'ensemble des membres de la communauté était-il un moyen de limiter la mainmise de certains « prophètes » au sein de ces communautés ?

Si notre enquête a pour objectif premier l'analyse de cette thématique dans le cadre du Nouveau Testament, nous traiterons également des antécédents éventuels à une telle réflexion. La généralisation de la prophétie est déjà une thématique envisagée par l'Ancien Testament à travers des textes comme Nombres 11.29 ou Joël 3. Qu'en est-il des littératures juives intertestamentaires ? La prise en compte de ces textes permettra de situer les auteurs du Nouveau Testament dans le sillage de la réflexion qui les précède.

## **2. Concepts et définitions théologiques**

En exposant la problématique au cœur de nos recherches, nous avons évoqué un certain nombre de concepts. Il nous paraît utile d'en préciser le sens et la manière dont nous les employons.

### **a) Entre affirmations théologiques et pratiques du prophétisme**

Dans l'usage des concepts, nous distinguons *les affirmations théologiques concernant la prophétie* par rapport aux *différentes formes de prophétisme qui se manifestent dans la pratique*. Ainsi, lorsque nous évoquons le concept de « généralisation » de la prophétie ou du « prophétisme de tous les croyants », nous nous plaçons dans le monde des idées : il s'agit de ce que certains auteurs peuvent exprimer au sujet de la portée de la prophétie. Lorsque nous parlons de « prophétisme communautaire » ou de « prophétisme collectif », nous évoquons la manière dont est pratiquée la prophétie : il s'agit d'une forme de pratique attestée par les textes ou souhaitée par certains auteurs.

Si cette distinction nous paraît utile pour des raisons de clarté, on ne peut pas, pour autant, séparer totalement les affirmations théologiques de la pratique. L'apôtre Paul, le prophète Jean ou l'auteur à Théophile ne sont pas des théologiens dans une tour d'ivoire, déconnectés de la pratique ecclésiale ! Il est évident que les affirmations théologiques des auteurs néotestamentaires en rapport à la généralisation de la prophétie ont des liens avec la pratique de la prophétie dans les communautés chrétiennes de leur époque. Si notre thèse se focalise en premier lieu sur les affirmations théologiques, elle cherche également à explorer la nature de ces liens avec la pratique.

## b) Un peuple-prophète ou un peuple de prophètes ?

Du point de vue des affirmations théologiques, il nous semble nécessaire d'apporter quelques précisions.

Le concept de *généralisation de la prophétie*, au cœur de notre thèse, désigne une ouverture assez « générale » de la prophétie. La prophétie n'est pas conçue comme un charisme extraordinaire réservé à quelques « prophètes » mais comme un charisme commun – ou relativement commun – au sein d'un groupe de croyants.

Cette généralisation peut être envisagée de deux points de vue : *individuellement* ou *collectivement*. Dans le premier cas, la généralisation est perçue comme se manifestant à travers chaque croyant individuellement. Tous les membres du groupe – qu'il soit conçu comme une « communauté » ou comme un « peuple » – sont considérés comme des « prophètes » ou des personnes porteuses d'un message prophétique. On pourrait alors parler d'un *peuple de prophètes*.

La généralisation de la prophétie peut aussi être envisagée *collectivement*. C'est en tant que « communauté » ou en tant que « peuple » que les croyants revêtent un caractère prophétique. C'est *ensemble* qu'ils sont porteurs d'un message prophétique. Dans ce cas, l'idée est plutôt celle d'un *peuple-prophète*.

## c) Prophétisme communautaire et prophétisme des prophètes

Lorsque l'on prend en considération la pratique de la prophétie, nous proposons de distinguer trois types de prophétisme *en fonction de ses acteurs* :

- Nous distinguerons, d'une part, *le prophétisme des prophètes*. Nous entendons par « prophètes » les individus qui sont reconnus par d'autres comme ayant une fonction particulière dans le domaine de la prophétie. Ces prophètes peuvent exercer leur fonction de manières diverses, sous des formes diverses ou dans des contextes divers. Néanmoins, on les distingue par le fait que le titre de prophète leur est attribué spécifiquement et qu'il ne s'agit pas, dans ce cas, d'un titre donné à tous les membres de la communauté.
- Nous distinguons ainsi le prophétisme des prophètes du *prophétisme communautaire*. Cette appellation correspond globalement à ce que la littérature anglophone nomme « *congregational prophecy* » et ce que la littérature germanophone nomme « *Gemeindeprophetie* ». Comme notre état de la question le montrera, il existe des différences de nuance entre les définitions données à ce type de prophétisme. Pour notre part, nous retenons la définition suivante : *le*

*prophétisme communautaire est pratiqué au sein de communautés où chaque croyant est autorisé à prendre la parole pour transmettre une prophétie.* Dans ce cas, la pratique de la prophétie n'est pas vue comme étant réservée à certains individus recevant le titre de prophètes, mais elle est ouverte, par principe, à tous les membres de la communauté<sup>5</sup>.

- Parmi les formes de prophétisme communautaire, nous distinguons le cas du *prophétisme collectif*. Il s'agit du cas où plusieurs membres d'un groupe – voire tous les membres – prophétisent *en même temps*.

La distinction que nous proposons se focalise uniquement sur *les personnes* présentées comme prophétisant et non sur la forme ou le contenu de la prophétie. De plus, ces différents types de prophétisme ne s'opposent pas nécessairement. Il est possible, par exemple, qu'une communauté donnée puisse à la fois attribuer le titre de « prophètes » à quelques individus et autoriser chacun de ses membres à prendre la parole pour prophétiser. Dans ce cas, il conviendra de préciser en quoi consiste la fonction particulière de ceux qui sont distingués comme « prophètes ».

### 3. Concepts sociologiques

La question de la généralisation de la prophétie touche inévitablement à des questions d'ordre sociologique. En définissant chaque membre d'un mouvement religieux comme un « prophète » ou, du moins, un prophète potentiel, on le positionne vis-à-vis de ceux qui sont extérieurs à ce mouvement mais aussi vis-à-vis des autres membres du mouvement. On peut donc s'interroger sur l'effet que l'affirmation de la généralisation de la prophétie a pu avoir quant à la cohésion sociale du mouvement chrétien naissant – et des communautés qui le constituaient. Ainsi, il nous paraît utile d'introduire quelques concepts d'ordre sociologique que nous mentionnerons à plusieurs reprises dans la suite de notre travail.

---

<sup>5</sup> L'appellation « prophétisme communautaire » ne signifie pas que le « prophétisme des prophètes » serait pratiqué en dehors des communautés. Au contraire, dans le Nouveau Testament, tous les exemples de prophétisme s'expriment dans un cadre communautaire. Nous utilisons l'expression « prophétisme communautaire » dans un sens technique comme c'est l'usage au sein de la littérature spécialisée.

a) Le « prophète » wébérien : éclairages sur les risques liés à l’affirmation de l’universalité de la prophétie pour la cohésion sociale

i. Max Weber : Le « prophète » comme type de domination lié à un charisme personnel

Au sein de sa « sociologie de la religion »<sup>6</sup>, Max Weber donne une belle place au « prophète »<sup>7</sup>. Celui-ci constitue un « idéal-type » de domination religieuse, en tension<sup>8</sup> avec l’idéal-type du « magicien » et celui du « prêtre ».

Le sociologue allemand propose la définition suivante : « Par prophète nous entendrons ici un porteur de charismes purement *personnels* qui, en vertu de sa mission, proclame une *doctrine* religieuse ou un commandement divin. »<sup>9</sup>

Cette définition souligne deux éléments importants de la conception wébérienne du prophète :

(1) Celui-ci exerce une *domination de type charismatique* : il ne reçoit pas son autorité de la part des hommes, mais il « revendique son autorité en invoquant une révélation personnelle ou en se réclamant d’un charisme »<sup>10</sup>. L’autorité du prophète échappe ainsi à l’institution<sup>11</sup>.

(2) Il est *porteur d’un message religieux*. Le prophète n’est pas juste un praticien de la prophétie, il « proclame des révélations déterminées et [...] le contenu de sa mission est doctrine ou commandement »<sup>12</sup>. Pour Weber, il y a généralement un aspect conflictuel

---

<sup>6</sup> Le chapitre de son *Économie et société* sur « Les types de communalisation religieuse (sociologie de la religion) » occupe une large place dans l’œuvre de Max Weber. Pour une traduction française avec notes et introductions, on pourra se référer à Max WEBER, *Sociologie de la religion (Économie et société)*, traduit par Isabelle KALINOWSKI, Paris : Flammarion, 2013 (1<sup>ère</sup> impression : 2006). Voir aussi Max WEBER, *Économie et société, 2 : L’organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l’économie* (Agora), traduit par Julien FREUND, Pierre KAMNITZER et al., Paris : Plon, 1995 (Ré-impression de l’éd. de 1971; éd. allemande originale : 1956, 1967), p. 145-409.

<sup>7</sup> Comme le résume bien Jean Martin Ouédraogo, « les sciences sociales ne disposent aujourd’hui encore que de deux tentatives de conceptualisation du prophète comme acteur religieux : celle de Max Weber, et celle de Joachim Wach, élaborée à partir de la première » (Jean Martin OUÉDRAOGO, « Prophète », in Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 961). Le modèle wébérien reste donc inévitable pour toute approche sociologique du prophétisme.

<sup>8</sup> La notion de « tension » ou de « polarité » est importante pour bien comprendre le modèle wébérien : le prophète est défini *par comparaison* avec le prêtre ou avec le magicien (voir, sur ce point, l’introduction d’Isabelle Kalinowski dans Max WEBER, *Sociologie de la religion, op. cit.*, p. 45-56).

<sup>9</sup> Max WEBER, *Économie et société, 2, op. cit.*, p. 190.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 195.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 191.

entre le message du prophète et le messenger religieux de l'institution en place : les prophètes critiquent souvent le « rite » et entrent fréquemment en conflit avec « les représentants de la tradition sacerdotale »<sup>13</sup>.

Selon la typologie wébérienne de la « domination charismatique », le porteur de charisme exerce une domination sur un « groupement » ou une « communauté (*Gemeinde*) » formé(e) par ceux qui lui reconnaissent librement des « qualités charismatiques »<sup>14</sup>. Dans ce cas, la « communauté de domination (*der Herrschaftsverband Gemeinde*) » est définie par Max Weber comme une « communautisation émotionnelle (*eine emotionale Vergemeinschaftung*) »<sup>15</sup>.

Paradoxalement, la mise en place d'une communauté provoque nécessairement une forme d'institutionnalisation et en vient donc à dénaturer le caractère « charismatique » de la prophétie. En voulant préserver le message du prophète, ses disciples en viennent à « routiniser » la prophétie :

La transformation du groupe des adeptes personnels du prophète en une communauté est, par conséquent, la forme normale qu'adopte la doctrine prophétique quand elle se quotidianise : celle-ci remplit dès lors une fonction dans une institution permanente. Les élèves ou les disciples du prophète deviennent les mystagogues, les maîtres, les prêtres ou les pasteurs d'âmes (ou tout cela à la fois) d'une sociétisation exclusivement placée au service des finalités religieuses : la *communauté de laïcs*<sup>16</sup>.

C'est ainsi que Max Weber explique l'institutionnalisation d'un groupe qui doit pourtant son origine à la critique prophétique de l'institution. Il faut toutefois préciser que le schéma wébérien n'est pas strictement linéaire. En effet, il peut se lever, au sein de la communauté institutionnalisée, un prophète venant contester la tradition transmise. Le prophète ne donnera pas forcément naissance à une nouvelle communauté, car le message du prophète peut aussi être intégré à la communauté existante d'une manière ou d'une autre :

Le caractère sacré de la révélation nouvelle s'oppose à celui de la tradition et, selon les succès rencontrés par la démagogie des uns et des autres, les prêtres peuvent

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>14</sup> Cf. Max WEBER, *Économie et société, 1 : Les catégories de la sociologie* (Agora), traduit par Julien FREUND, Pierre KAMNITZER et al., Paris : Plon, 1995 (Ré-impression de l'édition de 1971; édition allemande originale : 1956, 1967), p. 322.

<sup>15</sup> Julien Freund traduit ici « *Herrschaftsverband Gemeinde* » par « groupement de domination » et « *emotionale Vergemeinschaftung* » par « communauté émotionnelle » (*Ibid.*). Nous préférons une traduction plus littérale et reprenons le néologisme « communautisation » proposé par Jean-Pierre Grossein (cf. Jean-Pierre GROSSEIN, « De l'interprétation de quelques concepts wébériens », *Revue française de sociologie*, vol. 46, n° 4, 2005, p. 685-721).

<sup>16</sup> Max WEBER, *Sociologie de la religion*, *op. cit.*, p. 178.

conclure des compromis avec la nouvelle prophétie, recevoir sa doctrine ou surenchérir sur elle, l'écartier ou être eux-mêmes écartés<sup>17</sup>.

## ii. Relectures et affinages du modèle wébérien<sup>18</sup>

- **Pierre Bourdieu : la distinction entre « prophétie d'origine » et « prophétie concurrente »**

Dans un article consacré à « la théorie de la religion selon Max Weber », Pierre Bourdieu cherche à préciser certains éléments du modèle wébérien<sup>19</sup>.

Il apporte notamment une distinction utile entre « prophétie d'origine » et « prophétie concurrente ». La « prophétie d'origine » est celle du prophète à l'origine du mouvement religieux : les « prêtres » perpétuent le message de cette prophétie et c'est d'elle qu'ils tiennent leur autorité. La « prophétie concurrente » apparaît, à l'inverse, comme une menace ou une remise en question de la prophétie d'origine : c'est cette prophétie que les « prêtres » vont « combattre »<sup>20</sup>.

Pierre Bourdieu n'évoque pas la possibilité de l'existence de « prophètes » porteurs d'une prophétie se situant dans la continuité de la « prophétie d'origine ». Dans le contexte du christianisme du premier siècle, des prophètes vont se situer dans la continuité du prophète d'origine, à savoir Jésus-Christ. Si cette continuité est perçue par les communautés établies, il est probable que celles-ci ne voient pas ces prophètes comme une menace et qu'ils puissent être relativement intégrés à l'institution. À l'inverse, si ces communautés perçoivent un aspect trop novateur chez ces prophètes, elles pourront y voir une « prophétie concurrente » : dans ce cas, il se peut que ces prophètes soient désignés comme des « faux prophètes »<sup>21</sup>.

- **Jean Séguy : la notion de « charisme personnel privé »**

Jean Séguy propose une autre précision du modèle wébérien qu'il nous semble utile de signaler. Entre les deux pôles constitués par le « charisme prophétique » et le « charisme de fonction », le sociologue français propose de définir un troisième idéal-type qu'il

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>18</sup> Sur ce point, nous sommes particulièrement redevables à Christian GRAPPE, *D'un Temple à l'autre : Pierre et l'Église primitive de Jérusalem* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, n° 71), Paris : Presses universitaires de France, 1992, p. 18-29.

<sup>19</sup> Pierre BOURDIEU, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, n° 1, 1971, p. 3-21.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 6

<sup>21</sup> Sur la question du discernement des faux prophètes, voir nos remarques ci-dessous, p. 32.

nomme « charisme personnel privé »<sup>22</sup> : « le charisme personnel privé représente, idéaltypiquement, l'espace où les deux pôles dichotomiques du continuum charismatique se recouvrent partiellement sans s'exclure »<sup>23</sup>. À la différence du charisme de fonction, celui-ci a un caractère privé : il n'a pas reçu de légitimation de la part de l'institution. S'il se rapproche du charisme prophétique, il en diffère également. En effet, contrairement au « prophète » wébérien, le porteur de « charisme personnel privé » ne cherche pas à apporter un message novateur : il tient à rester dans le cadre de l'institution existante. Ainsi, ce type de charisme correspond bien à celui d'un membre d'un groupe religieux dont le message ou la personnalité apparaît relativement extraordinaire, mais qui, néanmoins, n'est pas à l'origine d'un schisme ou de la création d'un nouveau mouvement.

Toutefois, il se peut que le caractère exceptionnel du charisme personnel privé soit perçu comme une menace. Le porteur de ce charisme tenant à rester dans le cadre de l'institution, il doit faire certains « compromis » :

Dans la mesure où il se rapproche – ou est perçu comme se rapprochant – du pôle prophétique, le porteur de charisme personnel privé suscite autour de lui étonnement, perplexités et craintes ; d'où d'éventuels conflits, mais aussi la nécessité, pour l'intéressé, de pratiquer une politique de compensation. Celle-ci se définit selon trois directives principales : par le transfert au compte du pôle opposé [= le pôle de l'institution] des bénéfices de l'investissement prophétique ; par la transformation de certains traits constitutifs du personnage et du charisme prophétique de manière à les rendre acceptables à l'institution ; enfin par le refus de certains autres de ces traits<sup>24</sup>.

Pour illustrer le « charisme personnel privé », Jean Séguy prend l'exemple de Louis-Marie Grignion de Montfort (1673-1716). Celui-ci fait partie d'un mouvement religieux institué de longue date – il est prêtre catholique. Si ce contexte est bien éloigné de celui du christianisme naissant, le type du « charisme personnel privé » permet de mettre en lumière certains enjeux sociologiques qui ne sont pas le propre d'une époque donnée. C'est le cas, en particulier, des tensions générées par le porteur d'un tel charisme. Malgré le caractère extraordinaire de ce charisme et les « craintes » qu'il peut susciter, celui-ci n'est pas forcément source de division. Pour maintenir l'unité du mouvement religieux, il est alors nécessaire de mettre en œuvre certaines formes de compensations.

---

<sup>22</sup> Nous nous basons ici sur la présentation qui en est faite dans l'article suivant : Jean SÉGUY, « Charisme, sacerdoce, fondation : Autour de L.M. Grignion de Montfort », *Social Compass*, vol. 29, n° 1, 1982, p. 5-24.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 22.

### iii. Analyse et perspectives

Selon Weber lui-même, un « idéal-type » ne correspond jamais strictement à la réalité empirique<sup>25</sup>. Toutefois, sa typologie a l'avantage de proposer des outils conceptuels pour l'étude des rapports sociaux impliqués par le prophétisme.

Appliqué au NT, le modèle wébérien semble, à première vue, correspondre assez bien au développement de la « communauté » chrétienne primitive. Celle-ci se constitue autour du « prophète » Jésus, puis du cercle des apôtres chargés de transmettre le message du prophète. L'institutionnalisation progressive de la communauté, avec la mise en place de presbytres ou de diacres, peut être perçue comme une forme de routinisation.

Le modèle a également influencé l'analyse du prophétisme chrétien du premier siècle par certains spécialistes<sup>26</sup>. C'est le cas notamment de Gerd Theissen et de sa thèse sur le « radicalisme itinérant (*Wanderradikalismus*) ». Celui-ci considère les « prophètes » évoqués par la source des *logia*, l'Évangile de Matthieu et la *Didachè* comme des « charismatiques itinérants » porteurs d'un « radicalisme » éthique associé à un mode de vie « marginal »<sup>27</sup>. Si la thèse du *Wanderradikalismus* a été positivement reçue par un certain nombre d'exégètes<sup>28</sup>, elle a également suscité des critiques<sup>29</sup>. Theissen reconnaît

---

<sup>25</sup> Sur ce point, voir Catherine COLLIOT-THÉLÈNE, *La sociologie de Max Weber*, Paris : La Découverte, 2006, p. 40-41.

<sup>26</sup> En plus de l'analyse de Gerd Theissen, signalons l'ouvrage de Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif* (Sciences bibliques), Montréal : Médiaspaul, 1998. Le bibliste canadien propose une reconstruction du prophétisme chrétien primitif ayant pour présupposé le modèle de l'institutionnalisation de l'Église hérité d'Adolf von Harnack, associé au modèle wébérien que nous venons d'évoquer. Ainsi, selon Guy Bonneau, les textes du NT témoignent de l'évolution de la place du prophétisme au sein du christianisme primitif : si celui-ci constitue, à l'origine, « un mouvement prophétique à la suite du prophète Jésus » (p. 11), son institutionnalisation progressive l'aurait conduit à marginaliser le prophétisme jusqu'à sa disparition totale. Pour une critique de la reconstruction historique proposée par Guy Bonneau, voir nos remarques ci-dessous, p. 46, n. 139.

<sup>27</sup> L'article initial sur le « radicalisme itinérant (*Wanderradikalismus*) » a été publié originellement en 1977 (pour une traduction française, voir Gerd THEISSEN, « Radicalisme itinérant : La transmission des paroles de Jésus au sein du christianisme primitif du point de vue de la sociologie de la littérature », in *Histoire sociale du christianisme primitif : Jésus - Paul - Jean* (Le Monde de la Bible, n° 33), traduit par Ira JAILLET et Anne-Lise FINK, Genève : Labor et Fides, 1996 (éd. allemande originale : 1977), p. 17-46). Presque 30 ans plus tard, cette thèse a été reprise par l'auteur, modifiée et développée dans l'ouvrage suivant : Gerd THEISSEN, *Le mouvement de Jésus : Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, traduit par Joseph HOFFMANN, Paris : Cerf, 2006 (éd. allemande originale : 2004), p. 37-109.

<sup>28</sup> Voir, par exemple, la reprise de la thèse par Markus TIWALD, *Wanderradikalismus : Jesu erste Jünger - ein Anfang und was davon bleibt* (Österreichische biblische Studien, n° 20), Frankfurt am Main / Berlin / Bern : Lang, 2002.

<sup>29</sup> Voir, par exemple, Jonathan A DRAPER, « Weber, Theissen, and "Wandering Charismatics" in the Didache », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 6, n° 4, 1998, p. 541-576 ; Thomas SCHMELLER, « Réflexions socio-historiques sur les porteurs de la tradition et les destinataires de Q », in Andreas

lui-même que le prophétisme chrétien a pu se manifester sous des formes variées<sup>30</sup> et que « dans le domaine paulinien les prophètes sont des chrétiens sédentaires »<sup>31</sup>.

Dans le cadre d'un prophétisme généralisé, le modèle wébérien s'avère plus difficilement applicable. Max Weber envisage avant tout le « prophète » comme un type de domination religieuse. L'idée d'une communauté où tous pourraient être prophètes est donc incompatible avec cette approche. Si tous sont « prophètes » au sens wébérien, c'est l'anarchie assurée<sup>32</sup>.

Malgré tout, on retiendra la mise en lumière wébérienne des tensions entre prophète et prêtre, ou plus largement entre message prophétique et rite ou institution. En effet, on peut imaginer que, même si les prophètes chrétiens du NT ne sont pas des « prophètes » au sens de l'idéal-type wébérien, leur prétention charismatique peut déstabiliser l'organisation de la communauté ou entrer en tension avec l'autorité des responsables institués. Cela s'avère d'autant plus vrai si la communauté est à un stade avancé d'institutionnalisation avec, à sa tête, des presbytres ou des diacres.

Les apports de Pierre Bourdieu et de Jean Séguy permettent de préciser ces enjeux et d'envisager quelques solutions. D'une part, les tensions seront moindres si le prophète est perçu comme porteur d'un message en continuité avec la « prophétie d'origine » que s'il est porteur d'une prophétie perçue comme « concurrente ». D'autre part, certains phénomènes de compensation peuvent permettre le maintien d'une figure prophétique au sein du mouvement existant.

## **b) Approches récentes : éclairages sur la force de l'affirmation de la généralisation de la prophétie pour la cohésion sociale**

### **i. Du « prophète » aux « prophétismes »**

Dans un chapitre introductif à l'ouvrage *Prophètes et prophétisme* (par ailleurs davantage historique que sociologique), André Vauchez propose quelques remarques sur

---

DETTWILER et Daniel MARGUERAT (dirs.), *La source des paroles de Jésus (Q) : Aux origines du christianisme*, Genève : Labor et Fides, 2008, p. 99-122.

<sup>30</sup> Gerd THEISSEN, *Le mouvement de Jésus*, *op. cit.*, p. 70-71.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>32</sup> Au-delà même de la prophétie, l'apôtre Paul présente la communauté de l'Esprit comme entièrement constituée de personnes porteuses de « charisme » (p. ex. 1 Co 12). Une telle affirmation s'insère difficilement au sein de la typologie wébérienne.

l'évolution de l'étude du prophétisme<sup>33</sup>. L'historien français note que les études récentes s'intéressent davantage *aux* « *prophétismes* » qu'à la figure du « prophète » :

Depuis les années 1960, un grand nombre de travaux [...] ont mis en évidence l'importance des courants prophétiques et des mouvements messianiques dans l'histoire des pays du tiers-monde à l'époque coloniale et postcoloniale. Ces recherches ont contribué à déplacer l'accent du prophète, qui jouait un rôle essentiel chez Max Weber et Norman Cohn, au prophétisme sous son aspect collectif, tel qu'il apparaît dans les courants charismatiques ou messianiques<sup>34</sup>.

Un certain nombre d'études se sont en effet intéressées à des « mouvements » prophétiques, soulignant ainsi davantage la dimension communautaire de la prophétie. Ces études ont aussi révélé la diversité des « prophétismes », ainsi que des rapports entre les « prophètes » et les communautés<sup>35</sup>.

## ii. Une enquête parmi les groupes charismatiques des « *Pentecostal Catholics* »

Parmi les études que nous avons consultées, l'une a retenu notre attention car elle évoque le cas de groupes où tous peuvent potentiellement prophétiser. Dans *Pentecostal Catholics: Power, Charisma, and Order in a Religious Movement*, Meredith McGuire livre les résultats d'une enquête sociologique sur quelques groupes locaux (américains) du Renouveau charismatique au sein de l'Église catholique<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> André VAUCHEZ (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris : Seuil, 2012, p. 9-19.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>35</sup> Norman Cohn s'est par exemple intéressé aux « millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge ». Comme chez Max Weber, ces groupes sont perçus comme se développant autour d'un « prophète ». Néanmoins, Norman Cohn a montré la manière dont le charisme pouvait être étendu à l'entourage d'un « prophète » : ce groupe charismatique prend alors conscience de sa force collective (Norman COHN, *Les fanatiques de l'Apocalypse : Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge* (Bibliothèque historique, n° 52), traduit par Simone CLÉMENDOT et Maurice ANGENO, Paris : Payot, 1983 (éd. rev. augm., trad. de la 3<sup>e</sup> éd. anglaise de 1970, éd. originale : 1957)). Ruy Llera Blanes s'est intéressé au mouvement de l'Église « Tokoïste » angolaise créée par le prophète Simão Toko à la fin des années 1940. Il montre que dans ce cas, comme dans celui des Kimbanguistes, le modèle d'autorité « charismatique » proposé par Max Weber semble validé : une communauté se crée autour d'une figure prophétique à qui l'on reconnaît un charisme. Toutefois, l'auteur souligne que l'événement considéré comme fondateur du mouvement est « la venue du Saint-Esprit » *sur un groupe de fidèles* réunis autour de Toko. Cet événement est présenté comme la création d'un « cercle prophétique (*prophetic circle*) », l'auteur évoquant ainsi l'idée de « charisme distribué (*distributed charisma*) » (cf. Ruy Llera BLANES, « The Personification of a Prophet : Leadership, Charisma and the Globalization of the Angolan Tokoist Church », in Sandra FANCELLO et André MARY (dirs.), *Chrétiens africains en Europe : Prophétismes, pentecôtismes & politique des nations*, Paris : Karthala, 2011, p. 69-91).

<sup>36</sup> Meredith B. MCGUIRE, *Pentecostal Catholics : Power, Charisma, and Order in a Religious Movement*, Philadelphia : Temple University Press, 1982.

Meredith McGuire souligne notamment le fait que l'auto-désignation du groupe comme « charismatique » ne correspond pas à l'emploi de la terminologie wébérienne du « charisme »<sup>37</sup>. Dans le Renouveau charismatique, tous les membres du groupe sont considérés comme porteurs de « charisme », celui-ci perdant ainsi sa dimension « extraordinaire » propre à la définition wébérienne<sup>38</sup>. Il n'empêche que, souligne l'auteur, ce charisme « ordinaire » est conçu comme source d'« empowerment » fournissant à celui qui le porte une « force » pour sa vie quotidienne, dans son témoignage religieux ou dans sa pratique religieuse<sup>39</sup>. Plutôt que de se référer à Max Weber, la sociologue américaine préfère ici s'appuyer sur les travaux d'Émile Durkheim. Le sociologue français a défendu l'importance de la « force » sociale du groupe comme un des éléments essentiels de toute religion<sup>40</sup>. Meredith McGuire propose alors de considérer le « charisme » (au sens des « Pentecostal Catholics ») comme « the empowerment of individuals drawing on the collective force of the group »<sup>41</sup>. Bien qu'ayant des effets sur l'individu, « [the] charisma is not a property of the individual but of the collectivity »<sup>42</sup>.

Au-delà de cette conceptualisation du « charisme », Meredith McGuire analyse la pratique de la prophétie au sein des « prayer meetings » des groupes étudiés. Elle propose ainsi un paragraphe intitulé « *The Social Context of Prophecy* »<sup>43</sup>. L'analyse de Meredith McGuire permet de mettre en évidence les mécanismes de régulation de la prophétie au sein d'un groupe qui valorise la « spontanéité » et « l'égalité » de ses membres. Malgré l'importance accordée à ces valeurs, la sociologue constate le « contrôle » exercé par certains membres influents masculins, les « leaders » du groupe. Ce contrôle semble perçu

---

<sup>37</sup> « Based upon this sociological interpretation of charisma, the Catholic pentecostal movement is not a charismatic movement » (*Ibid.*, p. 44).

<sup>38</sup> Meredith McGuire a toutefois une idée limitée du charisme wébérien et ne semble retenir que la dimension relationnelle du charisme : « The concept of 'charisma' is [...] a sociological idea describing social interaction » (*Ibid.*). Comme le rappelle Jean Séguy, « pour Weber, le charisme est à la fois concept relationnel (dans la reconnaissance en particulier), et qualité personnelle du sujet concerné ; celle-ci peut se révéler pleinement développée dès le départ, ou au contraire, avoir besoin d'être cultivée » (Jean SÉGUY, « Charisme, prophétie, religion populaire », *Archive de sciences sociales des religions*, vol. 57, n° 2, 1984, p. 161).

<sup>39</sup> Meredith B. MCGUIRE, *Pentecostal Catholics*, *op. cit.*, p. 44-45.

<sup>40</sup> La religion a, chez Durkheim, une dimension sociale fondamentale : c'est la « force » sociale qui pousse les êtres humains à se réunir autour d'un « totem » considéré comme l'emblème du groupe. L'identité du « totem » ou ce qu'il représente n'a pas tellement d'importance, c'est surtout le fait que le groupe s'unisse autour de ce totem qui fait la force religieuse (voir surtout Émile DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*, Paris : PUF, 1990 (ré-impression de l'éd. de 1960, 1<sup>ère</sup> éd. : 1912), p. 293-342).

<sup>41</sup> Meredith B. MCGUIRE, *Pentecostal Catholics*, *op. cit.*, p. 45

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 93-106.

comme nécessaire au maintien de « l'ordre » et de l'unité de la communauté. Ainsi, si, officiellement, tous les membres du groupe peuvent prophétiser, la sociologue constate que les « leaders » exercent un contrôle particulier dans ce domaine. Ils veillent notamment à ce que « seuls des membres 'responsables' soient autorisés à prophétiser »<sup>44</sup>. Elle constate aussi que les leaders ou ceux qui constituent le « *core group* » ont tendance à prophétiser davantage que les autres.

### iii. Analyse et perspectives

Les études des cinquante dernières années ont le mérite de souligner la diversité des prophétismes. S'il existe des groupes où seul le dirigeant est « prophète », ce statut prophétique est, ailleurs, étendu à un « cercle prophétique » constitué autour de cette figure. Encore ailleurs, c'est tout le groupe qui, par extension, revêt un caractère « prophétique ». Enfin, l'étude de Meredith McGuire illustre bien, à notre avis, la manière dont la prophétie est pratiquée au sein de nombreux groupes issus du Renouveau charismatique ou du pentecôtisme première vague. Chacun peut, dans un cadre bien défini, transmettre une prophétie qu'il pense inspirée par le Saint-Esprit et tous les membres sont donc perçus comme pouvant potentiellement prophétiser.

Cette diversité des prophétismes constatée par les sociologues actuels pouvait-elle aussi être observée au sein du christianisme primitif ? Cela fera partie des questions auxquelles notre étude cherchera à répondre.

L'étude de Meredith McGuire est celle qui montre le mieux comment, dans une communauté chrétienne, la croyance en la généralisation de la prophétie se répercute sur la pratique cultuelle. Elle permet notamment de souligner quelques mécanismes de régulation opérés dans ce cadre.

De plus, au sein de ces groupes, tous sont porteurs d'un ou plusieurs « charisme(s) ». Dans ce contexte, la notion de « charisme » ne correspond pas à celle de Max Weber : puisque tous les membres du groupe sont « charismatiques », le charisme ne peut pas être *en soi* ce qui légitime la domination de certains au sein du groupe. À l'inverse, le charisme devient un facteur de cohésion donnant une force sociale au groupe : le groupe se définit d'ailleurs parfois lui-même comme « charismatique ».

Il nous semble que cette approche se révèle complémentaire de celle de Max Weber. L'étude de ce dernier – et les relectures dont elle a fait l'objet – soulignent la manière dont

---

<sup>44</sup> « Leaders take care that only 'responsible' members are allowed to prophesy » (*Ibid.*, p. 94-95).

la conviction d'un individu pensant être porteur d'un charisme personnel peut être source de tensions au sein d'une communauté. Lorsque l'attention est focalisée sur le caractère exceptionnel du charisme, la reconnaissance ou la non-reconnaissance de ce charisme par le reste du groupe peut avoir des conséquences importantes sur sa cohésion. Meredith McGuire montre que si, au contraire, chaque membre d'un groupe reconnaît que les autres membres sont aussi porteurs d'un charisme, alors celui-ci peut être un facteur de cohésion du groupe. Autrement dit, selon qu'une communauté considère le « charisme » comme ayant un caractère commun ou, à l'inverse, exceptionnel, cela a des conséquences sur la cohésion sociale de la communauté. Ainsi, il semble que, selon qu'une communauté considère le prophète comme une figure charismatique exceptionnelle ou qu'elle considère, à l'inverse, que tous sont porteurs d'un ou plusieurs charisme(s), cela a des conséquences sociologiques différentes. La réflexion théologique d'une communauté concernant la dispensation des charismes peut donc avoir un impact sur sa cohésion.

Les auteurs du Nouveau Testament étaient-ils conscients de ces enjeux ? Cela fait partie des questions auxquelles notre étude essayera de répondre. Remarquons simplement, à ce stade, que les textes-clés pour notre sujet s'inscrivent dans le cadre d'une réflexion ecclésiologique et de questionnements sur ce qui fait l'unité des croyants en Jésus-Christ. C'est le cas du livre des Actes qui propose une vraie réflexion sur ce qui fait l'unité de l'Église<sup>45</sup>. C'est le cas de la Première aux Corinthiens qui répond à des dissensions au sein de la communauté de Corinthe (1 Co 1.10-17) en proposant notamment le modèle du « Corps » de Christ (1 Co 12)<sup>46</sup>. Il nous semble que l'Apocalypse s'inscrit aussi dans ce cadre : le sacerdoce de tous les croyants est affirmé dès les premières lignes du livre (Ap 1.5-6 ; cf. 5.9-10 ; 20.6) et l'image d'un seul et immense peuple de rachetés de toutes les nations se dessine tout au long de l'œuvre (cf. p. ex. Ap 5.9 ; 7.9 ; 12.5 ; 14.6 ; 21.24). Si la question de la généralisation du prophétisme est effectivement abordée par ces trois écrits, elle s'inscrit donc dans le cadre d'une réflexion sur ce qui fait l'unité des croyants en Jésus-Christ. Si les auteurs du NT ne raisonnent pas avec la terminologie et les concepts des sociologues modernes, ils sont bien conscients des enjeux liés à la cohésion des communautés auxquelles ils appartiennent. Il est possible qu'ils aient ces enjeux en vue lorsqu'ils affirment, peut-être, la généralisation de la prophétie. Cette hypothèse doit être

---

<sup>45</sup> Sur ce point, voir, par exemple, l'ouvrage de Simon BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des apôtres : De la restauration d'Israël à la conquête universelle* (BZNW, n° 174), Berlin / New York : De Gruyter, 2011.

<sup>46</sup> On ne peut d'ailleurs que remarquer la proximité de cette image du corps avec l'analyse de Meredith McGuire. Cela n'est probablement pas un hasard : 1 Corinthiens figure certainement parmi les textes ayant influencé la pratique des *Pentecostal Catholics*.

confrontée à une exégèse des textes qui permettra de confirmer ou d'infirmar cette première impression.

#### 4. Délimitation de la recherche

Toute recherche doit se fixer un certain nombre de limites. Nous proposons de signaler ici celles que nous nous sommes assignées.

##### a) Limites en fonction du sujet étudié : les textes employant la terminologie prophétique

##### i. Prééminence des mots de la famille de *προφήτης* dans le Nouveau Testament pour évoquer les phénomènes prophétiques

La littérature grecque antique témoigne d'une terminologie particulièrement riche pour évoquer des phénomènes oraculaires ou divinatoires comparables à ceux de la prophétie biblique. Toutefois, les auteurs du NT font un usage particulièrement raisonné de ce lexique. En effet, alors que les termes de la famille de *μάντις* (*μάντις, μαντεία, μαντεῖον, μαντεῖος, μαντεύομαι*, etc.) ou de *χρησμός* (*χρησμός, χρησμολόγος*, etc.) sont les plus utilisés dans la littérature classique, on n'en trouve qu'un seul usage dans le NT (Ac 16.16 : verbe *μαντεύομαι*)<sup>47</sup>. Si les auteurs du NT préfèrent la terminologie prophétique (*προφήτης* et dérivés), pourtant plus rare dans la littérature classique, c'est probablement parce qu'ils suivent les traducteurs de la LXX<sup>48</sup>. Ceux-ci avaient fait le choix de traduire ainsi les termes de la famille de **נבִּי** et de réserver la terminologie de la mantique aux pratiques divinatoires prosrites par la Loi (Dt 18.10, 14) et critiquées par les prophètes (p. ex. És 44.25 ; Jr 14.14 ; Ez 13.7-8 ; Mi 3.11)<sup>49</sup>. Ce choix, qui n'est certes pas anodin, semble pleinement assumé par les auteurs du NT<sup>50</sup>.

---

<sup>47</sup> Le verbe est employé en rapport à l'activité divinaire de l'esclave philippienne qui a un « esprit pythique (*πνεῦμα πύθωνα*) ». L'emploi d'un vocabulaire bien distinct pour se référer à une activité oraculaire païenne montre que l'auteur de Luc-Actes distingue clairement ces phénomènes de celui de la prophétie juive ou chrétienne.

<sup>48</sup> Ainsi, Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1223.

<sup>49</sup> Dans la LXX, les termes *μάντις, μαντεύομαι, μαντεία*, ou *μαντεῖον* traduisent généralement le verbe **נבִּי** (pratiquer la divination) ou le nom **נבִּיָּה** (divination, devin, oracle). Quant au terme technique *ἐγγαστρίμυθος*, il est utilisé pour traduire le terme **נבִּיָּה** dans le cadre de l'interdiction de la nécromancie ou de la consultation des esprits (Lv 19.31 ; 20.6, 27 ; Dt 18.11 ; cf. la critique d'Es 8.19 ; 19.3 ou 44.25).

<sup>50</sup> On notera une seule exception dans la littérature néotestamentaire : Épiménide est présenté comme un « *προφήτης* » en Tite 1.12.

De ce fait, une étude de la prophétie néotestamentaire peut aisément prendre comme point de départ les textes employant les mots de la famille de *προφήτης*<sup>51</sup>.

## ii. Données lexicales privilégiées dans l'exploration des textes

En ce qui concerne les textes du NT, ce sont les données qui concernent les phénomènes contemporains (ou futurs) par rapport au texte qui sont les plus pertinentes pour nos recherches<sup>52</sup>. Nous avons privilégié en particulier les données concernant la prophétie en milieu chrétien, puisqu'elles sont les plus à même de nous éclairer sur les rapports entre prophétie et communauté chrétienne.

Pour ce qui concerne la littérature du milieu du NT, quelques précisions sont nécessaires :

- Pour la *littérature de langue hébraïque*, l'usage suit généralement la Bible hébraïque : ce sont essentiellement les termes de la famille de **נבא** (**נְבִיא**, **נְבִיאָה**, **נְבִיאָה**) qui sont employés pour se référer à la prophétie inspirée. On se souviendra aussi que, dans l'AT, le prophète est parfois désigné comme le « voyant (**חֹזֶה** ou **חֹזֶה**) » ou comme « l'homme de Dieu (**אִישׁ-אֱלֹהִים**) ». De même, la prophétie peut être associée au « rêve (**חֶלֶם**) » (Nb 12.6 ; Jl 3.1 ; cf. Dt 13.2, 4, 6). Enfin, des termes comme « **נְאֻם** » ou « **מְשָׁא** » sont spécifiquement utilisés pour désigner une parole oraculaire<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Ce choix a notamment pour effet de ne pas inclure les données de l'Évangile de Jean dans nos recherches. Certaines études portant sur la littérature johannique ont suggéré que la prophétie avait une place importante dans les communautés johanniques ou que tous les croyants « enseignés par l'Esprit » (cf. Jn 14.26) pouvaient ainsi transmettre des paroles inspirées dans la communauté (cf. Jn 16.13) (cf. p. ex. M. Eugene BORING, « Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus », *New Testament Studies*, vol. 25, n° 1, 1978, p. 113-123 ; Urban C. von WAHLDE, « The Role of the Prophetic Spirit in John : A Struggle for Balance », in Joseph VERHEYDEN et al. (dirs.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT, n° 2.286), Tübingen : Mohr Siebeck, 2010, p. 211-242). Si on retient une définition large de la prophétie – la transmission d'un message inspiré –, il est certes possible de voir dans le quatrième Évangile l'idée d'une communauté de « prophètes ». Néanmoins, le texte ne fait jamais explicitement de rapprochement entre le *πνεῦμα* et la terminologie prophétique. Par conséquent, nous préférons nous concentrer sur les données plus explicites, et faire ainsi reposer notre étude sur un terrain plus assuré.

<sup>52</sup> On trouvera en annexe une analyse de l'emploi de la terminologie prophétique dans le NT en fonction de ces catégories (cf. ci-dessous, Annexe n° 1 : Données statistiques sur l'emploi de la terminologie prophétique dans le Nouveau Testament, p. 381ss).

<sup>53</sup> Au sein des manuscrits de la mer Morte, on pourrait ajouter le terme « **מְשִׁיחַ** (oint) » plusieurs fois utilisé dans un sens technique pour désigner un prophète (cf. p. ex. CD 2.12 ; 6.1 ; 1QM 11.8 ; 4Q270 [4QD<sup>c</sup>] f2ii:14 ; 4Q287 [4QBer<sup>b</sup>] f10:13). Pour une discussion détaillée sur l'emploi de ce titre prophétique dans les manuscrits de la mer Morte, voir Alex P. JASSEN, *Mediating the Divine : Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism* (STDJ, n° 68), Leiden / Boston : Brill, 2007, p. 85-103.

- Comme le NT, *la littérature juive de langue grecque et la littérature chrétienne primitive de langue grecque* suivent l'usage de la LXX qui, rappelons-le, privilégie les termes de la famille de *προφήτης*. Sur ce point, *Philon* fait toutefois exception. Si le Juif d'Alexandrie distingue bien prophétie et mantique<sup>54</sup>, il n'hésite pas à recourir à un vocabulaire bien plus riche que celui de la LXX pour parler de prophétie ou de divination<sup>55</sup>.

## b) Limites en fonction du corpus étudié : le Nouveau Testament dans son milieu littéraire

### i. Textes néotestamentaires

Nos recherches se sont focalisées sur le texte du NT, et en particulier sur les données concernant le prophétisme chrétien. Sur ce point, lorsque l'on examine la répartition des emplois des 52 occurrences de la terminologie prophétique « en milieu chrétien »<sup>56</sup> (voir ci-dessous), trois écrits se révèlent particulièrement riches :

- Les quatre chapitres de 1 Corinthiens 11 à 14 regroupent, à eux seuls, 22 occurrences de la terminologie. Ces chapitres, et en particulier le chapitre 14, constituent une source importante pour nous aider à comprendre la pratique de la prophétie chrétienne primitive et la réflexion qui l'accompagne.

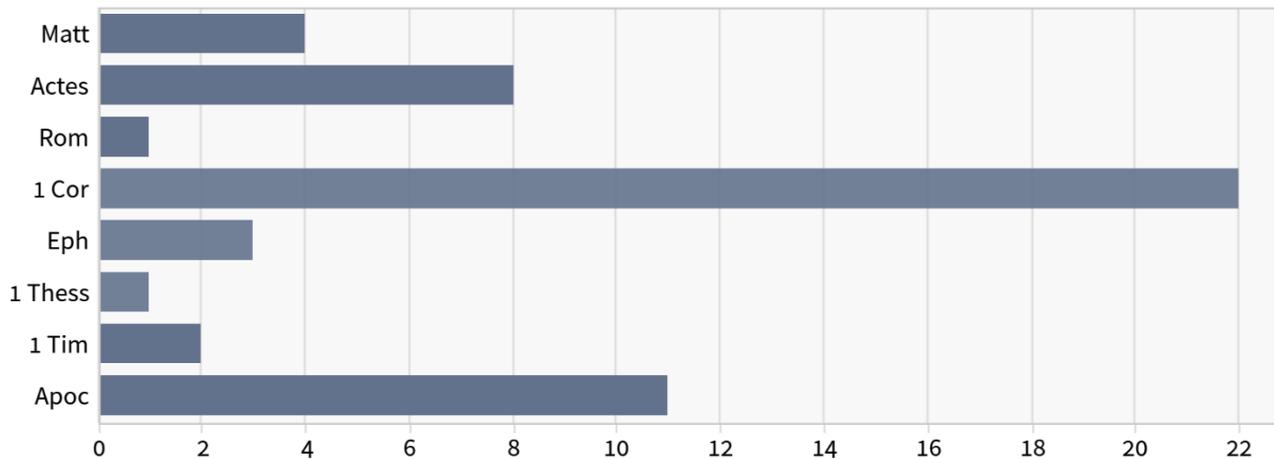
---

<sup>54</sup> Philon veille à ne pas utiliser dans un sens positif les termes correspondants, dans la Septante, aux formes de divination interdites par la Loi (p. ex. *μάντις, μαντεία, μαντεύομαι, έγγαστρίμυθος, τερατοσκόπος, κληδών, έπαιιδός* ; cf. Lv 19.31 ; 20.6, 27 ; Nb 23.23 ; Dt 18.10-14). Ainsi, par exemple, il indique que Moïse dénonçait l'« impasse de la mantique (*άνοδίαν μαντικήν*) » et qu'il chassait du peuple tous les « sacrificateurs, les purificateurs, les augures, les haruspices, les enchanteurs ou ceux qui produisent des présages (*θύτας, καθαρτάς, οίωνοσκόπους, τερατοσκόπους, έπάδοντας, κληδόσιν έπανέχοντας*) » (*Spec.* 1.60). Il dénonce la « mantique (*μαντικής*) » comme « une contrefaçon de la possession et de la prophétie divinement inspirées (*παράκομμα τής ένθέου κατοκωχής και προφητείας*) » (*Spec.* 4.48 ; cf. 1.59-65 ; 4.48-53) et critique Balaam sur cette base (*Mos.* 1.263-300).

<sup>55</sup> Pour décrire la prophétie valide, Philon reprend la terminologie employée par les philosophes grecs, et ce, même si cette terminologie provient des cultes païens. Philon peut ainsi, par exemple, valoriser « l'état d'enthousiasme (verbe *ένθουσιάω*) » du (vrai) prophète qu'il compare à « celui des possédés (*κατεχόμενοι*) et des Corybantes (*κορυβαντιώντες*), qui sont 'inspirés à la manière des Bacchantes (*βακχευθείσα*)' et divinement transportés par l'inspiration prophétique (*θεοφορηθείσα κατά τινα προφητικόν έπιθειασμόν*) » (*Her.* 69-70). De même, il emploie très fréquemment le terme *χρησμός* (oracle, proclamation) pour désigner les paroles de Dieu transmises par la Loi (p. ex. *Opif.* 8 ; *Sacr.* 57 ; *Deus* 62 ; *Plant.* 23 ; 36 ; 63 ; 109 ; *Ebr.* 39 ; 60 ; *Sobr.* 1 ; 17 ; 66 ; *Confus.* 94 ; 143 ; 190 ; 197 ; *Cher.* 124 ; *Fug.* 178 ; *Mos.* 2.188) et peut ainsi présenter Moïse comme « l'interprète des oracles (*έρμηνέα τών χρησμοφδομένων*) » (*Decal.* 175).

<sup>56</sup> Pour cette distinction, voir notre tableau analytique ci-dessous, Annexe n° 1 : Données statistiques sur l'emploi de la terminologie prophétique dans le Nouveau Testament, p. 381ss.

- L'Apocalypse, qui se présente comme un livre de « prophétie » (Ap 1.3 ; 22.7, 10, 18, 19), peut nous donner une bonne idée du contenu d'un livre « prophétique » du christianisme primitif.
- Le livre des Actes fournit également quelques renseignements, mais aussi une réflexion sur la place de la prophétie dans les premières communautés chrétiennes.



*Occurrences de la terminologie prophétique « en milieu chrétien » en fonction du livre du NT.*

Comme on peut le constater, les trois textes néotestamentaires généralement cités en rapport au prophétisme de tous les croyants (Ac 2 ; 1 Co 14 ; Ap 11) se trouvent au sein des trois livres du NT proposant le plus d'informations concernant le prophétisme chrétien primitif. Pour ces raisons, nous avons fait le choix de concentrer notre travail exégétique sur les Actes, 1 Corinthiens et l'Apocalypse. Les données de chacun de ces livres seront présentées dans les trois chapitres de la partie principale de notre thèse<sup>57</sup>.

## ii. Textes pouvant éclairer le Nouveau Testament

Si nos recherches portent sur les données du NT, nous avons également exploré la littérature de son (ou de ses) milieu(x), qui peut nous aider à en comprendre le sens<sup>58</sup>.

- Les textes qui constitueront la *Bible hébraïque* – souvent lus dans leur version grecque dite des Septante – sont ceux auxquels les auteurs du NT attribuent la plus

<sup>57</sup> Parmi les données restantes, on pourra relever l'intérêt de Matthieu 10.41 et 23.34 avec les mentions des « prophètes » envoyés par Jésus. On pourra aussi commenter les quelques allusions aux prophètes au sein de la littérature paulinienne (Rm 12.6 ; Ep 2.20 ; 3.5 ; 4.11 ; 1 Th 5.20 ; 1 Tim 1.18 ; 4.14).

<sup>58</sup> Les textes présentés ici sont ceux qui ont été étudiés et explorés dans le cadre de nos recherches préparatoires. Tous les résultats de cette enquête n'ont pas été reportés dans la thèse. Ainsi, nous présenterons uniquement l'étude des données les plus pertinentes. Les autres textes seront convoqués au fil de la thèse, chaque fois que cela paraîtra utile.

grande autorité. Les données vétérotestamentaires relatives au prophétisme ont donc été considérées en priorité.

- La littérature juive du second Temple a également été consultée avec intérêt : écrits intertestamentaires dits « pseudépigraphes » ; écrits « non bibliques » parmi les manuscrits de la mer Morte<sup>59</sup> ; traditions rabbiniques les plus anciennes. Les écrits de Flavius Josèphe peuvent également nous éclairer sur la prophétie en milieu juif à l'époque du NT. Enfin, la réflexion de Philon d'Alexandrie autour de la prophétie permet de comprendre les rapports qui pouvaient exister entre judaïsme et philosophie grecque, dans certains milieux juifs.
- Parmi la littérature gréco-romaine païenne, nous avons consulté en priorité les traités dédiés à la question de la divination : le *De divinatione* de Cicéron, et deux des traités « delphiques » de Plutarque (*De defectu oraculum* et *De Pythiae oraculis*).
- Parmi la littérature chrétienne primitive, trois écrits s'avèrent particulièrement éclairants en ce qui concerne la question de la prophétie : la *Didachè*, l'*Ascension d'Ésaïe*, et le *Pasteur* du prophète Hermas.

### **c) Limites en fonction des outils de la recherche : la littérature exégétique récente en langues occidentales**

Au-delà de l'étude des textes anciens, il n'est guère possible de couvrir l'ensemble de la littérature secondaire (commentaires bibliques, études sur le prophétisme, etc.). Par conséquent, nos recherches bibliographiques ont privilégié la littérature académique et exégétique la plus récente, celle postérieure aux années 1950. C'est, en effet, depuis cette période que la recherche académique autour de la prophétie chrétienne primitive s'est essentiellement développée. Par conséquent, sauf exception, nous n'avons tenu compte que des débats exégétiques contemporains. De plus, nous ne nous référerons pas à la littérature récente qui a pu aborder la question sous un angle autre qu'exégétique ou sociologique (p. ex., les écrits de théologie systématique, la littérature philosophique).

Une deuxième limite concernant la littérature secondaire est celle de la langue. Nous avons consulté, en priorité, les ouvrages et articles dans les langues que nous maîtrisons : le français et l'anglais. Nous faisons également référence à la littérature en allemand, en

---

<sup>59</sup> Même si l'appellation « écrits non bibliques » est probablement anachronique, nous l'utilisons, par commodité, pour désigner l'ensemble des manuscrits qui ne sont pas des copies des livres qui constitueront la Bible hébraïque.

italien et en espagnol. Toutefois, nos compétences limitées dans ces langues, et en particulier en allemand, ne nous ont pas permis de nous y référer abondamment.

## 5. La prophétie d'après le Nouveau Testament : quelques traits généraux

### a) Le prophétisme néotestamentaire<sup>60</sup> : essai de définition

Dans une précédente étude, nous avons cherché à proposer une définition de la prophétie chrétienne d'après les données du NT<sup>61</sup>. Nous proposons la définition suivante : « la prophétie chrétienne est l'acte de transmettre, sous la forme d'un message intelligible, une révélation inspirée par l'Esprit du Dieu de Jésus-Christ »<sup>62</sup>. Cette proposition se voulait « suffisamment large » pour correspondre globalement aux données des différents textes du NT, et « assez étroite pour ne se limiter qu'à celles-ci »<sup>63</sup>.

Même si certaines précisions ou formulations de cette définition pourraient être contestées<sup>64</sup>, elle nous semble souligner les éléments principaux associés à la prophétie dans le NT. Deux d'entre eux nous paraissent particulièrement prégnants :

- Premièrement, un accent important est mis sur *l'inspiration de la prophétie*. Cette inspiration est généralement attribuée à l'Esprit de Dieu ou au Saint-Esprit (Lc 1.67 ; Ac 11.28 ; 19.6 ; 21.11 ; 28.25 ; 1 Co 12.10 ; Ép 3.5 ; 1 Th 5.19-20 ; 2 P 1.21 ; 1 Jn 4.1-2 ; Ap 2.7 ; etc.). Il s'agit de l'élément principal qui fait qu'un discours est vu comme prophétique : il est inspiré<sup>65</sup>.

---

<sup>60</sup> Nous appelons « prophétisme néotestamentaire », le prophétisme chrétien tel qu'il est décrit positivement par le NT. Il se peut que, selon les textes, cette description soit une description idéalisée et que, selon les lieux et les temps, la pratique des premiers chrétiens ait pu être différente. Toutefois, ce sont les données normatives du NT qui nous intéressent ici.

<sup>61</sup> Timothée MINARD, « La prophétie chrétienne d'après le Nouveau Testament : l'état de la question », *Théologie évangélique*, vol. 12, n° 1, 2013, p. 23-41.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> C'est le cas, par exemple du concept de « révélation » qui n'est pas employé par tous les auteurs néotestamentaires en rapport à la prophétie. De même, la formulation « l'Esprit du Dieu de Jésus-Christ » peut sembler maladroit car faisant écho à des développements doctrinaux postérieurs au NT. Toutefois, cette expression cherchait principalement à signaler que le NT fait fréquemment le lien entre le message ou la mission des prophètes et la personne de Jésus-Christ.

<sup>65</sup> Si, dans le NT, le Saint-Esprit joue un rôle prépondérant dans l'inspiration prophétique, d'autres formes de révélation sont aussi parfois associées à la prophétie. Ainsi, en Apocalypse 1.1-3, le livre se présente comme la mise par écrit des « paroles de la prophétie (τοὺς λόγους τῆς προφητείας) » : celles-ci sont à la fois « révélation de Jésus-Christ (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) » que Dieu a fait connaître à Jean « par son ange (διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ) », « la parole de Dieu (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) », « le témoignage de Jésus-Christ (τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ) », et tout ce que Jean « a vu (ὅσα εἶδεν) ».

- Deuxièmement, on parle de « prophétie » lorsqu'il y a *transmission d'un message*. Les prophètes ne sont pas seulement des « inspirés » ou des personnages qui reçoivent des révélations, ils sont porteurs d'un message adressé à d'autres (Mt 23.34 ; Ac 11.28 ; 21.11 ; 1 Co 14 ; Ep 3.5ss ; 1 Tm 1.18 ; Ap 1.3 ; etc.). Dans ce cadre – surtout en Matthieu et en Apocalypse –, les prophètes chrétiens peuvent être présentés comme les « envoyés » ou les « témoins » de Jésus-Christ (p. ex. Mt 23.34 ; Ap 1.2-3 ; 11.3 ; 19.10). Si ce message est généralement exprimé par la parole, il peut aussi être accompagné d'actes symboliques (Ac 21.11), de « signes » et/ou de « prodiges » (cf. Mt 7.22 ; Lc 4.24-27 ; Ac 2.19, 22 ; 4.30-31 ; Ap 11.5-6). Comme notre analyse d'Apocalypse 11.3-13 le montrera, la vie, la persécution et la mort des prophètes peuvent aussi être considérés comme une forme de message prophétique (cf. Mt 23.34).

Selon les textes et les auteurs, l'accent sera parfois mis davantage sur l'un ou l'autre de ces deux aspects. Ainsi, l'Évangile de Matthieu ne présente pas les prophètes sous l'angle de l'inspiration de leur message, mais dans leur rapport à Jésus : les prophètes du passé sont porteurs d'un message divin qui trouve son accomplissement en Jésus (Mt 1.22 ; 2.5, 15, 17, 23 ; etc.) ; Jean-Baptiste est le prophète annonçant Jésus (Mt 11.9-10) et les prophètes chrétiens sont « envoyés » par Jésus (Mt 10.41 ; 23.34). Inversement, dans certains passages des Actes, c'est surtout l'inspiration qui justifie l'emploi de la terminologie prophétique : ainsi, par exemple, la venue de l'Esprit Saint sur les Éphésiens se manifeste par le fait que ceux-ci « parlent en langues et prophétisent (ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευσον) », sans que la transmission d'un message ne soit mentionnée (Ac 19.6)<sup>66</sup>.

Toutefois, le NT présente principalement les prophètes comme ceux qui transmettent un message inspiré. *Inspiration* et *transmission d'un message* sont, à notre avis, les deux éléments les plus caractéristiques de la prophétie néotestamentaire.

## **b) Une prophétie néotestamentaire aux formes et contenus variés**

Au-delà des traits généraux que nous venons d'esquisser, il nous semble impossible de distinguer la prophétie d'après le contenu ou la forme du discours<sup>67</sup>.

---

<sup>66</sup> Cela ne permet pas de supposer pour autant que, pour l'auteur des Actes, le prophétisme des Éphésiens consisterait en la transmission d'un message inintelligible. En Actes 2, le parler en langues est aussi rapproché de la prophétie (voir ci-dessous, page suivante). Dans ce cas, il s'agit de paroles en langues étrangères qui sont présentées comme étant comprises par les auditeurs (Ac 2.6-11).

<sup>67</sup> Ce constat est partagé par un certain nombre de spécialistes de la question. Ceux-ci se refusent à définir la prophétie néotestamentaire comme une forme particulière de discours, mais préfèrent la définir soit d'après son inspiration prétendue – ou son origine divine prétendue – soit selon sa fonction (voir, par

Un même auteur, celui de Luc-Actes, peut ainsi utiliser la terminologie prophétique pour désigner des messages à la forme et au contenu variés. Chez Zacharie ou Anne, la prophétie prend la forme d'un psaume autour de la naissance d'un enfant (Lc 1.67-79 ; 2.38). Jean-Baptiste apparaît plutôt comme porteur d'un message de conversion (Lc 3.1-18). Jésus est certes appelé prophète en raison de son message, dans la lignée d'Ésaïe 61 (Lc 4.18-27). Cependant, il est aussi nommé ainsi à cause des miracles qu'il produit à la manière des prophètes du passé (Lc 7.16 ; 9.8 ; 9.19). Dans le récit de la Pentecôte, les louanges en langues étrangères (Ac 2.4-11) sont ensuite identifiées, par l'intermédiaire de la citation de Joël 3, à une forme de prophétie (Ac 2.16-18). Ce rapprochement entre parler en langues et prophétie se retrouve à Éphèse en Actes 19.6. Lorsqu'elle est pratiquée par Agabus, la prophétie prend la forme d'une prédiction générale (Ac 11.28) ou d'une courte prédiction concernant un individu, accompagnée d'un geste symbolique (Ac 21.10-11). Enfin, en Actes 15.32, les longs discours paraclétiques de Judas et Silas semblent être identifiés à une forme de prophétie.

Ainsi, les données du NT ne permettent pas de réduire la prophétie néotestamentaire à une forme d'exégèse charismatique de l'Écriture<sup>68</sup>, ni à une forme de prédication pastorale<sup>69</sup>, ni à une première forme de théologie<sup>70</sup>. Comme l'a montré l'étude de référence

---

exemple, Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1966, p. 197-198 ; David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids : Eerdmans, 1983, p. 337-338 ; Donald A. CARSON, *Showing the Spirit : A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14*, Milton Keynes : Authentic, 2010 (1<sup>ère</sup> éd. : Baker, 1987), p. 95 ; Wayne GRUDEM, *Théologie systématique* (Ouvrages de référence), traduit par Jean-Philippe BRU, Anne-Christine FOURIER et al., Charols : Excelsis, 2010 (trad. à partir de la 12<sup>e</sup> éd. rév., 1<sup>ère</sup> éd. : 1994), p. 1171 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, *op. cit.*, p. 236 ; Max TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts in the New Testament Church and Today*, Peabody : Hendrickson, 1998 (2<sup>e</sup> éd. rév., éd. originale : Paternoster, 1996), p. 200 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40 : Relevance beyond the Corinthian Church* (Library of New Testament Studies, n° 406), London / New York : T&T Clark, 2010, p. 103).

<sup>68</sup> *Contra* Édouard COTHENET, « Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture », in Johannes PANAGOPOULOS (dir.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NovTSup, n° 45), Leiden : Brill, 1977, p. 77-107 ; E. Earle ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity : New Testament Essays* (WUNT, n° 18), Tübingen : J.C.B. Mohr, 1978, chap. 8, 9 et 11.

<sup>69</sup> *Contra* David HILL, « Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church », in Johannes PANAGOPOULOS (dir.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NovTSup, n° 45), Leiden : Brill, 1977, p. 108-130 ; David HILL, *New Testament Prophecy*, *op. cit.*, p. 126-133. De façon plus nuancée, Alistair Stewart-Sykes propose plutôt de voir dans la prophétie chrétienne et son évaluation, une forme de discours qui, en évoluant, donnera naissance à la prédication. Cf. Alistair STEWART-SYKES, *From Prophecy to Preaching : A Search for the Origins of the Christian Homily* (Supplements to Vigiliae Christianae, n° 59), Leiden / Boston : Brill, 2001.

<sup>70</sup> *Contra* Thomas W. GILLESPIE, *The First Theologians : A Study in Early Christian Prophecy*, Grand Rapids : Eerdmans, 1994.

de David Aune, la prophétie chrétienne des deux premiers siècles peut revêtir des formes variées, voire combinées, de discours. De plus, ces types de discours ne sont pas propres à la prophétie et, par conséquent, il est impossible de repérer une prophétie chrétienne uniquement par sa forme ou son contenu. L'exégète américain conclut ainsi : « the distinctive feature of prophetic speech was not so much its *content* or *form*, but its *supernatural origin* [souligné dans l'original] »<sup>71</sup>.

### c) Une typologie du prophétisme néotestamentaire est-elle possible ?

Lorsque l'on cherche à dresser une typologie des « prophètes chrétiens » des premiers siècles, la tâche s'avère compliquée. Comme notre chapitre 3 le montrera plus en détail, on observe une grande diversité de fonctionnements. Ceux qui prophétisent sont parfois identifiés par le titre de « prophète » mais ce n'est pas toujours le cas. Parmi ceux qui sont appelés « prophètes », certains semblent itinérants, d'autres résidents, les uns ont une dimension supra-locale, les autres plutôt locale. Certains ont une fonction reconnue par la communauté mais ce n'est pas toujours le cas.

Cette diversité est constatée, notamment, par David Aune. Quand il se penche sur les données du christianisme ancien, il explique qu'aucune conceptualisation du prophétisme chrétien n'est satisfaisante. Selon son analyse,

Christian prophecy, in all its various forms and manifestations, did not possess a dominant form or structure [...]; i.e. early Christian prophecy was a relatively *unstable and unstructured institution within early Christianity*<sup>72</sup>.

Ce constat vaut également, à notre avis, pour ce qui est de la réflexion des auteurs néotestamentaires sur le phénomène prophétique. Ceux-ci ne semblent pas proposer de distinction entre différents types de prophétismes.

### d) L'accueil de la prophétie par la communauté

Si, jusqu'à présent, nous avons considéré la prophétie du point de vue de ceux qui prophétisent, on peut s'interroger sur *l'accueil* réservé à la prophétie au sein des communautés chrétiennes dont témoignent les textes du NT<sup>73</sup>.

---

<sup>71</sup> David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit., p. 338.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>73</sup> Notre mémoire de Master portait précisément sur cette question. Les éléments présentés dans la suite de cette section sont repris des conclusions issues de ce travail. Le titre de notre mémoire était « Accueillir la prophétie dans l'Église : Essai de théologie biblique ». Il a été réalisé sous la direction de François Lestang et soutenu à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Lyon en mai 2012.

Les auteurs du NT encouragent tout d'abord à un accueil positif de la prophétie au sein des communautés chrétiennes. Les prophètes chrétiens peuvent ainsi être présentés comme les « envoyés » du Christ (Mt 10.40-41 ; 23.34) et ses « témoins » dans ce monde (Ap 11 ; 19.10 ; 22.9). Par conséquent, leurs prophéties sont accueillies et écoutées (p. ex. Ac 11.27-30 ; 13.1-3 ; 21.10-14). Pour Paul, notamment, il est nécessaire de valoriser la prophétie et de lui réserver une place de choix dans la pratique ecclésiale (p. ex. 1 Co 12.28 ; 14 ; 1 Th 5.19-20).

Dans certaines communautés, cet accueil positif s'explique peut-être par la conscience d'appartenir à un peuple sur lequel l'Esprit de prophétie a été répandu (cf. Ac 2). Certains textes pauliniens justifient l'utilité de la prophétie pour la communauté sur la base de son rôle dans l'*οἰκοδομή*<sup>74</sup>. Les prophètes sont présentés comme ayant joué un rôle dans la *fondation* de l'*οἰκοδομή* (Ep 2.20 ; 3.5). La prophétie joue également un rôle dans l'*οἰκοδομή continuée* (1 Co 14 ; Ep 4.11-14). Ce rôle se manifeste dans le cadre d'une édification à la fois qualitative et quantitative : l'encouragement, l'exhortation, le réconfort et le perfectionnement des saints produits par la prophétie permettent l'amélioration qualitative de l'édifice (1 Co 14.3-4, 31 ; Ep 4.11-14 ; cf. Ac 15.32 ; 1 Th 5.20-22) ; la prophétie joue aussi un rôle dans l'accroissement quantitatif de l'Église puisqu'elle a pour effet de conduire le « non-croyant » à « adorer Dieu » (1 Co 14.23-25).

Si la prophétie doit être accueillie positivement, les auteurs néotestamentaires n'en restent pas moins lucides sur les risques liés à la prophétie. Ainsi, on trouve diverses invitations au discernement, s'accompagnant parfois de mises en garde contre les « faux prophètes ». Plusieurs éléments peuvent être remarqués sur ce point :

- Le discernement prophétique est *une affaire communautaire*. Les invitations au discernement sont toujours adressées à l'ensemble des croyants auquel l'écrit s'adresse (Mt 7.15 ; Mc 13.21-23 ; 1 Th 5.19-22 ; 2 P 2.1 ; 1 Jn 4.1 ; Ap 2.20). Les exemples des Actes témoignent d'une démarche communautaire d'approbation ou de réaction face à

---

<sup>74</sup> Sur la notion d'*οἰκοδομή* chez Paul et son lien avec la prophétie, nous renvoyons, en particulier, à Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes, op. cit.*, p. 48-64, 199-200. Max-Alain Chevallier perçoit notamment une distinction entre l'*οἰκοδομή* communautaire horizontale dans laquelle le prophète joue un rôle (avec d'autres) et l'*οἰκοδομή* historique-eschatologique verticale dans laquelle l'apôtre joue un rôle fondamental. Il nous semble que cette distinction n'est pas aussi nette, notamment en 1 Corinthiens (cf. 1 Co 3.5-17 ; 1 Co 12.27-31 ; 1 Co 14). Lorsque l'on prend en compte les données d'Éphésiens (ce que Chevallier ne fait pas puisqu'il se limite aux lettres pauliniennes non discutées), la distinction ne tient plus : en Éphésiens 4.11-16, l'*οἰκοδομή* a à la fois une dimension communautaire et une dimension verticale eschatologique. Nous préférons, pour notre part, distinguer le rôle joué par certains dans la *fondation de l'οἰκοδομή* et le rôle joué par d'autres dans la *continuation de l'οἰκοδομή*.

la prophétie<sup>75</sup> et Paul présente l'évaluation des prophéties comme une pratique communautaire (1 Co 14.29).

- Le vrai prophète est *forcément chrétien* : seul celui qui « confesse Jésus-Christ » peut être inspiré par l'Esprit (1 Jn 4.2 ; cf. 1 Co 12.3) et son attitude morale doit forcément s'accorder avec l'enseignement de Jésus (Mt 7.15-23). Inversement, le faux prophète va chercher à « détourner de la foi » en Christ (Ac 13.8 ; Ap 13.12) et va entraîner les croyants vers un certain laxisme moral (2 P 2.2 ; Ap 2.20)<sup>76</sup>.
- La prophétie doit être *en accord avec la révélation antérieure*. La tradition apostolique est ainsi une référence positive pour le discernement prophétique (cf. 2 Th 2.2, 15 ; 2 P 1.16-18 ; 3.2). Le « prophète » doit reconnaître qu'il n'a pas l'exclusivité de la « parole de Dieu » et que ce que Paul écrit est « un commandement du Seigneur » (1 Co 14.37). Il doit se conformer aussi à l'habitude des « églises de Dieu » (1 Co 11.16 ; 14.33b). De même, la « prophétie de l'Écriture » s'oppose aux affirmations des faux prophètes (cf. 2 P 1.19-2.1 ; 3.2).

Ces différentes données soulignent, en arrière-plan, les tensions que pouvait créer la pratique de la prophétie. Celles-ci se laissent observer par la critique sévère que certains textes adressent aux « faux prophètes » (cf. p. ex. Mt 7.15-23 ; 1 Jn 4.1-6 ; Ap 2.20). Même si l'évaluation communautaire de la prophétie envisagée par Paul (cf. 1 Co 14.29 ; 1 Th 5.19-22) ne s'accompagne pas de consignes concernant le sort qu'il convient de réserver à ceux qui prophétisent faussement, un tel procédé engendrait nécessairement certaines frustrations. D'un autre côté, il est probable que la dimension communautaire du discernement ait contribué à développer une réflexion sur ce que croit ou ne croit pas la communauté<sup>77</sup>. Cette réflexion a pu participer à renforcer la cohésion de la communauté autour de ce qui faisait sa foi.

---

<sup>75</sup> C'est l'ensemble des disciples d'Antioche qui décide d'envoyer une contribution financière suite à la prophétie d'Agabus (Ac 11.29). C'est la communauté d'Antioche toute entière qui jeûne, prie et envoie Saul et Barnabas suite à la parole de l'Esprit Saint (Ac 13.2-3). Ce sont tous les « frères » présents qui réagissent à l'annonce prophétique des souffrances de Paul (Ac 21.12).

<sup>76</sup> Pour reprendre la terminologie de Pierre Bourdieu, on pourrait dire que le vrai prophète est situé dans la continuité de la « prophétie d'origine » alors que le faux prophète est perçu comme porteur d'une « prophétie concurrente » (cf. ci-dessus, § 3.a.ii, p. 14).

<sup>77</sup> Comme nous l'exprimerons plus en détail au chapitre 5 (§ 1.b, p. 227ss), nous ne partageons pas l'avis de Thomas Gillespie qui conçoit la prophétie encouragée par Paul comme « an exposition of the kerygma [...] expressed in extended discourse that included exposition of Scripture and logical argumentation » et donc comme une première forme de théologie (Thomas W. GILLESPIE, *The First Theologians, op. cit.*, p. 237). Il nous semble que cette définition de la « prophétie » est trop étroite et ne correspond pas aux données pauliniennes. Néanmoins, il est vrai que *l'évaluation de la prophétie* a pu encourager à développer une certaine forme de réflexion théologique (même si ce n'est certainement pas le seul facteur).

## 6. État de la question

### a) Étendue et limites de notre *status quaestionis*

Depuis les années 1950, les études sur la prophétie néotestamentaire et le prophétisme chrétien primitif se sont multipliées. Néanmoins, au sein de ce champ de recherche, la question de la généralisation de la prophétie ne semble pas retenir l'attention des spécialistes. Si beaucoup affirment l'existence d'une telle idée parmi les premiers chrétiens, ils ne s'y attardent guère et ne font que mentionner cette question en passant.

Nous nous proposons de présenter ci-dessous un survol de ces affirmations. Nous ne mentionnons que les ouvrages, articles ou chapitres de livres traitant de la prophétie chrétienne d'après le NT ou, plus largement, dans le christianisme primitif.

Un certain nombre de publications ne sont pas mentionnées, et ce, pour différentes raisons :

- Nous traitons uniquement des études transversales : nous n'aborderons pas dans cette introduction les études sur la prophétie se limitant à un écrit ou à un auteur ancien spécifique<sup>78</sup>. Ainsi, par exemple, nous ne traitons pas ici les publications se limitant aux données pauliniennes<sup>79</sup> et nous nous contenterons de discuter des données pertinentes de ces travaux au sein de notre chapitre dédié à 1 Corinthiens.
- Nous ne traitons pas non plus ici les ouvrages ou articles dédiés à la prophétie chrétienne en dehors du NT (chez les Pères apostoliques, dans le christianisme du 2<sup>e</sup> siècle, etc.)<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> L'ouvrage d'E. Earle ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, *op. cit.* est en réalité une collection d'études individuelles généralement limitées aux données d'un livre ou d'un auteur néotestamentaire. Il en est de même de l'ouvrage de David E. AUNE, *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays* (WUNT, n° 199), Tübingen : Mohr Siebeck, 2006. Il s'agit d'une collection d'articles d'abord publiés ailleurs et, pour la plupart, traitant de questions en rapport à l'Apocalypse.

<sup>79</sup> Cf., p. ex., Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, *op. cit.* ; Gerhard DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie : Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, n° 104), Stuttgart : Kohlhammer, 1975 ; Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Washington : University Press of America, 1982 ; Thomas W. GILLESPIE, *The First Theologians*, *op. cit.* ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, *op. cit.*

<sup>80</sup> Certaines de ces études seront mentionnées dans le troisième chapitre de notre thèse, consacré au contexte historique du prophétisme chrétien ancien. Parmi les études majeures sur le sujet, signalons l'ouvrage collectif suivant : Anna CARFORA et Enrico CATTANEO (dirs.), *Profeti e profezia : Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo* (Oï christianoi : Sezione antica, n° 6), Trapani : Il pozzo di Giacobbe, 2007. De même, la synthèse suivante se révèle fort utile : Clayton N. JEFFORD, « Prophecy and Prophetism in the Apostolic Fathers », in Joseph VERHEYDEN et al. (dirs.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian*

- Certaines études transversales ne sont pas mentionnées parce qu'elles n'abordent pas la question de la généralisation de la prophétie<sup>81</sup>.
- Cette question est affirmée ou discutée dans le cadre de commentaires bibliques ou d'études exégétiques spécifiques portant sur un des trois passages néotestamentaires au cœur de notre thèse (Ac 2 ; 1 Co 12-14 ; Ap 11). Ces études seront mentionnées et discutées dans le cadre de notre exégèse de ces trois passages.
- Un intérêt plus significatif pour le sujet est observable au sein de la recherche sur la pneumatologie néotestamentaire et, en particulier, sur la pneumatologie lucanienne<sup>82</sup>. L'intérêt particulier des théologiens pentecôtistes quant à la question du Saint-Esprit en Luc-Actes a donné lieu à un débat académique fécond au-delà des milieux pentecôtistes (principalement au sein du monde anglophone). Dans les publications majeures sur le sujet, plusieurs auteurs ont souligné le lien particulier entre Esprit et prophétie dans l'œuvre double à Théophile<sup>83</sup>. Certains ont affirmé que, pour Luc, le Saint-Esprit est « l'Esprit de prophétie » et que, par conséquent,

---

*Literature* (WUNT, n° 2.286), Tübingen : Mohr Siebeck, 2010, p. 295-316. Enfin, si, dans un article intéressant, James Ash évoque brièvement le prophétisme néotestamentaire, il s'intéresse surtout aux sources chrétiennes des 2<sup>e</sup> ou 3<sup>e</sup> siècles pouvant éclairer les raisons du déclin de la prophétie (James L. ASH, « Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church », *Theological Studies*, vol. 37, n° 2, 1976, p. 227-252).

<sup>81</sup> C'est le cas, notamment, de l'ouvrage d'Alistair STEWART-SYKES, *From Prophecy to Preaching*, *op. cit.* Celui-ci ne s'intéresse qu'à la forme de la prophétie chrétienne primitive et à son lien avec la prédication : la question des personnes pouvant prophétiser n'est pas directement abordée. Les recherches de Gerd Theissen sur les « charismatiques itinérants » ne traitent pas de la question de la généralisation de la prophétie. L'ouvrage de Laura Salah Nasrallah se limite à l'étude de trois auteurs (Paul en 1 Corinthiens, Tertullien, et la source anti-phrygienne du *Panarion* d'Épiphane) et ne traite pas de la question de la généralisation de la prophétie (Laura Salah NASRALLAH, « *An Ecstasy of Folly* » : *Prophecy and Authority in Early Christianity* (Harvard Theological Studies, n° 52), Cambridge : Harvard University Press, 2003). Pour les mêmes raisons, nous n'avons pas intégré le livre de Ferdinand HAHN et Hans KLEIN, *Die frühchristliche Prophetie : Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung* (Biblich-Theologische Studien, n° 116), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Theologie, 2011.

<sup>82</sup> Tout au long de notre thèse, par commodité, nous désignons « Luc » comme l'auteur de l'œuvre double à Théophile et parlons ainsi de « littérature lucanienne ». Il s'agit là de l'usage habituel au sein de la recherche sur Luc-Actes, quelle que soit la conclusion des chercheurs quant à l'identité de l'auteur de cette œuvre double.

<sup>83</sup> Voir, notamment, James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit : A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London : SCM Press, 1975, p. 170-176 ; Robert P. MENZIES, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts* (JSNTSup, n° 54), Sheffield : JSOT Press, 1991 (*idem* : Robert P. MENZIES, *Empowered for Witness : The Spirit in Luke-Acts*, London / New York : T & T Clark International, 2004) ; Max TURNER, *Power from on High : The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, n° 9), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1996 ; Sylvain ROMEROWSKI, *L'œuvre du Saint-Esprit dans l'histoire du salut* (Théologie biblique), Cléon-d'Andran : Excelsis, 2005, p. 154-162.

tous les croyants revêtus du Saint-Esprit sont des prophètes en puissance<sup>84</sup>. La littérature abordant le lien entre Esprit et prophétie en Luc-Actes sera discutée dans le cadre de notre chapitre sur les données lucaniennes.

**b) La question de la généralisation de la prophétie dans les études sur la prophétie chrétienne primitive : un survol de la littérature pertinente**

**i. Gerhard Friedrich (1959)**

La contribution de Gerhard Friedrich pour le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, parue en 1959 et traduite dix ans plus tard en anglais, est probablement celle qui donna le ton pour le développement postérieur des études sur la prophétie néotestamentaire<sup>85</sup>. Avant d'étudier plus spécifiquement le cas des prophètes chrétiens, le bibliste allemand affirme que, sur la base d'Actes 2 et de 1 Corinthiens 14, tous les croyants étaient considérés comme pouvant prophétiser :

Fundamentally, [...] prophecy is not restricted to a few men and women in primitive Christianity. Acc. to Ac. 2:4; 4:31 all are filled with the prophetic Spirit and acc. to Ac. 2:16 ff. it is a specific mark of the age of fulfilment that the Spirit does not only lay hold of individuals but that all members of the eschatological community without distinction are called to prophesy. In Corinth there was obviously a greater number of prophets, for those who spoke at divine service had to be limited to two or three, 1 C. 14:29. In spite of this, Paul urges the Corinthians to strive after the *charisma* of prophecy, 1 C. 14:1, 5, 12, 39. It is not a gift for the chosen few. It can be imparted to any man even though in practice it may be limited to a comparatively small circle<sup>86</sup>.

Il souligne toutefois que, si le don de prophétie peut être fait à chacun, une régulation est pour autant de mise :

[T]he NT prophet does not enjoy such unlimited authority as the Jewish prophet. [...] [H]e is not an unrestricted ruler over others. He is subject to their judgment. He does not stand above the community; like all the rest, he is a member of it<sup>87</sup>.

---

<sup>84</sup> La thèse est défendue, en particulier, dans l'ouvrage assez court et peu technique de Roger STRONSTAD, *The Prophethood of All Believers : A Study in Luke's Charismatic Theology* (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, n° 16), London / New York : Sheffield Academic Press, 1999. Avant lui, Robert Menzies avait abouti à une conclusion assez proche mais son étude s'avère plus précise, plus fouillée, et mieux documentée. Par conséquent, nous privilégierons la discussion avec les travaux de Robert Menzies (cf. surtout Robert P. MENZIES, *Empowered for Witness, op. cit.*).

<sup>85</sup> Par commodité, nous nous référerons à la traduction anglaise de la contribution de Friedrich intégrée à l'article « *προφήτης, κτλ.* » du *TDNT*: Gerhard FRIEDRICH, « Prophets and Prophecies in the New Testament », art. cit.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 849.

<sup>87</sup> *Ibid.*

Cette dernière remarque nous paraît bien correspondre aux recommandations de Paul en 1 Corinthiens 14. Néanmoins, comme le souligne Gerhard Friedrich lui-même, cela correspond moins bien aux affirmations de l'auteur de l'Apocalypse concernant l'autorité indiscutable de sa prophétie (cf. Ap 22.8-20).

## ii. Édouard Cothenet (1972)

L'article d'Édouard Cothenet pour le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* reste encore à ce jour une des études les plus détaillées en français sur « Le prophétisme dans le Nouveau Testament »<sup>88</sup>. En conclusion à ses recherches sur l'arrière-plan dans le « bas-judaïsme », il indique :

L'annonce de l'effusion de l'Esprit sur toute chair (Joël, III) ne nous a semblé tenir qu'une place secondaire dans les espérances juives. [...] C'est pourquoi, malgré les survivances du prophétisme que nous avons pu relever, la certitude de l'Église naissante d'avoir reçu l'Esprit et de bénéficier ainsi d'une nouvelle connaissance de Dieu apparaît comme une nouveauté<sup>89</sup>.

Néanmoins, lorsqu'il traite les données lucaniennes ou pauliniennes, il ne s'attarde guère sur la question de la généralisation de la prophétie. En ce qui concerne les Actes, le bibliste catholique comprend la citation de Joël 3 comme servant à introduire « le témoignage apostolique, comme prophétique »<sup>90</sup>. Autrement dit, pour lui, la prophétie de Joël 3 serait présentée par Luc comme s'accomplissant avant tout à travers le témoignage des apôtres – parfois associés au « collège des presbytres » (cf. Ac 15).

En ce qui concerne 1 Corinthiens 14, Édouard Cothenet indique :

L'impression dominante qui se dégage de I Cor., xiv, c'est celle de la spontanéité et de la liberté. Comme le marque l'emploi répété du participe *ὁ προφητεύων* (v. 3, 4, 5), l'inspiration peut tomber à l'improviste sur n'importe lequel des fidèles (v. 30). [...] C'est à tous les fidèles que s'adressait l'exhortation : « Aspirez aux dons spirituels, surtout à celui de prophétie » (xiv, 1 ; cf. 39)<sup>91</sup>.

Ainsi, pour le bibliste français, la possibilité offerte à tous de prophétiser semble s'expliquer principalement par la spontanéité de l'inspiration prophétique et non par l'idée que l'Esprit de prophétie aurait été déversé sur l'ensemble des croyants. Il ne développe pas davantage cette question et se contente ensuite de présenter les « règles » que Paul donne « pour éviter le désordre »<sup>92</sup>.

---

<sup>88</sup> Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit.

<sup>89</sup> *Ibid.*, col. 1233.

<sup>90</sup> *Ibid.*, col. 1277-1280.

<sup>91</sup> *Ibid.*, col. 1295.

<sup>92</sup> *Ibid.*, col. 1295-1296.

Dans son analyse des données de l'Apocalypse, une belle place est accordée à « la vision des Deux témoins » (Ap 11) qu'il comprend comme se référant à « la fonction prophétique de l'Église »<sup>93</sup>. Il conclut son analyse du passage ainsi :

C'est toute la destinée de l'Église qui nous est présentée ainsi comme un témoignage, soutenu par l'Esprit de prophétie, témoignage de la victoire de l'Agneau et de son retour prochain<sup>94</sup>.

### iii. Charles Perrot (1973)

Charles Perrot consacre quelques lignes de son article « Prophètes et prophétisme dans le Nouveau Testament »<sup>95</sup> à ce qu'il appelle « une église de prophètes ». Il indique que

le nouveau peuple de Dieu créé à la Pentecôte [est] un peuple prophétique, accomplissant la parole de *Joël*, 3, 1-3, reprise par Pierre en *Ac.*, 2, 17-18 [...]. Les derniers temps sont là et tous sont prophètes dans ce groupe de Pentecôte [...]<sup>96</sup>.

Le bibliste catholique poursuit en mentionnant les affirmations de Paul en 1 Corinthiens 14 : « sans doute à ses yeux tous les chrétiens peuvent-ils posséder ce charisme ». Reprenant une formule de Max-Alain Chevallier, il précise que

ce charisme reste une '*dispensation personnelle à portée communautaire*'<sup>97</sup>, [...] et non pas une dispensation proprement communautaire que l'Église pourrait ensuite fragmenter et attribuer à loisir à des individus particuliers. [...] Tous les chrétiens peuvent être prophètes, mais si Dieu leur donne de l'être<sup>98</sup>.

### iv. Ulrich B. Müller (1975)

Dans *Prophetie und Predigt im Neuen Testament : Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*, Ulrich Müller s'intéresse principalement aux formes de la « *Gemeindeprophetie* (prophétie communautaire) »<sup>99</sup>. En prélude à cette étude des formes, il propose, dans un premier chapitre, de préciser ce qu'il entend par *Gemeindeprophetie* : « Sie ist wesentlich eine Funktion der ganzen Gemeinde. In ihr und für sie hatte sie ihre Aufgaben [...] »<sup>100</sup>.

---

<sup>93</sup> Cf. *Ibid.*, col. 1329-1331.

<sup>94</sup> *Ibid.*, col. 1331.

<sup>95</sup> Charles PERROT, « Prophètes et prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 26.

<sup>97</sup> Cf. Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, op. cit., p. 147.

<sup>98</sup> Charles PERROT, « Prophètes et prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., p. 26-27.

<sup>99</sup> Ulrich B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, op. cit.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 20.

Le bibliste allemand distingue la *Gemeindeprophetie* de l'activité des prophètes itinérants comme ceux attestés par la *Didaché*, Actes 11.27ss et 21.10, Matthieu 10 ou la source Q<sup>101</sup>. Ces prophètes ne sont pas attachés à une communauté particulière alors que le prophétisme attesté par 1 Corinthiens 12.4ss, Romains 12.5ss ou Actes 13.1 est lié à une « communauté individuelle (*Einzelgemeinde*) ». De même, ce prophétisme est plutôt palestinien alors que la *Gemeindeprophetie* « ist ein Phänomen der primär Griechisch sprechenden Christenheit »<sup>102</sup>.

Quant à l'auteur de l'Apocalypse, il se situe à cheval sur ces deux types de prophétie : il est, d'un côté, un prophète dont la fonction dépasse le cadre d'une seule communauté et, de l'autre, il s'adresse aux différentes communautés de manière individuelle (cf. Ac 2-3). D'un côté, il se distingue des autres chrétiens par le caractère extraordinaire qu'il donne à sa prophétie et, de l'autre, il se présente comme un « serviteur » (Ap 1.1) et un « frère » (Ap 1.9) parmi l'ensemble des chrétiens : « Neben Zügen, die Johannes aus den übrigen Gemeindegliedern herausheben, finden sich solche, die vom allgemeinen Prophetentum aller Gläubigen bestimmt sind und in die Gemeindeprophetie weisen »<sup>103</sup>.

Ulrich Müller indique ensuite le fondement de ce type de prophétisme :

Kennzeichnend für die *Gemeindeprophetie* ist das Bewußtsein, daß der Geist ausgegossen und deshalb der christlichen Gemeinde die Gabe der Prophetie geschenkt sei. Deutlich sichtbar wird diese Anschauung in Apg 2: die überraschende Erfahrung der Glossolie wird als Erfüllung der Verheißung aus Joel 3 gedeutet, die besagt, daß in der Endzeit *alle*, Söhne *und* Töchter, prophetisch reden werden. Die ganze Gemeinde ist Träger der neuen Gabe. [...] Apg 2 steht nun mit seiner Auffassung nicht allein da; auch bei Paulus findet sich letztlich dieselbe Vorstellung [...] <sup>104</sup>.

En faveur de cette affirmation, l'auteur cite 1 Corinthiens 14 ainsi que la présentation de femmes qui « prophétisent » en 1 Corinthiens 11.5.

Il souligne enfin que la pratique d'un tel prophétisme permet aux premiers chrétiens de se situer dans une période eschatologique, conformément à Joël 3<sup>105</sup>. Étant donné que ceux-ci étaient convaincus d'expérimenter une réalité sans précédent, la pratique de la prophétie communautaire n'avait pas réellement de modèle bien défini. Par conséquent, il est probable que les premiers chrétiens aient pu désigner par « prophétie » des pratiques

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 19-21.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>104</sup> *Ibid.*

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 22.

différentes selon qu'ils aient été influencés par l'une ou l'autre conception du prophétisme héritée de leur milieu d'origine<sup>106</sup>.

Ulrich Müller a le mérite d'avoir mis en lumière le concept de *Gemeindeprophetie*. Cette notion – que nous traduisons par « prophétisme communautaire » – sera reprise au fil de notre étude. Certains critères proposés par le bibliste allemand pour distinguer la *Gemeindeprophetie* et la prophétie des « prophètes » chrétiens nous paraissent néanmoins discutables. Les données nous semblent trop minces pour pouvoir clairement distinguer un prophétisme chrétien palestinien et un prophétisme chrétien hellénistique. De même, l'opposition entre un prophétisme local et un prophétisme itinérant ne peut suffire à distinguer les phénomènes : *Didachè* 13 présente le cas de prophètes résidents ayant une fonction spécifique au sein de la communauté. Or, une pratique similaire à la *Gemeindeprophetie* semble étrangère à la *Didachè* : dans la communauté du didachiste, seuls ceux qui reçoivent le titre de « prophètes » sont présentés comme parlant sous l'inspiration (*Did.* 11.7-12 ; cf. 10.7 ; 15.1).

On retiendra également la place qu'Ulrich Müller donne à la conviction des premiers chrétiens de vivre l'époque annoncée par Joël 3. L'interprétation qu'il fait des données de 1 Corinthiens sera discutée dans notre chapitre dédié à cette lettre. Il conviendra notamment de vérifier s'il y a bien un lien entre la discussion sur la pratique de la prophétie et le fait que la communauté se considérait comme expérimentant la réalisation de Joël 3 : ce lien n'est pas indiqué explicitement par le texte de 1 Corinthiens.

#### v. Johannes Panagopoulos (1977)

Dans l'article introductif d'un ouvrage collectif consacré au rapport entre la prophétie néotestamentaire et la pratique contemporaine, Johannes Panagopoulos propose quelques réflexions d'ensemble sur la prophétie chrétienne primitive<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 23. Ulrich Müller tente de démontrer ce point à partir des données de 1 Corinthiens (cf. p. 23-46). Selon lui, la lettre de Paul témoigne de deux conceptions différentes de la prophétie : celle des Corinthiens – que Paul désigne comme « parler en langues » – et celle à laquelle Paul donne le titre de « prophétie » – « Paulus erwartet von der Prophetie Erbauung, Ermahnung und Tröstung der Gemeinde » (p. 37) (cf. 1 Co 14.3). Le parler en langues serait considéré comme « prophétie » par les Corinthiens sous l'influence des conceptions hellénistiques concernant l'inspiration. Paul hériterait plutôt d'une conception juive du prophète comme prédicateur exhortant ou réconfortant par sa prophétie.

<sup>107</sup> Johannes PANAGOPOULOS, « Die urchristliche Prophetie : Ihr Charakter und ihre Funktion », in Johannes PANAGOPOULOS (dir.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NovTSup, n° 45), Leiden : Brill, 1977, p. 1-32.

Il signale notamment qu'une des différences entre la prophétie de l'AT et celle du NT est que la prophétie est un don accordé à toute l'Église :

Prophetie versteht sich als Gabe des Geistes an die eschatologische Gemeinde, so dass sie erst nach Pfingsten möglich wird. Sie erscheint also grundsätzlich nicht nur als ausserordentliche Gabe an einzelnen Gläubigen, sondern vielmehr als Qualifikation der ganzen Gemeinde<sup>108</sup>.

En ce qui concerne les personnes pouvant prophétiser (« *die Träger der Prophetie* »), il distingue trois points de vue dans l'Église primitive :

- a) Die Prophetie erscheint zunächst als freie, *ausserordentliche Gnadengabe* des Hl. Geistes. Sie ist bestimmten Personen gewährt und zugleich zeitlich und örtlich stark begrenzt. [...]
- b) An vielen Stellen begegnen wir einzelnen Gemeindegliedern, die als Propheten auftreten. Wir kennen manche von ihnen mit Namen. Hier ist die Prophetie ein *persongebundenes Charisma*. Diese Propheten sind teils mit einer lokalen Gemeinde verbunden, teils wandern sie durch mehrere Gemeinden. Sie stehen in zeitlicher oder in anderer Verbindung mit den Aposteln und gelten wie sie als Fundament der Kirche. [...] Diese Prophetie hat sicher ein Ende gehabt.
- c) Die Prophetie erscheint zuletzt als das Charisma schlechthin in der Kirche. In diesem Fall spricht man nicht von ihren einzelnen Trägern, sondern im allgemeinen als der höchsten und wichtigsten Manifestation des Hl. Geistes im Leben der Gläubigen. Prophetie ist also hier die alles umfassende und im äussersten aktualisierte Qualifikation christlicher Existenz, *die jedoch als Möglichkeit für alle Gläubigen besteht*. [...] sie ist ein Ideal, das letzte Ziel aller Gläubigen<sup>109</sup>.

Cette typologie a le mérite d'exister. La troisième catégorie est celle qui intéresse le plus notre sujet : il conviendra de vérifier que la généralisation de la prophétie est effectivement liée à une présentation de la prophétie comme le charisme par excellence. On regrettera que Panagopoulos n'indique pas comment il en arrive à une telle classification. De plus, il précise ensuite que l'on observe rarement dans les textes une distinction entre ces différents types<sup>110</sup>.

L'exégète souligne encore le fait que la prophétie est toujours associée – dans le NT et dans les écrits « postapostoliques » – au « don de l'Esprit eschatologique (*die Gabe des eschatologischen Geistes*) »<sup>111</sup>. En guise d'exemple, il évoque notamment la manière dont Paul place la prophétie au cœur de l'ecclésiologie<sup>112</sup>. Il souligne aussi que Luc voit le *πνεῦμα* comme « l'Esprit de prophétie (*Geist der Prophetie*) » et que, par conséquent, « alle im

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 8-9.

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 11-12.

Namen Jesu Getauften, die die Gabe des Geistes empfangen haben, sind zum Propheten berufen worden »<sup>113</sup>.

#### vi. Jannes Reiling (1977)

Parmi les contributions constituant l'ouvrage édité sous la direction de Johannes Panapogoulos, signalons celle de Jannes Reiling, intitulée « Prophecy, the Spirit and the Church »<sup>114</sup>. L'auteur s'intéresse à la manière dont les auteurs chrétiens des deux premiers siècles considéraient l'inspiration prophétique<sup>115</sup>.

Jannes Reiling évoque la question de la généralisation de la prophétie. Il s'oppose à la thèse, défendue par d'autres, qui voudrait qu'historiquement on ait d'abord eu, au sein des communautés chrétiennes, une prophétie de type communautaire – tous les croyants étant potentiellement considérés comme pouvant prophétiser – puis que, dans une deuxième phase, on ait assisté à l'émergence de « prophètes » chrétiens – comme titre attribué à certains « prophètes » reconnus. Il explique que l'on trouve l'existence des deux phénomènes de manière conjointe dans les textes du NT et que, dans la deuxième moitié du deuxième siècle, Justin (*Dial.* 82.1) ou Irénée (*Adv. Haer.* 2.32.2 ; 5.6.1) attestent plutôt une forme de « prophétie communautaire (*congregational prophecy*) ».

All in all it appears that, far from being only the first stage in the development of Christian prophecy, congregational prophecy lived till the middle of the second century A.D., perhaps even outlived the ministry of the official prophets. In view of the few prophets known to us by name I would submit that it was the normal of form [*sic*] prophecy and that the ministry of the official prophet was the exception<sup>116</sup>.

#### vii. David Hill (1979)

Dans *New Testament Prophecy*, David Hill propose une analyse détaillée des données néotestamentaires sur la prophétie chrétienne<sup>117</sup>. S'il n'aborde pas la question de la généralisation de la prophétie de manière transversale, il la mentionne dans son traitement des textes de l'Apocalypse, puis des Actes et des lettres de Paul.

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 12-13.

<sup>114</sup> Jannes REILING, « Prophecy, the Spirit and the Church », in Johannes PANAGOPOULOS (dir.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today* (NovTSup, n° 45), Leiden : Brill, 1977, p. 58-76.

<sup>115</sup> Il montre que, dans la littérature néotestamentaire ainsi que dans le *Pasteur* d'Hermas, on ne trouve pas d'opposition entre le fait que l'Esprit repose sur le croyant de manière permanente et le fait qu'il puisse être momentanément inspiré.

<sup>116</sup> Jannes REILING, « Prophecy, the Spirit and the Church », contribution citée, p. 67.

<sup>117</sup> David HILL, *New Testament Prophecy*, *op. cit.*

Ainsi, en ce qui concerne les données de l'Apocalypse :

The fact that some, like John's brethren to whom he mediates the revelation, are called in a special way to the ministry of prophecy in the churches makes the Christian prophets separable from other Christians [...], but it does not set them in an official position of authority over their fellows : they are carrying out a function which could be – and ideally should be – served by all, that of declaring the word of God and the witness of Jesus, and authority belongs primarily to the message, not to an office<sup>118</sup>.

Commentant Actes 2 ; 4.31 ; 10.44ss ou 19.6, le bibliste britannique conclut :

If these passages make one thing clear, it is this : that all believers had received the prophetic Spirit and could be inspired to prophesy, and that, for Luke, in this kind of context, means to proclaim among the Jews and Gentiles the good news of God's grace and action in Christ<sup>119</sup>.

Quant à la mention de « prophètes » dans les Actes, il indique :

Although it is assumed in the book of Acts that Christian prophecy, as an eschatological power of the Spirit, is a possibility for any Christian – else what would the fulfilment of Joel's prophecy mean ? – it appears that some emerged as having the gift of prophecy in a more prominent or more continuing measure : these are called *prophētai*, not because the ability to prophesy was confined to them but because their inspiration and exercise of the gift was more regular and more frequent and thus entitled them to a recognised position in the Church<sup>120</sup>.

David Hill indique que les instructions de Paul en 1 Corinthiens 12 à 14 visent un groupe spécifique de « prophètes » et que c'est à eux qu'il réserve ce titre :

Of course Paul, in common with other New Testament writers, notably Luke and the author of Revelation, is aware that the gift of prophecy belongs potentially to the whole Church (since the Holy Spirit's inspiration was available to all) and that therefore any Christian (including a female one, 1 Cor. 11.5) might *on occasion* prophesy : but this does not mean that all Christians were 'prophets' in the narrower sense, the 'professional prophets' [...], those who came to hold a recognised and authoritative position by reason of their prominent and continuing exercise of the spiritual gift [...]<sup>121</sup>.

Comme on peut le constater, David Hill suggère que les auteurs des trois textes au cœur de notre thèse considèrent la prophétie comme pouvant potentiellement être pratiquée par tous les croyants, mais que seuls ceux qui la pratiquent régulièrement reçoivent le titre de « prophète ».

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 90.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 121.

### viii. M. Eugene Boring (1982)

Dans son étude sur la prophétie chrétienne primitive, M. Eugene Boring s'intéresse au rôle des prophètes chrétiens au sein des premières communautés chrétiennes<sup>122</sup>. Il défend le fait que les prophètes n'étaient pas des individus en marge des communautés chrétiennes, mais qu'ils y étaient bien intégrés et acceptés<sup>123</sup>.

L'exégète américain consacre ensuite deux pages de son ouvrage à la question qui est au cœur de notre thèse. Il observe la tension entre la conviction, d'une part, que la communauté dans son ensemble est porteuse de l'Esprit de prophétie<sup>124</sup> et, d'autre part, que seuls certains reçoivent le titre de « prophètes ». Il note que l'on retrouve cette tension à Qumran, ainsi que dans différents textes chrétiens du premier siècle.

This dual perspective, in which the community as a whole has a prophetic self-understanding, although within the community only relatively few actually emerge as prophets, is also found at Qumran. The existence of such an understanding of prophecy in the environs within which early Christianity originated, and the same understanding documented at several widely-separated points in later first-century Christianity, would indicate that this was also the understanding of prophecy in that early Christianity which we are attempting to reconstruct. This early Christianity was a prophetic community in which the line between prophets and non-prophets was not firmly drawn. Yet, when we speak of early Christian prophets, we are not talking about some amorphous entity vaguely diffused throughout the church. Although, as we have seen, early Christian prophets were not solitary individuals outside the churches, neither are they simply to be identified with the community as such. Without being an official 'order', they are a recognizably distinct group within the early church, who may be identified by characteristic features<sup>125</sup>.

Même si nous regrettons que Boring n'ait pas développé davantage les enjeux liés à cette « dual perspective », nous retenons, en particulier, le parallèle proposé avec Qumran.

---

<sup>122</sup> M. Eugene BORING, *Sayings of the Risen Jesus : Christian Prophecy in the Synoptic Tradition* (Society for New Testament Studies, n° 46), Cambridge : Cambridge University Press, 1982. Cet ouvrage a été mis à jour, remanié et ré-édité en 1991 : M. Eugene BORING, *The Continuing Voice of Jesus : Christian Prophecy and the Gospel Tradition*, Louisville : Westminster / John Knox Press, 1991.

<sup>123</sup> Cf. M. Eugene BORING, *Sayings of the Risen Jesus*, *op. cit.*, p. 58-63 ; M. Eugene BORING, *The Continuing Voice of Jesus*, *op. cit.*, p. 93-98.

<sup>124</sup> « It is thus understandable that the idea could become diffused in the early church that all Christians were prophets, at least ideally or potentially » (M. Eugene BORING, *Sayings of the Risen Jesus*, *op. cit.*, p. 63 = M. Eugene BORING, *The Continuing Voice of Jesus*, *op. cit.*, p. 99).

<sup>125</sup> M. Eugene BORING, *Sayings of the Risen Jesus*, *op. cit.*, p. 64. Dans *The Continuing Voice of Jesus*, la phrase : « This early Christianity was a prophetic community in which the line between prophets and non-prophets was not firmly drawn. » a été remplacée par : « [Earliest christianity] understood the Spirit (of prophecy) to be poured out on the community as a whole, not just on gifted individuals. » (M. Eugene BORING, *The Continuing Voice of Jesus*, *op. cit.*, p. 100). Même si cette correction reste encore un peu trop généralisante, elle s'avère moins hasardeuse que l'affirmation de la première édition.

Ce parallèle a toutefois pu être contesté, étant donné qu'au sein des écrits communautaires de la mer Morte, ni la Communauté, ni aucun de ses membres n'est présenté explicitement comme un « נביא »<sup>126</sup>.

#### ix. David Aune (1983)

L'ouvrage de David Aune sur la prophétie dans le christianisme primitif constitue probablement l'étude historique de référence sur le sujet jusqu'à aujourd'hui<sup>127</sup>.

Il consacre une courte section de son livre à la question « Who prophesied in early Christianity ? »<sup>128</sup>. Dans ce cadre, il se montre relativement dubitatif quant à l'existence historique d'une forme de prophétisme communautaire (*congregational prophecy*). Afin d'harmoniser 1 Corinthiens 12 avec 1 Corinthiens 14, il suggère que, dans ce dernier chapitre,

Paul is not exhorting *all* the Corinthian Christians to desire earnestly to prophesy; rather, he is exhorting *all those who regard themselves as gifted with inspired utterance* [...] to aspire to prophesy rather than to speak in tongues<sup>129</sup>.

Quant aux exemples de « congregational prophecy » dans les Actes (Ac 2.1-21 ; 8.14-17 ; 10.44-46 ; 19.1-6), il souligne que ces phénomènes sont liés à la réception initiale du Saint-Esprit par un groupe d'individus alors que « ordinarily prophecy is exhibited only by those specifically designated as prophets »<sup>130</sup>. Après avoir observé l'absence d'autre attestation d'un tel prophétisme dans le christianisme primitif, il conclut :

Evidence for the phenomenon of congregational prophecy in early Christianity [...] is slim. [...] This is not surprising in view of the paucity of *models* for congregational prophecy available to early Christians. [...] This does not mean that congregational prophecy would have been impossible in early Christian communities, but it does suggest that if it did occur it was a relatively distinctive development within early Christianity<sup>131</sup>.

Comme on peut le constater, la conclusion de David Aune quant à la pratique d'un prophétisme communautaire tranche avec les conclusions d'autres spécialistes comme Ulrich Müller ou Jannes Reiling. Ce qui était vu par ces derniers comme une forme

---

<sup>126</sup> Cf. p. ex., la critique de Ben WITHERINGTON III, *Jesus the Seer: The Progress of Prophecy*, Peabody : Hendrickson, 1999, p. 236, 323.

<sup>127</sup> David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit.

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 195-201.

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 199.

<sup>130</sup> *Ibid.*

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 200.

importante, sinon principale du prophétisme chrétien primitif, apparaît comme une forme marginale, voire inexistante, pour David Aune.

Cette approche de l'arrière-plan historique n'est pas sans effet sur la question de la généralisation de la prophétie. En effet, David Aune enchaîne directement par une critique concernant l'idée que « all christians were potential prophets »<sup>132</sup>. Il conteste notamment la possibilité d'une association du Saint-Esprit à l'Esprit de prophétie dans le christianisme primitif : cette association se manifeste surtout dans le judaïsme rabbinique postérieur au NT. Enfin, il termine par un dernier argument :

The notion of the general and permanent endowment of the Spirit is essentially a *theological* conception which had important ramifications for the Christian understanding of religious experience, while the notion of the momentary demonstrations of divine power through a special work of the Spirit was an *empirical* phenomenon which was assigned a theological explanation in harmony with Christian presuppositions. We therefore conclude that some, but not all, early Christians acted as inspired mediums of divine revelation and that these individuals alone received the label 'prophet'. To regard all Christians as *potential* prophets is a theological dictum which cannot be confirmed or denied by historical or literary criticism, since it is an implication read into the early Christian belief system<sup>133</sup>.

David Aune a raison de bien distinguer ce qui est de l'ordre de l'affirmation théologique et ce qui est de l'ordre de la pratique réelle. Néanmoins, il nous semble qu'une étude historique sur une pratique religieuse ne peut sérieusement faire abstraction de la réflexion théologique qui sous-tend cette pratique. La manière dont les premiers chrétiens considèrent théologiquement la prophétie affecte indéniablement leur pratique de la prophétie. Or, il nous semble que la généralisation de la prophétie fait partie des affirmations que l'on trouve dans le christianisme primitif, le cas d'Actes 2 étant probablement le plus clair. Il nous semble donc que l'étude de cette question a un intérêt, non seulement pour la réflexion théologique, mais pour la compréhension historique de la prophétie chrétienne primitive.

#### x. Christopher Forbes (1995)

Lorsqu'il aborde la question qui nous intéresse – à laquelle il consacre quelques pages de *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* –, Christopher Forbes se montre critique du positionnement de David Aune<sup>134</sup>. Il explique

---

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 200-201.

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 201 ; cf. p. 5-6 où David Aune présente un même type d'affirmation dans le cadre d'une critique de l'article de Gerhard Friedrich.

<sup>134</sup> Cf. Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech, op. cit.*, p. 244-246.

qu'étudier ce que Paul ou Luc pensaient ou croyaient concernant la prophétie est bien « a proper object of historical study »<sup>135</sup>. Or,

there is important evidence that *for Paul*, all Christians were capable of prophesying occasionally. At any point the Spirit might speak through any believer with all the authority of the Lord. That is what I mean by “congregational prophecy”. Any one might occasionally prophecy; those who did so regularly or in a notable fashion became known as prophets in the stronger sense. If this position can be maintained, then Aune’s critique of the concept of “congregational prophecy” must be judged defective<sup>136</sup>.

Dans la suite de son étude, Christopher Forbes étudie la question « Who Prophesied? » à partir des données de 1 Corinthiens. Le professeur australien affirme que, lorsqu'au chapitre 14, Paul utilise le nom *προφήτης*, il désignerait le groupe particulier de ceux qui se disent prophètes ou sont reconnus comme tels (1 Co 14.29, 32, 37), alors que, lorsqu'il emploie le verbe *προφητεύω* (1 Co 14.1-25, 31, 39), il ferait référence à la possibilité pour tous les croyants de pratiquer la prophétie occasionnellement. Ainsi, au verset 29, lorsque Paul indique que seuls « deux ou trois prophètes » peuvent prendre la parole, il limiterait la place d'un élitisme prophétique pour permettre à « tous » de « prophétiser » (1 Co 14.31). Cette proposition s'accorderait avec le fait que Paul, en 1 Corinthiens, s'oppose à un certain élitisme spirituel<sup>137</sup>.

Cette interprétation de 1 Corinthiens 14 sera discutée dans le cadre de notre exégèse de ce passage.

#### **xi. Guy Bonneau (1998)**

Dans *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, Guy Bonneau propose un parcours au sein des textes néotestamentaires en rapport avec le prophétisme chrétien<sup>138</sup>. Si l'analyse se focalise principalement sur les « prophètes » comme figures individuelles, l'auteur propose quelques remarques, au fil du texte, en rapport avec la généralisation de la prophétie.

Dans le cadre de son traitement des données pauliniennes – qu'il considère comme caractéristiques de la « prophétie chrétienne hellénistique » de la « première période » de « l'histoire du prophétisme chrétien antique »<sup>139</sup> –, le bibliste canadien indique que « la

---

<sup>135</sup> *Ibid.*, p. 245, n. 59.

<sup>136</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>137</sup> Cf. *Ibid.*, p. 251-265.

<sup>138</sup> Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, *op. cit.*.

<sup>139</sup> Guy Bonneau propose de diviser « l'histoire du prophétisme chrétien antique » en quatre périodes : (1) une période allant de 30 à 65 environ, dont attestent « les lettres authentiques de Paul » et les différentes

prophétie, dans la conception paulinienne, est d'abord un don de l'Esprit, un charisme, accessible à tous les croyants »<sup>140</sup>. Dans ce cadre, « les qualifications individuelles importent peu, ce qui permet à n'importe qui de s'exprimer sous appellation prophétique »<sup>141</sup>. L'auteur précise que « cette situation charismatique peut conduire à un désordre dans le déroulement du culte », ce qui explique les diverses régulations proposées par Paul en 1 Corinthiens 14 et 1 Thessaloniens 5.19-22<sup>142</sup>. Ainsi, Guy Bonneau voit chez Paul l'attestation de ce que nous désignons par « prophétisme communautaire ».

C'est dans son traitement des données des Actes que le professeur canadien aborde le plus longuement la question de la généralisation de la prophétie<sup>143</sup>. Il conclut que « l'Église, pour Luc, est une communauté de prophètes dirigés par l'Esprit »<sup>144</sup>. Pour l'auteur, ce constat, fondé sur la citation de Joël 3 en Actes 2, se vérifie tout au long du livre des Actes, notamment par les récits du don de l'Esprit à différentes catégories de croyants (Ac 8.17 ; 9.17 ; 10.44 ; 19.6). Si, à plusieurs reprises, il suggère que, selon Luc, tous les croyants sont des « prophètes », il souligne également la manière dont « les prophètes chrétiens cèdent le pas à la communauté »<sup>145</sup>. Ainsi, « il est préférable que l'individualité s'estompe au profit de la collectivité : l'Esprit se répand sur toute chair et tous sont prophètes »<sup>146</sup>.

Lorsqu'il aborde les données de l'Apocalypse, Guy Bonneau indique que son auteur « cherche possiblement à appuyer son autorité en suggérant que la communauté entière se

---

traditions anciennes utilisées plus tard par les Synoptiques, l'Apocalypse et les Actes ; (2) une période allant de 65 à 85 environ, dont attestent le travail des rédacteurs de Matthieu, Marc et Luc-Actes ; (3) une période allant de 85 à 100 environ, dont attestent les « Deutéro-pauliniens » (Pastorales incluses), la littérature johannique et l'Apocalypse ; (4) la période des « Pères apostoliques (deuxième siècle) », dont attestent la *Didachè*, le *Pasteur* d'Hermas, *1 Clément* et les lettres d'Ignace. Pour Guy Bonneau, le prophétisme chrétien occupe une grande place dans les communautés de la première période, mais devient progressivement marginal au fil des périodes suivantes, la disparition du prophétisme étant liée à l'institutionnalisation de l'Église (cf. *Ibid.*, p. 15-19). Comme notre analyse le montrera (cf., en particulier, notre chapitre 3), cette reconstruction historique s'avère problématique. D'une part, les sources dont nous disposons ne permettent pas de distinguer aussi clairement différentes périodes dans l'histoire du prophétisme chrétien primitif. D'autre part, l'Apocalypse, la *Didachè* et le *Pasteur* témoignent de l'importance des prophètes au sein de certaines communautés chrétiennes. Le prophète Jean s'adresse avec autorité à sept communautés d'Asie Mineure. La *Didachè* présente les prophètes comme les « grand-prêtres » de la communauté (*Did.* 13.2). Le prophète Hermas semble écouté au sein de l'église de Rome puisqu'il est chargé de transmettre des messages à plusieurs de ses responsables (*Vís.* 2.2.6 ; 2.3.4 ; 2.4.2-3 ; cf. 1.3.2). Ainsi, ces textes, que Guy Bonneau classe dans les périodes 3 et 4, ne laissent aucunement entrevoir un rôle marginal des prophètes chrétiens.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 55-56.

<sup>143</sup> Cf. *Ibid.*, p. 103-138.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>146</sup> *Ibid.*

comprend dans un sens prophétique »<sup>147</sup>. Ainsi, la mention des « frères prophètes » en Apocalypse 22.9 (cf. 19.10) désignerait probablement « les communautés récipiendaires de l'Apocalypse » dans leur ensemble<sup>148</sup>.

## xii. Ben Witherington III (1999)

Contrairement à ce que pourrait laisser entendre son titre, l'ouvrage de Ben Witherington III, *Jesus the Seer*, tente de dresser un portrait de l'évolution de la prophétie depuis Mari jusqu'aux montanistes<sup>149</sup>. Sa présentation de la prophétie chrétienne primitive se révèle assez décevante. L'auteur se contente de discuter de quelques questions particulières plus ou moins annexes et ne propose aucune synthèse sur les caractéristiques de la prophétie chrétienne primitive<sup>150</sup>.

Nous citons ci-dessous *in extenso* la seule référence à la question de la généralisation de la prophétie que nous avons repérée dans l'ouvrage :

It is true that early Christians affirmed that all believers had the Spirit and that the Spirit could, on various occasions, inspire dreams, visions, or prophecies (Acts 2). It is not true that they believed that this was all the Spirit inspired people to do or that it was acceptable to amalgamate all Spirit-inspired activity under the heading of prophecy. There was pneumatic teaching, pneumatic praying, pneumatic preaching or evangelizing, pneumatic speaking in tongues, pneumatic prophesying. But Paul is quite clear that not all are prophets (1 Cor 12:29), even though he wished for the Corinthians to seek for the gift of prophecy (14:1)<sup>151</sup>.

Ces observations ne sont pas dénuées d'intérêt. Néanmoins, on regrettera que la question soit traitée aussi brièvement et réglée par des affirmations non argumentées.

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>148</sup> *Ibid.*

<sup>149</sup> Ben WITHERINGTON III, *Jesus the seer*, *op. cit.*

<sup>150</sup> Le chapitre intitulé « Prophets, Seers, and Dreamers at the Dawn of the Christian Era » (p. 293-328) comporte quatre parties : la première mentionne l'existence de prophètes au sein du judaïsme du premier siècle et du monde gréco-romain ; la deuxième est consacrée à la question « Was Paul a prophet? » ; la troisième est intitulée « The Corinthian Prophets » mais il s'agit en réalité d'une discussion sur la nature de l'inspiration de la Pythie de Delphes (!) ; la quatrième partie constitue une critique de l'hypothèse d'Eugene Boring qui voit les prophètes chrétiens comme à l'origine de certains *logia* des évangiles. Ainsi, la présentation de Witherington ressemble davantage à un assemblage pêle-mêle de questions ayant un vague rapport avec la prophétie chrétienne primitive au sein duquel il est bien difficile de percevoir la logique ou le fil conducteur.

<sup>151</sup> Ben WITHERINGTON III, *Jesus the seer*, *op. cit.*, p. 323-324.

### xiii. Ulrich Luz (2010)

Au sein d'un ouvrage collectif dédié à la prophétie dans les littératures juives et chrétiennes anciennes, Ulrich Luz tente une réflexion d'ensemble concernant les différentes étapes du prophétisme chrétien primitif (I<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siècles)<sup>152</sup>.

Quant à la question de la généralisation de la prophétie, le théologien suisse ne semble observer une telle affirmation que chez Luc :

Luke views prophecy as a general gift to *every* Christian (cf. [Ac] 10,46; 19,6). The traditions he transmits about some specific prophets [...] cannot be fully harmonized with this view; Luke is generalizing as he often does. We can conclude: historically, in the earliest times of Christianity prophecy was a frequent, but not a general phenomenon<sup>153</sup>.

#### c) Bilan

Comme notre survol permet de le constater, la question de la généralisation de la prophétie est peu discutée au sein des études consacrées à la prophétie néotestamentaire. De plus, lorsque la question est mentionnée, elle est souvent traitée comme une question annexe. Malgré le caractère limité de la réflexion existante, nous pouvons percevoir quelques questionnements qui méritent d'être approfondis.

#### i. La nécessité d'un travail exégétique sur les textes néotestamentaires en rapport à la généralisation de la prophétie

La plupart des spécialistes de la prophétie néotestamentaire reconnaissent que certains auteurs du NT affirment une forme de généralisation de la prophétie. En faveur de cette affirmation, trois textes principaux sont cités : les Actes, 1 Corinthiens et l'Apocalypse. Néanmoins, rares sont ceux qui convoquent ces trois textes sur ce sujet : beaucoup ne citent que les Actes et 1 Corinthiens. Toutefois, certains, comme David Hill, voient derrière ces trois sources une réflexion similaire. D'autres, comme Édouard Cothenet, soulignent davantage les différences d'approche entre les auteurs de ces textes.

Étant donné l'absence de consensus et le « flou » relatif des affirmations des spécialistes, il paraît nécessaire d'effectuer un travail exégétique sur ces trois écrits néotestamentaires. Un tel travail requiert, dans un premier temps, une étude de chaque

---

<sup>152</sup> Ulrich LUZ, « Stages of Early Christian Prophetism », in Joseph VERHEYDEN et al. (dirs.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT, n° 2.286), Tübingen : Mohr Siebeck, 2010, p. 57-75.

<sup>153</sup> *Ibid.*, p. 61.

texte individuellement : affirme-t-il réellement la généralisation de la prophétie ? Et si oui, dans quel sens ? Dans un deuxième temps, on pourra comparer ces textes et voir s'ils témoignent de conceptions similaires ou si, au contraire, il s'agit de points de vue différents.

**ii. La nécessité d'opérer un rapprochement entre l'affirmation de la généralisation de la prophétie et l'histoire de la pratique de la prophétie chrétienne primitive**

La plupart des spécialistes reconnaissent un décalage entre l'affirmation de la généralisation de la prophétie par certains auteurs néotestamentaires et la réalité historique qui suggère que, en pratique, seuls certains chrétiens sont « prophètes » ou que seuls certains prophétisent. On aurait, d'un côté, une affirmation théologique et, de l'autre, la réalité du terrain, pragmatique. Cet écart possible entre certaines affirmations théologiques et la pratique des communautés devra être exploré.

Il nous semble peu judicieux de séparer trop nettement l'histoire des idées et l'histoire de la pratique. Si certains auteurs néotestamentaires affirment la généralisation de la prophétie, c'est bien soit qu'ils l'observent dans la pratique, soit qu'ils espèrent que cette affirmation aura des conséquences sur la pratique. On ne peut donc écarter, d'emblée, la possibilité qu'il y ait eu des communautés chrétiennes, au premier siècle, au sein desquelles chacun avait l'autorisation de prophétiser. Et, même si l'historien devait démontrer qu'il est probable qu'une telle pratique n'ait jamais existé – ou alors, très exceptionnellement –, il faudrait alors qu'il s'interroge sur l'impact d'une affirmation théologique qui pouvait apparaître en décalage avec la réalité des communautés. Que la prophétie ait été pratiquée par quelques-uns ou par toute une communauté, le fait de la présenter comme une possibilité accordée à tous affecte indéniablement la manière dont la prophétie et les prophètes étaient perçus, accueillis ou régulés.

Au-delà de la seule question de la pratique de la prophétie, une telle affirmation a des conséquences sur l'organisation des communautés. Si tous les membres de la communauté peuvent prendre la parole pour transmettre une parole de la part de Dieu, cela a des conséquences sur la structure et l'organisation de la communauté. On peut imaginer que cela puisse susciter des questionnements sur l'autorité ou la légitimité d'une telle parole, surtout si elle est confrontée ou comparée à la parole prononcée par des autorités reconnues (les « apôtres », ceux qui ont un ministère de direction dans la communauté, un enseignement traditionnel, les Écritures, etc.).

Ces différents constats invitent à placer notre questionnement dans le contexte socio-historique des communautés chrétiennes du premier siècle.

### iii. La nécessité d'approfondir l'arrière-plan théologique de la réflexion néotestamentaire

Si certains auteurs du NT affirment effectivement que « tous peuvent prophétiser », d'où leur vient cette idée ? De l'AT, et en particulier de Joël 3, suggèrent plusieurs spécialistes. Néanmoins, comme le constate Édouard Cothenet, l'attente d'un déversement généralisé de l'Esprit de prophétie apparaît « secondaire » dans la littérature juive ancienne. Est-ce vraiment le cas ? Comment comprendre, dès lors, que certains chrétiens aient compris la prophétie de Joël 3 comme s'appliquant à leur contexte ?

Pour comprendre la manière dont les auteurs néotestamentaires envisagent la généralisation de la prophétie, il nous paraît utile d'enquêter sur les racines juives éventuelles d'une telle conception.

## 7. Déroulé de la thèse

En fonction des remarques que nous venons d'effectuer, nous proposons un cheminement en trois étapes.

(1) *Nos deux premiers chapitres* seront consacrés à l'arrière-plan littéraire. Ces chapitres consisteront en une présentation des écrits qui nous paraissent significatifs pour comprendre la *réflexion théologique dans le monde du NT*. Les textes qui constitueront l'*Ancien Testament* ont une influence indéniable sur les auteurs du NT. Par conséquent, nous donnerons une place prépondérante, dans notre *premier chapitre*, à l'étude de textes comme Nombres 11.29 et Joël 3. Nous examinerons également la manière dont ces textes ont été reçus par les littératures juives postérieures. Notre *deuxième chapitre* s'intéressera à la question de l'absence relative de l'attente de la généralisation de la prophétie au sein des littératures intertestamentaires.

(2) Le *troisième chapitre* s'intéressera à la question de la pratique réelle de la prophétie dans les communautés chrétiennes du premier siècle. A-t-on la trace de communautés pratiquant un prophétisme communautaire, voire collectif ? Selon la réponse à cette question, l'affirmation de la généralisation de la prophétie ne résonnera pas de la même manière. Une telle affirmation ne sera pas entendue pareillement dans une communauté où tous sont déjà autorisés à prophétiser ou dans une communauté où la prophétie est l'apanage de quelques « prophètes ».

(3) *Les chapitres quatre à six* constituent la partie principale de la thèse. Ils consisteront en *une étude exégétique des données sur la prophétie chrétienne dans les trois écrits néotestamentaires* au cœur de nos recherches (Luc-Actes, 1 Corinthiens, Apocalypse). Les données propres à chacun de ces écrits seront traitées individuellement et une exégèse détaillée des passages semblant affirmer la généralisation de la prophétie sera proposée (Ac 2 ; 1 Co 14 ; Ap 11). Nous serons attentif à l'apport propre à chacun des auteurs de ces textes : nous observerons notamment la manière dont la question de la généralisation de la prophétie est appréhendée, comment elle est appliquée à la pratique ecclésiale et quelles en sont les limites.

En présentant les données de Luc-Actes avant celles de 1 Corinthiens, nous avons choisi de suivre un ordre logique plutôt qu'historique. Comme l'a montré notre « survol de la littérature pertinente », la citation de Joël 3 en Actes 2 est généralement prise comme point de départ pour la réflexion sur la généralisation de la prophétie au sein du christianisme naissant. De même, ce n'est pas par hasard que les rares études exégétiques ayant traité du prophétisme de tous les croyants se sont focalisées sur les données lucaniennes<sup>154</sup>. En effet, l'œuvre double à Théophile est celle qui présente le plus explicitement la conviction d'expérimenter, au sein du mouvement chrétien naissant, la généralisation de la prophétie. Elle propose également certains fondements théologiques à cette conviction. Les données de 1 Corinthiens et de l'Apocalypse n'affirment pas aussi explicitement une telle conviction et leur compréhension dépend davantage de choix interprétatifs. Par conséquent, il nous semble que le texte lucanien offre un point de comparaison plus solide que les deux autres textes et qu'il s'avère donc pertinent de l'étudier en premier.

---

<sup>154</sup> Cf. Roger STRONSTAD, *The Prophethood of All Believers*, *op. cit.* ; Robert P. MENZIES, *Empowered for Witness*, *op. cit.* On pourra aussi remarquer la place conséquente que Guy Bonneau accorde aux données lucaniennes en rapport à l'idée d'une « communauté de prophètes » (Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 103-138).

## Chapitre 1 :

# Les données de l'Ancien Testament et leur réception dans la littérature juive ancienne

Les Écritures juives occupent une place de choix chez les auteurs du NT. Ceux-ci se réfèrent abondamment aux prophètes des Écritures et aux écrits qui leur sont attribués. Il n'est donc pas surprenant que ce soit à la lumière des Écritures que le prophétisme chrétien soit décrit. Actes 2 – texte clé pour notre étude – introduit le phénomène comme un accomplissement de la prophétie de Joël 3 (Ac 2.16-21). Si Paul ne se fonde pas aussi explicitement sur l'Écriture lorsqu'il présente la prophétie en 1 Corinthiens 12 à 14, il ne fait pas de doute que celle-ci façonne sa réflexion<sup>155</sup>. Quant au prophète Jean, son Apocalypse s'inspire très largement de la littérature vétérotestamentaire. Les deux témoins-prophètes d'Apocalypse 11 sont ainsi présentés comme les « deux oliviers » (Ap 11.4) – probablement une allusion à Zacharie 4 – ou comme accomplissant les mêmes signes que les prophètes Moïse ou Élie (Ap 11.6)<sup>156</sup>.

Les textes de la Bible hébraïque forment par conséquent un arrière-plan important pour la compréhension des textes au cœur de notre étude. Nous nous intéresserons ici aux textes évoquant la possibilité de prophétiser pour « tout le peuple », voire pour « toute chair ». Nous proposerons d'abord une analyse des deux textes les plus explicites à ce sujet : Nombres 11.29 et Joël 3.1-2. Nous présenterons ensuite quelques autres textes qui pourraient suggérer l'idée d'un peuple de prophètes ou d'un peuple « prophétique ».

Nous approchons les textes vétérotestamentaires comme des éléments d'arrière-plan au NT. Ainsi, nous nous intéresserons aux textes sous la forme que devaient connaître les lecteurs juifs et chrétiens du premier siècle, avec une prise en compte particulière des versions grecques dites des « Septante ». Lorsqu'un texte comporte des ambiguïtés ou des difficultés de compréhension, nous ne chercherons pas seulement à établir son sens le plus probable, mais nous signalerons également les autres possibilités d'interprétation. Enfin, nous signalerons la manière dont ces textes ont été reçus ou relus jusqu'aux premiers siècles de notre ère.

---

<sup>155</sup> Comme nous le verrons, cela peut s'entrevoir notamment en 1 Corinthiens 13.12 qui fait très probablement allusion à Nombres 12.6-8. Il est également possible que Joël 3 soit en arrière-plan de la discussion des chapitres 12 à 14 de cette même épître.

<sup>156</sup> Voir notre exégèse de ce passage, ci-dessous, chapitre 6, § 2, p. 318ss.

1. Nombres 11.29 : « Si seulement il était donné à tous ceux du peuple du Seigneur d'être des prophètes parce que le Seigneur leur aurait donné son Esprit ! »

a) La venue de l'Esprit et le prophétisme (Nb 11.16-17, 24-30)

Nombres 11 introduit une section du livre marquée par les « murmures » ou « plaintes » du peuple (Nb 11-21). En Nombres 12, Myriam et Aaron contestent l'autorité « prophétique » de Moïse. Au chapitre 11, c'est Moïse lui-même qui se plaint auprès du Seigneur de ce que sa « charge (מִשָּׁא) » est trop lourde à porter (Nb 11.11). Les versets 16 et 17 présentent la solution divine à la plainte de Moïse :

BHS	LXX de Göttingen	Traduction BHS
<p>16 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל־מֹשֶׁה אֶסְפֶּה־לִּי שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר יָדַעְתָּ כִּי־הֵם זִקְנֵי הָעָם וְשֹׁטְרָיו וְלִקְחָתָּ אִתָּם אֶל־אֹהֶל מוֹעֵד וְהִתְיַצְּבוּ שָׁם עִמָּךָ׃</p> <p>17 וַיֵּרְדֹתִי וּדְבַרְתִּי עִמָּךָ שָׁם וְאַצְלֹתִי מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר עָלַי וְשִׁמְתִי עֲלֵיהֶם וְנָשְׂאוּ אִתָּךְ בְּמִשְׁאֵ הָעָם וְלֹא־תִשָּׂא אִתָּךְ לְבַדְּךָ׃</p>	<p>16 και εἶπεν κύριος πρὸς Μωυσῆν Συνάγαγέ μοι ἐβδομήκοντα ἄνδρας ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων Ἰσραηλ, οὓς αὐτὸς σὺ οἶδας ὅτι οὗτοί εἰσιν πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ καὶ γραμματεῖς αὐτῶν, καὶ ἄξις αὐτοὺς πρὸς τὴν σκηνην τοῦ μαρτυρίου, καὶ στήσονται ἐκεῖ μετὰ σοῦ.</p> <p>17 καὶ καταβήσομαι καὶ λαλήσω ἐκεῖ μετὰ σοῦ καὶ ἀφελῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπὶ σοὶ καὶ ἐπιθήσω ἐπ' αὐτούς, καὶ συναντιλήμψονται μετὰ σοῦ τὴν ὄρμην τοῦ λαοῦ, καὶ οὐκ οἴσεις αὐτοὺς σὺ μόνος.</p>	<p>16 Le Seigneur dit à Moïse : « Rassemble-moi soixante-dix des anciens d'Israël, ceux dont tu sais qu'ils sont bien anciens et officiers [LXX : <i>scribes</i>] du peuple. Amène-les à la tente de la rencontre [LXX : du <i>témoignage</i>] et qu'ils se tiennent là avec toi.</p> <p>17 Je descendrai et je parlerai avec toi là-bas. Je prélèverai de l'esprit qui est sur toi et je le placerai sur eux. Ils porteront avec toi la charge du peuple [LXX : <i>ils t'aideront à supporter l'élan du peuple</i>] : tu ne porteras plus tout seul. »</p>

Les versets 24 et 25 font valoir que cette annonce se réalise exactement comme prévu :

<p>24 וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיְדַבֵּר אֶל־הָעָם אֵת דְּבָרֵי יְהוָה וַיֹּאסֹף שִׁבְעִים אִישׁ מִזִּקְנֵי הָעָם וַיַּעֲמֵד אִתָּם סָבִיבַת הָאֹהֶל׃</p> <p>25 וַיֵּרֵד יְהוָה   בְּעָנָן וַיְדַבֵּר אֵלָיו וַיֹּאצֵּל מִן־הָרוּחַ אֲשֶׁר</p>	<p>24 και ἐξῆλθεν Μωυσῆς καὶ ἐλάλησεν πρὸς τὸν λαὸν τὰ ῥήματα κυρίου καὶ συνήγαγεν ἐβδομήκοντα ἄνδρας ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ καὶ ἔστησεν αὐτοὺς κύκλῳ τῆς σκηνῆς.</p> <p>25 καὶ κατέβη κύριος ἐν νεφέλῃ καὶ ἐλάλησεν πρὸς αὐτόν, καὶ παρείλατο</p>	<p>24 Moïse sortit et dit au peuple les paroles du Seigneur. Il rassembla soixante-dix des anciens du peuple et il les plaça autour de la tente.</p> <p>25 Le Seigneur descendit dans la nuée et parla avec lui. Il préleva de l'esprit</p>
--	--	---

עָלָיו וַיִּתֵּן עַל־שִׁבְעִים אִישׁ אֲפֹתוֹ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπ’ αὐτῶ καὶ qui était sur lui et le mit sur les  
 הַזְקֵנִים... ἐπέθηκεν ἐπὶ τοὺς ἐβδομήκοντα soixante-dix anciens...  
 ἀνδρας τοὺς πρεσβυτέρους...

Arrivé à ce point du récit, alors que tout se déroule comme annoncé, l'élément prophétique vient surprendre le lecteur. Cet élément nouveau du récit est introduit par la formule « וַיְהִי » :

<p>... וַיְהִי כִּנְחֹחַ עָלֵיהֶם הָרוּחַ          וַיִּתְנַבְּאוּ וְלֹא יָסְפוּ:          26 וַיִּשְׁאַרְוּ שְׁנֵי־אֲנָשִׁים            בְּמַחֲנֵה שְׁם הָאֶחָד   אֶלְדָּד          וְשֵׁם הַשֵּׁנִי מֵדָד וַתֵּנַח          עָלֵיהֶם הָרוּחַ וְהֵמָּה          בְּכַתְּבִים וְלֹא יָצְאוּ הָאֶלֶּה          וַיִּתְנַבְּאוּ בְּמַחֲנֵה:          27 וַיֵּרָץ הַנְּעָר וַיִּגַּד לְמֹשֶׁה          וַיֹּאמֶר אֶלְדָּד וּמֵדָד          מִתְנַבְּאוּ בְּמַחֲנֵה:          28 וַיַּעַן יְהוֹשֻׁעַ בֶּן־נוּן          מִשֶּׁרֶת מֹשֶׁה מִבְּחָרָיו          וַיֹּאמֶר אֲדֹנָי מֹשֶׁה כֹּלְאֵם:          29 וַיֹּאמֶר לוֹ מֹשֶׁה הַמְקַנָּא          אַתָּה לִי וּמִי יִתֵּן כָּל־עַם          יְהוָה נְבִיאִים כִּי־יִתֵּן יְהוָה          אֶת־רוּחוֹ עָלֵיהֶם:          30 וַיִּסָּפֵף מֹשֶׁה אֶל־          הַמַּחֲנֵה הוּא וְזִקְנֵי יִשְׂרָאֵל:</p>	<p>... ὡς δὲ ἐπανεπαύσατο τὸ πνεῦμα          ἐπ’ αὐτούς, καὶ ἐπροφήτευσαν καὶ          οὐκέτι προσέθεντο.          26 καὶ κατελείφθησαν δύο ἄνδρες ἐν          τῇ παρεμβολῇ, ὄνομα τῶ ἐνὶ Ἐλδαδ          καὶ ὄνομα τῶ δευτέρῳ Μωδαδ, καὶ          ἐπανεπαύσατο ἐπ’ αὐτούς τὸ          πνεῦμα, καὶ οὗτοι ἦσαν τῶν          καταγεγραμμένων καὶ οὐκ ἦλθον          πρὸς τὴν σκηνήν, καὶ ἐπροφήτευσαν          ἐν τῇ παρεμβολῇ.          27 καὶ προσδραμών ὁ νεανίσκος          ἀπήγγειλεν Μωυσῆ καὶ εἶπεν λέγων          Ἐλδαδ καὶ Μωδαδ προφητεύουσιν ἐν          τῇ παρεμβολῇ.          28 καὶ ἀποκριθεὶς Ἰησοῦς ὁ τοῦ          Ναυη ὁ παρεστηκώς Μωυσῆ ὁ          ἐκλεκτὸς εἶπεν Κύριε Μωυσῆ,          κώλυσον αὐτούς.          29 καὶ εἶπεν αὐτῶ Μωυσῆς Μὴ          ζηλοῖς σύ μοι; καὶ τίς δῶν πάντα τὸν          λαὸν κυρίου προφήτας, ὅταν δῶ          κύριος τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐπ’ αὐτούς;          30 καὶ ἀπῆλθεν Μωυσῆς εἰς τὴν          παρεμβολήν, αὐτὸς καὶ οἱ          πρεσβύτεροι Ἰσραηλ.</p>	<p>... Et voici que lorsque l'esprit reposa sur          eux, ils se mirent à agir en prophètes [ou          à <i>prophétiser</i>] <sup>157</sup>. Mais ils ne          continuèrent pas.          26 Deux hommes étaient restés dans le          camp. Le nom du premier était Eldad, le          nom du second était Médad. L'esprit          reposa sur eux. Ils étaient parmi les          inscrits mais ils n'étaient pas sortis vers la          tente. Et ils agirent en prophètes [ou  <i>prophétisèrent</i>] dans le camp !          27 Le jeune homme courut raconter cela          à Moïse : « Eldad et Médad agissent en          prophètes [ou <i>prophétisent</i>] dans le          camp ! »          28 Josué, fils de Noun, au service de          Moïse depuis sa jeunesse [ou : <i>parmi ses</i>  <i>élus</i> ; cf. LXX : <i>l'élú</i>] <sup>158</sup>, répondit :          « Maître Moïse, arrête-les ! ».          29 Moïse lui dit : « Serais-tu jaloux pour          moi ? Si seulement tous ceux du peuple          du Seigneur étaient des prophètes parce          que le Seigneur leur aurait donné son          Esprit ! »          30 Moïse se retira vers le camp, lui et les          anciens d'Israël.</p>
--	---	---

<sup>157</sup> Sur la traduction du verbe נבא au hitpaël, voir notre discussion ci-dessous, § 1.b.i, en page 57ss.

<sup>158</sup> מְבַחְרָיו est généralement traduit par « depuis sa jeunesse » (cf. Ec 11.9 ; 12.1). Certains manuscrits du Pentateuque samaritain ont « מְבַחְרֵיָו » que l'on peut traduire par « parmi ses élus ». Cette lecture est aussi celle de la Vulgate « *electus e pluribus* », et assez proche de la Septante « ὁ ἐκλεκτὸς » (certaines vieilles versions latines ont simplement « *electus* »). Inversement, les Targums et la Peshitta traduisent « depuis sa jeunesse ».

31 וְרוּחַ נִסְעָה מֵאֵת  
 יְהוָה...  
 31 καὶ πνεῦμα ἐξῆλθεν παρὰ  
 κυρίου...

31 Un souffle se leva, venant du  
 Seigneur...

L'insertion de l'élément prophétique, à ce point du récit, a de quoi surprendre le lecteur. D'une part, à la différence des autres éléments – le choix des soixante-dix, le rassemblement à la tente de la rencontre, la descente du Seigneur, son dialogue avec Moïse, le prélèvement d'une partie de l'esprit de Moïse pour le faire reposer sur les anciens –, le prophétisme de ces derniers n'a pas été annoncé précédemment (cf. v. 16-17). D'autre part, l'association entre prophétie et « רוּחַ » ne se retrouve nulle part ailleurs dans le Pentateuque<sup>159</sup> et ne peut donc être présupposée par le lecteur.

Si le comportement prophétique des soixante-dix peut étonner le lecteur, le narrateur insiste sur l'étonnement que suscite l'attitude d'Eldad et de Médad qui, est-il répété deux fois, « agissent en prophètes (verbe אָנְבִּיָּא) dans le camp » (v. 26-27). Face à un tel comportement, un jeune homme « court raconter cela à Moïse » (v. 27). À l'affolement général répond l'indignation de Josué qui veut faire « cesser » un tel prophétisme (v. 28). Moïse refuse cependant de répondre positivement à la demande de Josué. Il prend même à contre-pied la désapprobation générale en émettant le souhait que ce qui se produit avec Eldad et Médad puisse s'étendre à tout le peuple : « Si seulement tous ceux du peuple du Seigneur étaient des prophètes parce que le Seigneur leur aurait donné son Esprit ! » (v. 29). Moïse refuse donc d'intervenir : il ne fait pas venir Eldad et Médad vers lui pour régler la situation. Au contraire, l'épisode se conclut par l'affirmation que ce sont Moïse et les anciens qui « se retirent vers le camp » (v. 30). C'est là que survient la רוּחַ « de la part du Seigneur (מֵאֵת יְהוָה) » (v. 31). Sauf que ce n'est pas l'Esprit prophétique attendu dont il s'agit ici, mais un « vent » envoyé par le Seigneur et apportant la viande demandée par le peuple (v. 31).

Le récit de Nombres 11.24-30 est donc construit pour que le vœu de Moïse (v. 29) apparaisse comme surprenant et inattendu. Les mots choisis sont forts : il ne s'agit pas seulement que tous les membres du peuple se mettent occasionnellement à « agir en prophète (אָנְבִּיָּא) » ou à « prophétiser (נִבֵּא) », mais bien qu'ils deviennent tous des « prophètes (נְבִיאִים) » (v. 29). Le don de l'Esprit à tout le peuple est un souhait que l'on retrouve dans d'autres textes vétérotestamentaires (p. ex. És 32.15 ; 44.3 ; Ez 36.27 ; 37.14 ; 39.29 ; Jl 3.1). Joël 3 associe le don de l'Esprit au fait que les « fils et les filles prophétiseront

<sup>159</sup> En Nombres 24.2, « l'Esprit de Dieu vient sur [Balaam] (וַתְּהִי עָלָיו רוּחַ אֱלֹהִים) » et c'est alors qu'il prononce son « oracle (TM : מְשָׁל ; LXX : παραβολή) ». Toutefois, le récit des Nombres n'emploie jamais les mots de la famille de אָנְבִּיָּא en rapport aux oracles de Balaam.

(verbe אָנַב) » (Jl 3.1). Toutefois, ce n'est qu'en Nombres 11.29 que l'on trouve la mention d'un peuple de « prophètes ».

## b) La nature du prophétisme souhaité en Nombres 11.29

### i. Le prophétisme des soixante-dix anciens en Nombres 11

Quelle est la nature du prophétisme souhaité en Nombres 11.29 ? Dans quel sens les membres du peuple du Seigneur pourraient-ils être « prophètes » ? Pour comprendre le souhait de Moïse en Nombres 11.29, c'est d'abord vers l'exemple du prophétisme des soixante-dix anciens – dont Eldad et Médad – qu'il faut se tourner. Sur ce point, il est possible de faire deux remarques principales.

*Premièrement*, un accent est mis sur le lien entre la *venue de la רוּחַ* et le prophétisme. Le souhait de Moïse concernant le don de la prophétie à tout le peuple est conditionné par le don de l'Esprit du Seigneur à celui-ci (Nb 11.29)<sup>160</sup>.

Notre *deuxième remarque* concerne *l'emploi du verbe אָנַב au hitpaël* pour désigner le prophétisme des soixante-dix, puis d'Eldad et de Médad (Nb 11.25, 26, 27). Dans certains contextes, il semble tout à fait justifié de traduire le verbe אָנַב au hitpaël par « prophétiser » (cf. p. ex. 1 R 22.8, 18 ; Jr 26.20 ; Ez 37.10). Toutefois, dans d'autres contextes, cette même forme du verbe hébreu semble désigner un comportement « prophétique » qui n'inclut pas forcément la transmission d'un message, de telle sorte que la traduction « prophétiser » – qui, en français, sous-entend la transmission d'un message – ne s'avère pas pertinente (cf. 1 S 10.5-10 ; 18.10 ; 19.20-24 ; 1 R 18.29 ; Jr 29.26). Dans des cas comme ceux de Saül en

---

<sup>160</sup> S'il s'agit ici de l'Esprit de prophétie, on remarquera que plusieurs conceptions de la רוּחַ sont présentes et entremêlées en Nombres 11. Au verset 31, la רוּחַ « envoyée par le Seigneur » (le « souffle » amenant les cailles) fait le lien entre le récit des cailles et celui du don de la רוּחַ aux soixante-dix anciens (cf. Jules de VAULX, *Les Nombres* (Sources bibliques), Paris : Gabalda, 1972, p. 156 ; Jacob MILGROM (dir.), *בְּמִדְבָּר Numbers: The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation* (JPS Torah Commentary), Philadelphia : Jewish Publication Society, 1990, p. 91, 379). De plus, les versets 16-17 et 24-25a présentent la רוּחַ comme liée à la « charge » de Moïse, de telle sorte que la répartition de la רוּחַ de Moïse sur les soixante-dix anciens permet également de répartir la « charge » (v. 17). Aux versets 25b à 29, la רוּחַ devient essentiellement liée au prophétisme : c'est ce qui provoque le comportement « prophétique » des anciens, d'Eldad et de Médad, et c'est ce qui permettrait au peuple d'être « composé de prophètes ». C'est peut-être cette distinction que veut souligner le Targum Onkelos lorsqu'il traduit le terme simplement par « רוּחָא » aux versets 17 et 25a, mais par « רוּחַ נְבוּאָה » (esprit de prophétie) aux versets 25b, 26 et 29. Il nous semble donc que le texte de Nombres 11 relie trois aspects différents de la רוּחַ : une dimension « éolienne » au verset 31 (un « vent » ; cf. p. ex. Gn 8.1 ; Ex 10.13, 19), une sorte de fluide charismatique justifiant une position d'autorité ou de gouvernement (Nb 11.17 et 25a ; cf. p. ex. Nb 27.18 ; Jg 3.10 ; 6.34 ; 11.29 ; Es 11.2 ; 42.1), et le souffle prophétique (Nb 11.25b-29 ; cf. p. ex. 1 S 10.6, 10 ; 19.20, 23 ; 2 R 2.15).

1 Samuel ou des prophètes de Baal en 1 Rois 18.29, il est possible qu'il s'agisse d'un comportement de type extatique, éventuellement sous forme de transe<sup>161</sup>.

Dans le contexte de Nombres 11, on imagine mal les soixante-dix anciens transmettre simultanément des messages prophétiques, d'où la difficulté de traduire par le verbe « prophétiser ». Pour autant, rien dans le contexte ne suggère non plus une forme de transe extatique ni même d'une agitation particulière. Le texte, dans sa forme actuelle, relie le prophétisme des soixante-dix à celui de Moïse. Or, le prophétisme de Moïse est décrit par le Pentateuque comme un prophétisme de révélation : Moïse « parle » avec Dieu, il le « contemple » et le « connaît face à face » (Nb 12.8 ; Dt 18.15-18 ; 34.10). Faut-il alors penser à une forme de révélation visionnaire à la manière des « soixante-dix anciens » qui « contemplent » Dieu en Exode 24.11, comme le suggère John Levison<sup>162</sup> ? D'après Nombres 11, lorsqu'Eldad et Médad « agissent en prophètes (verbe נבא au hitpaël) » dans le camp, cela ne passe pas inaperçu (Nb 11.26-27), ce qui ne se comprendrait guère s'il s'agissait d'une simple expérience visionnaire. Par conséquent, nous préférons en rester à la traduction « agir en prophètes » qui suggère un comportement « prophétique » particulier et reconnaissable, sans que l'on puisse préciser exactement à quoi il correspond<sup>163</sup>.

Il n'est donc pas aisé de savoir quel est le prophétisme que Moïse, d'après Nombres 11.29, souhaite voir étendu à l'ensemble du peuple. Le texte reste relativement silencieux à ce sujet. Le prophétisme est avant tout ici une conséquence de la venue de la הנהגה et c'est

---

<sup>161</sup> Cf. Robert R. WILSON, « Prophecy and Ecstasy : A Reexamination », *Journal of Biblical Literature*, vol. 98, 1979, p. 321-337 ; Jacob MILGROM (dir.), *Numbers, op. cit.*, p. 380-383.

<sup>162</sup> John R. LEVISON, « Prophecy in Ancient Israel : The Case of the Ecstatic Elders », *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 65, n° 4, 2003, p. 503-521. John Levison souligne notamment que les soixante-dix d'Exode 24.11 sont appelés « אֲצִילֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל » (les 'prélevés [?]' des fils d'Israël) ». Or, en Nombres 11.17 et 25, les soixante-dix sont ceux pour qui l'esprit de Moïse a été « prélevé (verbe אצל) ». Aussi attrayante soit-elle, cette proposition nous semble faire dire au texte bien plus qu'il ne veut en dire.

<sup>163</sup> On remarquera néanmoins que, quel que soit le contexte, la Septante traduit systématiquement נבא au hitpaël par le verbe προφητεύω – à l'exception d'1 Rois 22.8 où le verbe est traduit par λαλέω. Ce n'est pas le cas des Targums qui, selon les passages, traduisent de manières diverses le verbe נבא au hitpaël. En Nombres 11, les Targums Onkelos, Néofiti et Pseudo-Jonathan traduisent les trois emplois du verbe par la forme ethpaal du verbe נבי (de même, p. ex., en Tg 1 R 22.8, 10, 12, 18). Toutefois, dans le Targum sur 1 Samuel 10 et 19, le verbe נבא – au hitpaël et au nifal – est systématiquement traduit par le verbe שבח – « chanter des louanges » (Tg 1 S 10.5, 6, 10, 11 ; 19.20 [2x], 21 [2x], 23, 24). Quant au Targum d'1 Rois 18.26, le verbe est traduit par טיט que nous proposons de rendre par « se comporter en illuminés » (*contra* Daniel J. HARRINGTON et Anthony J. SALDARINI, *Targum Jonathan of the Former Prophets* (The Aramaic Bible, n° 10), Edinburgh : T. & T. Clark, 1987, p. 252, qui traduisent ici par « they were dancing » ; nous préférons prendre en compte le sens premier du verbe טיט qui est généralement utilisé pour décrire une action « folle » ou « stupide » [cf., p. ex., Jastrow, p. 1553])

sur ce point que le texte met l'accent. L'Esprit est libre de souffler où il veut et il pourrait, si le Seigneur le souhaitait, souffler sur tout le peuple.

## ii. Nombres 12.6-8 : Moïse et les autres prophètes

Si Nombres 11 ne donne pas d'explication sur la nature du prophétisme que Moïse souhaite voir se démocratiser, il est toutefois remarquable que le chapitre suivant – le chapitre 12 – s'intéresse à la manière dont Dieu se révèle aux « prophètes (נְבִיאִים) » (Nb 12.6). Cette explication survient dans le cadre d'un récit où Aaron et Myriam contestent la spécificité du rôle de Moïse :

וַיֹּאמְרוּ הֲרַק אֶדְבַּרְמֹשֶׁה דְבַר יְהוָה הֲלֹא גַם־בָּנֵנו דְבַר

Ils disent : « Est-ce seulement à Moïse que le Seigneur a parlé ? Ne nous a-t-il pas parlé également ? » (Nb 12.2)

D'un point de vue narratif, il n'est pas anodin que ce questionnement sur la nature spécifique du prophétisme de Moïse advienne peu après l'affirmation de Nombres 11.29. En effet, si tout membre du peuple peut être prophète, en quoi l'autorité de Moïse reste-t-elle légitime<sup>164</sup> ? La réponse du Seigneur se lit aux versets 6 à 8 :

BHS	LXX de Göttingen	Traduction BHS [+ LXX]
וַיֹּאמֶר שְׁמְעוּ־נָא דְבַרֵי אִם־יְהִיֶה נְבִיאֲכֶם יְהוָה בְּמַרְאֵה אֱלֹהֵי	6 και εἶπεν πρὸς αὐτούς Ἀκούσατε τῶν λόγων μου, ἐὰν γένηται προφήτης ὑμῶν κυρίῳ, ἐν ὁράματι αὐτῷ	6 Il dit [LXX : <i>Il leur dit</i> ] : « Écoutez mes paroles ! S'il vient votre prophète, le Seigneur [LXX : <i>s'il vient un de vos</i> <i>prophètes pour le Seigneur</i> ] <sup>165</sup> , c'est en

<sup>164</sup> Ainsi, Baruch A. LEVINE, *Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, n° 4A), New York : Doubleday, 1993, p. 341.

<sup>165</sup> L'expression « אִם־יְהִיֶה נְבִיאֲכֶם יְהוָה » est obscure. La Septante lit le tétragramme comme un datif : « un prophète pour le Seigneur » (certains témoins grecs ont un génitif : « κυρίου », « un prophète du Seigneur »). La Vulgate et la plupart des vieilles versions latines ont un génitif : « *propheta Domini* ». La Peshitta et le Targum Onkelos ajoutent un pronom personnel et relient ainsi le tétragramme à la suite du verset : « *moi, le Seigneur, je me fais connaître...* ». Le texte de 4QNum<sup>b</sup> propose peut-être une forme plus ancienne du texte : sur ce manuscrit, le verset 6 débute ainsi : « וַיֹּאמֶר יְהוָה אֲלֵיהֶם » (*le Seigneur leur dit*). La suite du verset n'est pas présente sur le manuscrit fragmentaire. Toutefois, d'après les mesures de Nathan Jastram, il ne semble pas y avoir la place pour l'insertion du tétragramme après « נְבִיאֲכֶם » (voir Eugene Charles ULRICH et al., *Qumran Cave 4. VII, Genesis to Numbers* (DJD, n° XII), Oxford : Clarendon, 1994, p. 216-218). Selon ce manuscrit, on pourrait ainsi traduire le début du verset : « Le Seigneur leur dit : 'Écoutez mes paroles ! S'il vient un de vos prophètes, c'est en vision...' ». Il est possible que l'on ait ici la trace d'une erreur de copie ayant provoqué le déplacement du tétragramme. Toutefois, il pourrait aussi s'agir d'une leçon facilitante (pour une discussion sur le sujet, avec d'autres propositions de reconstitution du verset, voir Baruch A. LEVINE, *Numbers 1-20, op. cit.*, p. 329-331).

<p>אֲתוֹדֵעַ בְּחִלּוֹם אֲדַבֵּר- בּוֹ : 7 לֹא-כֵן עֲבַדֵי מֹשֶׁה 8 בְּכָל-בֵּיתִי נֶאֱמָן הוּא : 8 פֶּה אֶל-פֶּה אֲדַבֵּר-בּוֹ וּמִרְאָה וְלֹא בְּחִידֹת וּתְמַנֵּת יְהוָה יִבֵּיט וּמִדּוֹעַ לֹא יִרְאֶתֶם לְדַבֵּר בְּעַבְדֵי בְּמֹשֶׁה :</p>	<p>γνωσθήσομαι καὶ ἐν ὕπνῳ λαλήσω αὐτῷ. 7 οὐχ οὕτως ὁ θεράπων μου Μωυσῆς, ἐν ὄλῳ τῷ οἴκῳ μου πιστός ἐστίν, 8 στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ, ἐν εἶδει καὶ οὐ δι' αἰνιγμάτων, καὶ τὴν δόξαν κυρίου εἶδεν, καὶ διὰ τί οὐκ ἐφοβήθητε καταλαλήσαι κατὰ τοῦ θεράποντός μου Μωυσῆ;</p>	<p>vision que je me fais connaître à lui, dans un rêve que je lui parle. 7 Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse. Dans toute ma maison, c'est lui qui est fiable. 8 Bouche à bouche je lui parle, en vue directe<sup>166</sup> et non par énigmes, et il voit la forme [LXX : <i>la gloire</i>] du Seigneur. Pourquoi n'avez-vous pas craint de parler contre mon serviteur Moïse ?</p>
--	--	--

Lus à la suite du chapitre 11, ces versets précisent la manière dont le Seigneur pourrait se révéler à un « peuple de prophètes » : par des « visions (מִרְאָה) » et par des « rêves (חִלּוֹם) »<sup>167</sup> ; et de façon moins directe et plus énigmatique que pour Moïse. Ainsi, le vœu de Moïse concernant la démocratisation de la prophétie est précisé par le chapitre 12 : il ne s'agit tout de même pas de faire du peuple un peuple de prophètes « comme Moïse ». Ce dernier est à distinguer de tous les prophètes ou, pour reprendre Deutéronome 34.10, il n'y a pas de prophète « comme Moïse » que le Seigneur connaît « face à face (פְּנִים אֶל-פְּנִים) » (cf. Ex 33.11). Cette distinction entre Moïse et « les autres » s'entrevoit déjà dans le récit de la venue de l'Esprit sur les soixante-dix anciens (Nb 11.16-17, 24-25). Si l'autorité de ces derniers découle, d'une certaine manière, de « l'esprit » de Moïse, le Seigneur ne « parle » directement qu'avec Moïse (Nb 11.17, 25)<sup>168</sup>. De même, si du point de vue de Josué l'autorité de Moïse peut paraître contestée par le prophétisme d'Eldad et de Médad (Nb 11.28), la réponse de Moïse révèle au contraire sa grande humilité (Nb 11.29). Nombres 12 fait ainsi le lien entre le fait que Moïse soit « le plus humble de toute la terre » (Nb 12.3) et sa supériorité par rapport à tous les prophètes<sup>169</sup>.

<sup>166</sup> Si le manuscrit de Leningrad a ici « וּמִרְאָה », il est préférable de suivre la leçon « בְּמֹרְאָה », attestée par 4QNum<sup>b</sup>, 4QLev-Num<sup>a</sup>, quelques manuscrits du Texte Massorétique, le Pentateuque Samaritain, la Septante, la Peshitta et les Targums.

<sup>167</sup> On notera la proximité de la terminologie avec Joël 3.1 où la venue de l'Esprit est marquée par « les fils et les filles » qui « prophétisent (verbe נִבֵּא) », les « anciens » qui « rêvent des rêves (חִלּוֹמוֹת חִלּוֹמוֹן) » et les « jeunes gens » qui « voient des visions (חִזְיוֹנוֹת יִרְאָה) ».

<sup>168</sup> Jules de VAULX, *Les Nombres*, op. cit., p. 155. Voir aussi Sifré Nombres 93 qui souligne au sujet de la formule « je parlerai avec toi » (v. 17) : « avec toi, et non pas avec eux (עִמָּךְ וְלֹא עִמָּהֶם) », ce qui sous-entend une différence entre Moïse et les anciens.

<sup>169</sup> Thomas Römer oppose, quant à lui, la théologie de Nombres 11 à celle de Nombres 12, et y voit deux rédactions opposées : « Nb 12,2-8 peut être lu comme une réponse (dtrT) à Nb 11. D'abord la contestation de 12,2 ne s'accorde pas avec le Moïse 'démocratique' de 11,29 et la présentation de Moïse en 12,6-8 rend

Derrière cette présentation de la supériorité de Moïse, il est tentant de lire l'affirmation de la supériorité de la Loi mosaïque sur la prophétie. Comme l'affirme clairement Deutéronome 13.2-6, il ne peut y avoir de (vrai) « prophète (נָבִיא) » ou de « rêveur de rêve (חֹלֵם חֲלֹמִים) » (v. 2, 6) qui n'obéisse aux « commandements du Seigneur » (v. 5). Dans ce passage du Deutéronome, la Loi est présentée comme un facteur de régulation de la prophétie. Peut-être est-ce également cela que Nombres 12.6-8 laisse entrevoir ?

### c) La réception de Nombres 11 dans la littérature juive postérieure (non-vétérotestamentaire)

#### i. Un épisode particulièrement commenté

Les traditions juives attestent l'existence de divers développements du récit de la venue de l'Esprit sur les soixante-dix anciens.

- On a cherché à faire valoir que le « prélèvement » de l'esprit de Moïse (Nb 11.17, 25) ne diminue en rien la quantité d'esprit présente chez Moïse (Philon, *Gig.* 25 ; *Sifré Nombres* 93 ; *Nombres Rabba* 15.19, 25).
- Philon commente Nombres 11.17 et identifie l'Esprit donné aux anciens à l'« Esprit divin (πνεῦμα θεῖον) » dont Betsaleel était rempli (Ex 31.2-3) (*Gig.* 23). Cet Esprit

---

impossible l'idée d'un partage de l'esprit de Moïse. » (Thomas RÖMER, « Nombres 11-12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque », in Marc VERVENNE et Johan LUST (dirs.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature : Festschrift C.H.W. Brekelmans* (BETL, n° 133), Leuven : Peeters, 1997, p. 481-498). Comme nous avons essayé de le montrer, nous pensons au contraire que le chapitre 11 propose déjà une distinction entre les soixante-dix anciens et Moïse, ainsi qu'un Moïse qui, bien qu'ouvert à la « démocratisation » de la prophétie, reste maître de la situation. De plus, au chapitre 12, Moïse s'avère particulièrement discret face à la contestation d'Aaron et de Myriam. C'est le Seigneur qui convoque Aaron et Myriam, c'est lui seul qui les réprimande et qui punit Myriam. Dans tout le chapitre 12, Moïse ne prend la parole qu'une seule fois : pour demander à Dieu de guérir Myriam (Nb 12.13) ! Tout est fait pour que Moïse soit perçu comme particulièrement humble face à ceux qui pourraient contester son autorité. En cela, l'affirmation de l'humilité de Moïse au verset 3 (que Thomas Römer voit comme une « glose postérieure » ; cf. Jan JOOSTEN et Thomas RÖMER, « Éléments pour l'analyse de Nb 12 », in Michaela BAUKS et Christophe NIHAN (dirs.), *Manuel d'exégèse de l'Ancien Testament* (Le Monde de la Bible, n° 61), Genève : Labor et Fides, 2008, p. 203-210), s'accorde très bien avec le reste du chapitre, mais aussi avec le chapitre 11. Sur ce point, nous pensons que Jules de Vault a raison de souligner la proximité des passages en lien avec le prophétisme aux chapitres 11 et 12 (Jules de VAULT, *Les Nombres*, *op. cit.*, p. 155 ; cf. aussi A. H. J. GUNNEWEG, « Das Gesetz und die Propheten : Eine Auslegung von Ex 33,7-11; Num 11,4-12,8; Deut 31,14f.; 34,10 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 102, 1990, p. 169-180). Quant à Baruch Levine, il voit dans ces deux chapitres, un modèle de « prophetic leadership » (Baruch A. LEVINE, *Numbers 1-20*, *op. cit.*, p. 338-343). D'un point de vue structurel, Jacob Milgrom relève l'unité des chapitres 11 et 12 (Jacob MILGROM (dir.), *Numbers*, *op. cit.*, p. 376-380).

devait venir habiter les soixante-dix anciens afin qu'ils puissent « se distinguer des autres et devenir meilleurs (διευγεγκεῖν ἐτέρων καὶ βελτιωθῆναι χάριν) » (*Gig.* 24).

- La Mishna fonde la constitution du Sanhédrin par soixante-dix hommes (+ un président) sur la base de Nombres 11.16 : « Rassemble-moi soixante-dix des anciens d'Israël » (m. *Sanhédrin* 1.6). Les modalités du choix des soixante-dix anciens par Moïse donneront ainsi lieu à diverses traditions rabbiniques (cf. b. *Sanhédrin* 17a [1.1-6]<sup>170</sup> ; *Sifré Nombres* 95).
- Les anciens n'ont pas seulement « agi en prophètes » puisqu'ils sont comparés à Eldad et Médad qui sont connus pour avoir transmis des messages prophétiques. Toutefois, à la différence des anciens qui n'ont prophétisé « que pour un moment », Eldad et Médad ont continué de prophétiser « jusqu'au jour de leur mort (עַד יוֹם מוֹתָם) » (*Sifré Nombres* 95 ; cf. b. *Sanhédrin* 17a [1.1-6])<sup>171</sup>.
- Diverses prophéties sont ainsi attribuées à ces deux prophètes<sup>172</sup>, et Hermas semble même connaître un livre qui porte leur nom (*Vís.* 2.3.4)<sup>173</sup>.

---

<sup>170</sup> Pour les références au Talmud, en plus de signaler le numéro de folio, nous indiquons entre parenthèses le numéro de section de la Mishna qui est citée en en-tête de la section correspondante du Talmud. Ici, par exemple, le passage du Talmud de Babylone que nous signalons (*Sanhédrin* 17a) commente spécifiquement Mishna *Sanhédrin* 1.6. Toutefois, nous indiquons la référence 1.1-6 car c'est la section *Sanhédrin* 1.1-6 de la Mishna qui est citée en en-tête de la section du Talmud comprenant le folio *Sanhédrin* 17a.

<sup>171</sup> Le Talmud de Babylone explique qu'Eldad et Médad sont restés dans le camp par humilité et que c'est pour cela que Dieu les a élevés en permettant que, à l'inverse des autres anciens, ils ne s'arrêtent pas de prophétiser. En effet, est-il remarqué, le verbe du verset 27 est au présent (« ils prophétisent ») (b. *Sanhédrin* 17a [1.1-6]). *Sifré Nombres* 95 présente la même tradition, précisant qu'Eldad et Médad ont continué de prophétiser « jusqu'au jour de leur mort ». Néanmoins, les Targums Néofiti, Onkelos et Pseudo-Jonathan ne perçoivent pas cette opposition entre les anciens qui « ne continuèrent pas » de prophétiser (v. 25) et Eldad et Médad que Josué veut faire cesser (v. 28). En effet, ils traduisent tous trois la fin du verset 25 dans le sens inverse : « ils ne s'arrêtèrent pas (וְלֹא פָּסְקוּ) ».

<sup>172</sup> Les Targums Néofiti et Pseudo-Jonathan présentent chacun une longue addition en Nombres 11.26. Dans les deux textes, trois prophéties d'Eldad et Médad sont relatées. Les thématiques des trois prophéties sont similaires, mais placées dans un ordre différent et formulées différemment selon le Targum. Une prophétie annonce la venue des cailles, une autre la succession de Moïse par Josué et une troisième concerne la bataille eschatologique contre Gog (seulement *Tg N*) et Magog (*Tg N et PsJ*). C'est le texte de cette troisième prophétie qui diffère le plus entre les deux Targums. Le Talmud de Babylone signale également ces trois types de prophétie d'Eldad et Médad, en précisant que chaque prophétie est rapportée par un rabbi différent (b. *Sanhédrin* 17a [1.1-6]). Le *Livre des Antiquités Bibliques* rapporte uniquement la prophétie d'« Eldad et Modat » concernant la succession de Moïse par Josué (*L.A.B.* 20.5).

<sup>173</sup> Pour un état de la question sur le livre d'Eldad et Médad, voir Richard BAUCKHAM, « Eldad and Modad : A New Translation and Introduction », in Richard BAUCKHAM et al. (dirs.), *Old Testament Pseudepigrapha : More Noncanonical Scriptures, Vol. 1*, Grand Rapids / Cambridge : Eerdmans, 2013, p. 244-256.

- Plusieurs explications sont données à l'indignation de Josué, à sa demande « arrêtez ! », et à la réponse de Moïse « serais-tu jaloux pour moi ? » (Cf. *Tg N et Psj* ; b. *Sanhédrin* 17a ; *L. A. B.* 20.5).

## ii. L'absence relative de commentaires sur le souhait de Moïse (Nb 11.29b)

Si les commentaires juifs anciens sont relativement nombreux sur l'épisode qui nous intéresse, très peu d'entre eux s'arrêtent sur le souhait de Moïse que tout le peuple soit composé de prophètes (Nb 11.29b).

Alors que les Targums proposent diverses longues gloses pour l'épisode d'Eldad et Médad, la traduction du souhait de Moïse est particulièrement littérale<sup>174</sup>. C'est le cas aussi pour la traduction de la Septante<sup>175</sup>. Philon d'Alexandrie, qui traite largement de la question de l'inspiration prophétique dans ses écrits, et qui cite plusieurs passages de Nombres 11 et 12 à ce propos<sup>176</sup>, ne mentionne pas Nombres 11.29b.

Nous n'avons trouvé que deux références à cette phrase au sein de la littérature ancienne.

En *Midrash Psaumes (Tehillim)* 14.6 (sur Ps 14.7a)<sup>177</sup>, le souhait de Moïse est présenté comme ne devant pas s'accomplir « dans cet éon (בעולם הזה) » mais dans « l'éon à venir (לעולם הבא) », et ce, sur la base de Joël 3.1<sup>178</sup>.

<sup>174</sup> La seule différence concerne la mention de la רוח qui est précisée comme « רוח קודשה (Esprit saint) » par le Targum Néofiti, et comme « רוח נבوتיה (Esprit de prophétie) » par les Targums Onkelos et Pseudo-Jonathan.

<sup>175</sup> De plus, l'apparat critique de la Septante de Göttingen ne relève aucune variante interprétative pour cette partie du verset.

<sup>176</sup> Nombres 11.16 est commenté en *Sobr.* 19-20 et *Sacrif.* 77 ; Nombres 11.17 en *Gig.* 24-25 ; Nombres 12.6-8 en *Leg.* 3.103 (cf. 3.95-103) et *Her.* 262.

<sup>177</sup> Le Midrash fait le lien avec Psaumes 14.7 (« מִי יִתֵּן מַצִּיּוֹן יְשׁוּעָתָא יִשְׂרָאֵל (Si seulement le salut d'Israël venait de Sion ! ») parce qu'il commence de la même manière que Nombres 11.29 (« מִי יִתֵּן »). Deutéronome 5.29 est également mis en parallèle pour la même raison : « מִי־יִתֵּן וְהָיָה לְבָבְכֶם זֶה לָהֶם (Si seulement ils avaient un tel cœur !) ».

<sup>178</sup> Nous proposons la traduction suivante pour la partie du *Midrash Psaumes* 14.6 qui nous intéresse :

*Ah ! Si le salut d'Israël venait de Sion ! (Ps 14.7). [...] Cela se trouve écrit deux fois dans le livre des Psaumes [cf. Ps 14.7 ; 53.7] [...] Et pourquoi ? R. Levi dit : une fois c'est le maître qui parle, l'autre fois c'est le disciple. [...] Le maître dit une première fois : « Ah ! Si un tel cœur leur était donné ! » (Dt 5.29). Et le disciple dit : « Ah ! Si tout le peuple de Hashem était composé de prophètes » (Nb 11.29). Ni les paroles du maître, ni celles du disciple ne s'accomplissent dans cet éon. Mais les deux s'accomplissent dans l'éon à venir. Les paroles du maître quand il est dit : « Je vous donnerai un cœur nouveau » (Ez 36.26). Les paroles de l'élève quand il est dit : « Et ce sera après cela que je répandrai mon Esprit sur toute chair » (Jl 3.1).*

En *Seder Olam Rabba* 21.2<sup>179</sup>, le texte de Nombres 11.29 est cité en appui de l'idée qu'il existait autrefois des prophètes en Israël qui ne sont « pas mentionnés dans les Écritures », mais qui étaient « aussi nombreux que les personnes qui sont sorties d'Égypte »<sup>180</sup>. Pour l'auteur du *Seder Olam*, ces prophètes « non écrits » étaient de véritables prophètes, du même niveau qu'Élie, et non pas de simples « amateurs (הדיוטות) »<sup>181</sup>. De telle sorte qu'

il n'y avait pas de ville dans tout le pays d'Israël qui n'avait ses prophètes. Toute prophétie qui était utile aux générations [futurs] était mise par écrit, celle utile uniquement à cette époque-là n'était pas mise par écrit.

שאין לך כל עיר ועיר בארץ ישראל, שלא היו בה נביאים, אלא כל נבואה  
שהיתה לצורך הדורות נכתבה, לצורך שעה לא נכתבה

Des traditions similaires sur le nombre important de prophètes « non écrits » – autour de l'époque d'Élie – se retrouvent dans le Talmud de Babylone (b. *Meggilah* 14a [1.13]), en *Ruth Rabba* (*Petiḥa* 2) et dans la Tosefta (t. *Sota* 12.5). Toutefois, Nombres 11.29b n'est cité que dans le *Seder Olam*.

Le *Midrash Tehillim* et le *Seder Olam* citent tous deux Nombres 11.29 à la suite de Deutéronome 5.29, probablement à cause de la proximité lexicale et thématique des deux

---

Cette traduction se fonde sur le texte hébreu du site « Sefaria.org : A Living Library of Jewish Texts Online », [en ligne], URL : <http://www.sefaria.org>, Consulté le 19 mars 2018. Pour une traduction anglaise, voir William Gordon BRAUDE, *The Midrash on Psalms, Vol. 1* (Yale Judaica Series, n° 13), New Haven : Yale, 1959, p. 186.

<sup>179</sup> Sur ce passage du *Seder Olam*, voir Heinrich W. GUGGENHEIMER, *Seder Olam : The Rabbinic View of Biblical Chronology*, Oxford : Rowman & Littlefield, 1998, p. 183-189.

<sup>180</sup> Dans le contexte du passage, c'est certainement dans ce sens qu'il faut comprendre la formule « נביאים כיוצאי מצרים ».

אלו מ"ח נביאים וז' נביאות שנתנבאו להן לישראל ונכתבו בכתובים, ויש נביאים כיוצאי  
מצרים ולא נכתבו

Il y a donc 48 prophètes et 7 prophétesses qui prophétisèrent pour Israël et qui sont mentionnés [*litt.* : qui sont écrits] dans les Écritures. Mais il y avait des prophètes comme les personnes qui sont sorties d'Égypte, et qui ne sont pas mentionnés [*litt.* : qui ne sont pas écrits]. (Traduction à partir du texte hébreu du site « Sefaria.org »)

Une tradition similaire se retrouve dans le Talmud de Babylone en *Meggilah* 14a [1.13] où il est dit que de « nombreux prophètes se sont levés pour Israël, le double de ceux qui sont sortis d'Égypte (כפלים כיוצאי מצרים) ». *Ruth Rabba*, *Petiḥa* 2 montre que l'avis diverge selon les rabbis sur le nombre de prophètes qui « se sont levés pour Israël aux jours d'Élie » : selon R. Dosa, le nombre est de 600 000 [ce qui équivaut au nombre de ceux qui sont sortis d'Égypte d'après Exode 12.37 ; cf. Nb 1.46 ; 26.51], selon R. Jacob, c'est 1 200 000 [le double]. Sur ce point, voir *Ibid.*, p. 187-189.

<sup>181</sup> L'auteur se réfère ici en particulier aux « fils des prophètes » de 2 Rois 2.3,5 qui s'adressent à Élisée en lui disant « ton maître » à propos d'Élie, et non pas « notre maître ». Pour le commentateur, cela signifie qu'ils se considéraient comme égaux avec Élie, et donc supérieurs à Élisée.

versets<sup>182</sup>. Toutefois, alors que le *Midrash sur les Psaumes* interprète le souhait de Moïse comme se référant à une réalité future, eschatologique, l'auteur du *Seder Olam* l'interprète comme se référant à une réalité historique passée d'Israël<sup>183</sup>.

Il est peu probable que le commentaire issu du *Midrash* soit ancien<sup>184</sup>. Il semble possible de le rapprocher de l'affirmation attribuée à R. Tanhuma b. Abba (5<sup>e</sup> génération d'amoraïm) qui, sur la base de Joël 3.1, affirme (dans un commentaire sur Nb 11.17) :

Le Saint, béni soit-il, a dit :

« Dans cet éon seulement peu d'individus ont prophétisé, mais dans l'éon à venir tous les Israélites vont devenir prophètes.

(בעולם הזה יחידים נתנבאו אבל לעולם הבא כל ישראל נעשין נביאים) »  
(*Midrash Tanhuma* 4.3.16 [4.96b dans l'édition de Buber] = *Nombres Rabba* 15.25)<sup>185</sup>

Le commentaire du *Seder Olam* s'avère plus pertinent pour notre étude, puisque le document pourrait remonter au premier siècle de notre ère. Chaim Milikowsky soutient en effet qu'un « proto-*Seder Olam* » a servi de source à Flavius Josèphe et que, dans l'ensemble, le *Seder Olam* diffère beaucoup du reste de la littérature rabbinique<sup>186</sup>.

---

<sup>182</sup> Deutéronome 5.29 débute de la même manière que le souhait de Moïse en Nombres 11.29 : « וְהָיָה לְבָבְם זֶה לָהֶם » (Si seulement ils avaient un tel cœur !).

<sup>183</sup> L'auteur du *Seder Olam* semble situer la fin de la prophétie inspirée à l'époque « d'Alexandre le macédonien (אלכסנדרוס מקדון) » et son remplacement par les « paroles des sages » :

כאן היו הנביאים מתנבאים ברוח הקדש, מכאן ואילך, הט אונך ושמע דברי חכמים  
Jusqu'à alors il y avait des prophètes prophétisant par l'Esprit saint, mais à partir de ce temps-là et par la suite : 'tends l'oreille pour écouter les paroles des sages !' [Pr 22.17] (*Seder Olam Rabba* 30)

<sup>184</sup> Selon William Braude, le *Midrash Tehillim* s'est développé sur une période de près de 1000 ans (du 3<sup>e</sup> au 13<sup>e</sup> siècle) par des additions successives de notes ou de commentaires (William Gordon BRAUDE, *The Midrash on Psalms, op. cit.*, p. xxxi ; cf. Hermann L. STRACK et Günter STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash* (Patrimoines : Judaïsme), traduit par Maurice-Ruben HAYOUN, Paris : Cerf, 1986 (adaptation française de la 7<sup>e</sup> éd. allemande), p. 367-369). La citation de Nombres 11.29 se situe au sein d'un commentaire qui fait suite à un commentaire attribué à « R. Lévi » (probablement de la 3<sup>e</sup> génération d'amoraïm : cf. *Ibid.*, p. 421). Toutefois, il est difficile de savoir si le commentaire citant Nombres 11.29 est également attribué à R. Lévi ou s'il s'agit d'un autre commentaire anonyme.

<sup>185</sup> Comme c'est le cas pour la majeure partie des chapitres 15 à 23 de *Nombres Rabba*, ce Midrash reprend le *Midrash Tanhuma* (voir Hermann L. STRACK et Günter STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash, op. cit.*, p. 354-355 ; Madeleine TARADACH, *Le Midrash : Introduction à la littérature midrashique (Drš dans la Bible, les Targumim, les Midrašim)* (Le monde de la Bible, n° 22), Genève : Labor et Fides, 1991, p. 193).

<sup>186</sup> Selon Chaim Milikowsky, la tradition qui attribue le *Seder Olam* à Rabbi Yosé (env. 160 ap. J.-C.) n'est pas fondée : celui-ci aurait plutôt joué un rôle de « transmetteur » de ce document et permis ainsi qu'il soit inclus dans la littérature rabbinique (Chaim MILIKOWSKY, « Josephus between Rabbinic Culture and Hellenistic Historiography », in James L. KUGEL (dir.), *Shem in the Tents of Japhet : Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism* (JSJSup, n° 74), Leiden / Boston / Köln : Brill, 2002, p. 182-200 ; la thèse est acceptée et reprise par Folker SIEGERT, « Hellenistic Jewish Midrash », in Jacob NEUSNER et Alan Jeffery

Malgré l'intérêt de la citation de Nombres 11.29 dans le *Seder Olam*, il convient de rappeler que cette citation n'intervient qu'au sein d'une liste de plusieurs passages, en appui à une argumentation. La citation ne reçoit aucun commentaire spécifique et reste donc relativement marginale dans le développement de l'argumentaire<sup>187</sup>.

#### d) Bilan et perspectives

Notre enquête montre que le souhait de Moïse en Nombres 11.29b n'est quasiment pas commenté par la littérature juive antique qui nous est parvenue, alors que le reste de Nombres 11 a donné lieu à de nombreux commentaires. Ce silence s'avère pour le moins surprenant concernant ce qui constitue, à notre avis, la pointe du récit de la venue de l'Esprit sur les soixante-dix. Le vœu de Moïse n'est pas non plus cité dans le NT, alors même qu'il aurait pu aisément accompagner Joël 3 pour expliquer l'épisode de la Pentecôte d'Actes 2<sup>188</sup>.

Il est difficile d'expliquer ce silence. On pourrait se demander si celui-ci n'est pas lié au fait que le souhait de Moïse implique l'attribution du titre de « prophète (נְבִיאִים) » à tous les membres du peuple. Ne serait-ce pas donner à tout un chacun une autorité importante – celle liée à ce titre prestigieux ? La question du lien entre prophétisme et autorité n'est pas absente du texte des Nombres. Nombres 11 place le souhait de Moïse dans le contexte de la mise en place de figures d'autorité – les soixante-dix anciens. Nombres 12 montre également l'enjeu quant à l'autorité que le don prophétique peut susciter.

## 2. Joël 3.1-2 : « Je répandrai de mon esprit... et ils prophétiseront »

L'annonce de la venue de l'Esprit de prophétie sur « toute chair » en Joël 3 est au cœur de notre étude puisqu'il s'agit du texte cité en Actes 2 pour justifier l'événement de la Pentecôte. Nous présenterons ici ce passage dans le contexte de la Bible hébraïque. Nous verrons ensuite quelle a été sa réception au sein de la littérature juive ancienne (non chrétienne).

---

EVERY-PECK (dirs.), *Encyclopaedia of Midrash : Biblical Interpretation in Formative Judaism*, Leiden / Boston : Brill, 2005, p. 234-235).

<sup>187</sup> Comme dans d'autres passages de la littérature rabbinique, l'idée de l'existence de « nombreux prophètes » est principalement développée à partir des mentions des « cinquante fils des prophètes » en 2 Rois 2.

<sup>188</sup> Il est néanmoins possible qu'Apocalypse 11.3 y fasse allusion, comme nous l'expliquons ci-dessous, chapitre 6, § 2.c.ii, p. 330ss.

1 וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן אֲשַׁפֹּךְ אֶת־  
רוּחִי עַל־כָּל־בֶּשָׂר וְנִבְּאוּ בְנֵיכֶם  
וּבָנוֹתֵיכֶם זְקֵנֵיכֶם חֲלֻמוֹת יַחְלֹמוּ  
בְחֻזֵיכֶם חֲזִינֹת יֵרְאוּ:  
2 וְגַם עַל־הָעֲבָדִים וְעַל־הַשֹּׁפְחוֹת  
בְּיָמִים הַהֵמָּה אֲשַׁפֹּךְ אֶת־רוּחִי:  
3 וְנָתַתִּי מוֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ  
דָּם וְאֵשׁ וְתִמְרוֹת עָשָׂן:  
4 הַשֶּׁמֶשׁ יִהְיֶה לְחָשֶׁךְ וְהַיָּרֵחַ  
לְדָם לַפְּגִי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל  
וְהַנּוֹרָא:  
5 וְהָיָה כָּל־אֲשֶׁר־יִקְרָא בְּשֵׁם  
יְהוָה יִמָּלֵט כִּי בְהַר־צִיּוֹן  
וּבִירוּשָׁלַם תִּהְיֶה פְּלִיטָה כָּאֲשֶׁר  
אָמַר יְהוָה וּבְשָׂרֵידִים אֲשֶׁר יְהוָה  
קָרָא:

1 Καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα ἐκχεῶ ἀπὸ  
τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα,  
καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ  
αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ πρεσβύτεροι  
ὑμῶν ἐνύπνια ἐνυπνιασθήσονται, καὶ  
οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὀράσεις ὄψονται.  
2 καὶ ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς  
δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ  
ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου.  
3 καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ  
ἐπὶ τῆς γῆς, αἶμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα  
καπνοῦ.  
4 ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος  
καὶ ἡ σελήνη εἰς αἶμα πρὶν ἔλθεῖν  
ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ  
ἐπιφανῆ.  
5 καὶ ἔσται πᾶς, ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται  
τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται· ὅτι ἐν τῷ  
ὄρει Σιών καὶ ἐν Ἱερουσαλὴμ ἔσται  
ἀνασωζόμενος, καθότι εἶπεν κύριος,  
καὶ εὐαγγελιζόμενοι, οὓς κύριος  
προσκέκληται.

1 Et ce sera après cela que je  
répandrai mon Esprit sur toute  
chair : vos fils et vos filles  
prophétiseront, vos anciens rêveront  
des rêves, vos jeunes gens verront  
des visions ;  
2 mais aussi sur les serviteurs et sur  
les servantes, en ces jours-là, je  
répandrai mon Esprit.  
3 Je placerai des prodiges dans les  
cieux et sur la terre : du sang, du feu  
et des colonnes de fumée.  
4 Le soleil sera changé en obscurité,  
et la lune en sang, avant que ne  
vienne le jour du Seigneur, grand et  
redoutable.  
5 Quiconque fera appel au nom du  
Seigneur sera sauvé : car, sur le mont  
Sion et à Jérusalem, il y aura un reste  
– comme le Seigneur l'a dit – parmi  
les survivants que le Seigneur  
appelle<sup>189</sup> [LXX : *des messagers de  
bonne nouvelle que le Seigneur a  
appelés*].

### a) Joël 3.1-2 : première lecture

Avant de nous intéresser à la péricope entière et au contexte plus large, arrêtons-nous sur les deux versets au cœur de notre étude (Jl 3.1-2). Ces deux versets forment une unité littéraire dont nous proposons l'analyse structurale suivante<sup>190</sup> :

<sup>189</sup> La traduction de la fin du verset 5 est rendue difficile par une construction syntaxique surprenante. Les traducteurs s'accordent pour voir dans l'affirmation « כָּאֲשֶׁר אָמַר יְהוָה » une parenthèse. La difficulté repose sur le rapport entre la proposition « כִּי בְהַר־צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַם תִּהְיֶה פְּלִיטָה » et la proposition « וּבְשָׂרֵידִים אֲשֶׁר יְהוָה קָרָא ». La Septante traduit וּבְשָׂרֵידִים par καὶ εὐαγγελιζόμενοι : a-t-elle lu ובשרים, participe masculin pluriel qal du verbe בשר, ce verbe étant généralement traduit par le verbe εὐαγγελίζω dans la Septante ? Étant donné que le verbe בשר n'est attesté qu'au piel dans la Bible hébraïque, cela s'avère très peu probable. Si c'est la forme piel de ce verbe qui a été lue par les traducteurs, il faudrait supposer la Vorlage ומבשרים, ce qui constituerait une variante du texte hébraïque difficilement explicable par une erreur de copie. Toujours est-il qu'une telle lecture n'est attestée par aucun autre témoin, y compris dans les

	וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן	Et ce sera après cela que
	אֶשְׂפֹּךְ אֶת־רוּחִי	je répandrai mon Esprit
	עַל־כָּל־בָּשָׂר	sur toute chair :
וְנִבְּאוּ בְּנֵיכֶם וּבָנוֹתֵיכֶם		vos fils et vos filles prophétiseront,
וְזָקְנֵיכֶם חֲלֻמוֹת יַחְלְמוּן		vos anciens rêveront des rêves,
וּבְחֹרֵיכֶם חֲזִיּוֹת יֵרְאוּ:		vos jeunes gens verront des visions ;
וְגַם עַל־הַעֲבָדִים		mais aussi sur les serviteurs
וְעַל־הַשִּׁפְחֹת		et sur les servantes,
	בְּיָמֵי הַהֵמָּה	en ces jours-là,
	אֶשְׂפֹּךְ אֶת־רוּחִי	je répandrai mon Esprit.

L'élément principal de la promesse est indiqué à la première personne du singulier et encadre l'unité littéraire : « je répandrai mon Esprit »<sup>191</sup>.

---

traductions d'Aquila et de Théodotion qui traduisent la fin du verset de manière littérale : « καὶ ἐν τοῖς καταλειμμένοις οὗς κύριος καλέσει ». Certains exégètes conjecturent un déplacement de וְבִירוּשָׁלַם qu'il faudrait replacer au début de la dernière proposition : « ... וְבִירוּשָׁלַם שְׁרִידִים... » (et à Jérusalem des survivants...) » (cf. JER 1973, SEM ; Leslie C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* (NICOT), Grand Rapids : Eerdmans, 1976, p. 102 ; Sylvain ROMEROWSKI, *Les Livres de Joël et d'Abdias* (CEB), Vaux-sur-Seine : Édifac, 1989, p. 144-145). Si l'on conserve le texte tel qu'il est attesté par la plupart des témoins, plusieurs lectures sont possibles : (1) On peut lire la deuxième proposition comme coordonnée à בְּהִרְצִיּוֹן וְבִירוּשָׁלַם : on aurait la présentation de deux groupes de « sauvés », d'un côté, le reste « à Jérusalem », et, de l'autre, ceux « parmi les laissés » (*c.-à-d.*, probablement, les exilés) que le Seigneur « appelle » à rentrer (cf. LSG, NBS, S21 ; Dominique BARTHÉLEMY (dir.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament, Tome 3 : Ezéchiel, Daniel et les 12 prophètes* (Orbis biblicus et orientalis, n° 50/3), Fribourg / Göttingen : Éd. universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht, 1992, p. 638 ; James L. CRENSHAW, *Joel : A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, n° 24C), New York : Doubleday, 1995, p. 170). (2) Carl-A. Keller traduit la proposition comme une apposition : « oui, les survivants que YHWH appelle », présentant le ו de וְבִירוּשָׁלַם comme « affirmatif ». Toutefois, il n'explique pas pourquoi il ne tient pas compte de la préposition ב (Carl-Albert KELLER, « Joël », in *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas* (CAT, n° XIa), Genève : Labor et Fides, 1982 (2e éd., 1ère éd. : 1965, Delachaux et Niestlé), p. 140 ; cf. BFC, PDV). (3) Il nous semble préférable de lire la deuxième proposition comme subordonnée à la première : « ... il y aura un reste [...] parmi les survivants que le Seigneur appelle » (cf. TOB, JER 1998). Dans ce cas, le ו de וְבִירוּשָׁלַם garde le sens affirmatif proposé par Keller. Toutefois, cette traduction prend également en compte la préposition ב (cf. la traduction de Willem Prinsloo : « yea among the survivors whom the Lord calls » dans Willem S. PRINSLOO, *The Theology of the Book of Joel* (BZAW, n° 163), Berlin : De Gruyter, 1985, p. 83). Cette lecture nous semble également plus simple que la lecture (1), même si celle-ci est aussi possible.

<sup>190</sup> Une structure en chiasme proche de celle que nous proposons est relevée par plusieurs auteurs dont Carl-Albert KELLER, « Joël », contribution citée, p. 141 ; Sylvain ROMEROWSKI, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, *op. cit.*, p. 137.

<sup>191</sup> Signalé notamment par Carl-Albert KELLER, « Joël », contribution citée, p. 141 ; Willem S. PRINSLOO, *The Theology of the Book of Joel*, *op. cit.*, p. 81.

Les destinataires de la promesse sont ensuite indiqués : l'Esprit du Seigneur sera répandu « sur toute chair », y compris « les serviteurs et les servantes ». L'emploi de l'expression « כָּל־בָּשָׂר » suggère un déversement universel de l'Esprit. L'expression a pu aussi être choisie afin de mettre en rapport la « chair » et l'« Esprit »<sup>192</sup>. Ailleurs dans la Bible hébraïque, la רוּחַ du Seigneur est présentée comme ce qui donne vie au בָּשָׂר (Gn 6.3 ; Ez 37.6, 8). De même, le Seigneur est conçu comme « le Dieu des esprits de toute chair (אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר) » (Nb 16.22 ; 27.16 ; cf. Gn 6.17 ; 7.15 ; Jb 4.15). Toutefois, il n'est pas certain que cette dualité chair/Esprit soit intentionnellement introduite en Joël 3<sup>193</sup>. Ce n'est pas sur la dimension vivifiante de l'Esprit divin que le texte de Joël insiste, mais sur son rôle dans la révélation prophétique<sup>194</sup>.

La partie centrale précise l'identité des destinataires et indique les conséquences de la venue de l'Esprit :

- Toutes les catégories sociales, tous les genres et toutes les générations sont concernés : fils et filles, jeunes et vieux, serviteurs et servantes. Toutefois, le suffixe de la deuxième personne du pluriel (« vos ») semble restreindre la portée du « toute chair » : il s'agit de « toute chair » parmi « vos fils et vos filles ». Autrement dit, la promesse de la démocratisation de l'Esprit vise d'abord les membres du peuple du Seigneur<sup>195</sup>. Néanmoins, cette restriction est en tension avec l'affirmation qui l'encadre : celle du déversement de l'Esprit « sur toute chair », y compris « sur les serviteurs et servantes ». On notera que, pour cette dernière catégorie, le suffixe personnel n'est plus utilisé, ce qui pourrait être compris comme un retour à une affirmation plus large, au-delà du peuple d'Israël. De plus, la référence aux « serviteurs » vise notamment la catégorie des esclaves. Or, cette catégorie inclut un certain nombre d'individus étrangers, qui ne sont pas parmi les « fils et les filles » d'Israël (cf. Lv 25.39-46)<sup>196</sup>. Malgré tout, il convient de rappeler que l'idée du salut des nations est virtuellement absente du livre de Joël. Les

<sup>192</sup> Cf. Eugène LE SAVOUREUX, *Le prophète Joël : Introduction critique, traduction et commentaire avec un index bibliographique*, Paris : Librairie Fischbacher, 1888, p. 120 ; Daniel LYS, *Rûach : Le souffle dans l'Ancien Testament : Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël* (Études d'histoire et de philosophie religieuses, n° 56), Paris : PUF, 1962, p. 249 ; Carl-Albert KELLER, « Joël », contribution citée, p. 141 ; Leslie C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, op. cit., p. 98.

<sup>193</sup> Cf. la critique de Sylvain ROMEROWSKI, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, op. cit., p. 138.

<sup>194</sup> Cf. Wilhelm RUDOLPH, *Joel, Amos, Obadja, Jonas* (KAT), Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971, p. 72.

<sup>195</sup> Cf. Eugène LE SAVOUREUX, *Le prophète Joël*, op. cit., p. 122 ; Wilhelm RUDOLPH, *Joel, Amos, Obadja, Jonas*, op. cit., p. 71 ; Carl-Albert KELLER, « Joël », contribution citée, p. 141 ; Willem S. PRINSLOO, *The Theology of the Book of Joel*, op. cit., p. 90 ; Sylvain ROMEROWSKI, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, op. cit., p. 139 ; James L. CRENSHAW, *Joel*, op. cit., p. 165.

<sup>196</sup> Cf. Sylvain ROMEROWSKI, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, op. cit., p. 139.

« nations (הַגּוֹיִם) » sont au cœur de la suite du livre (Jl 4), toutefois elles sont uniquement l'objet du jugement du Seigneur – par opposition avec le salut de Sion-Jérusalem.

- La conséquence de la venue de l'Esprit est que celles et ceux qui le recevront se mettront à prophétiser (verbe נבא au nifal), à avoir des visions (חֲזִיוֹן) ou des songes (חֲלֹם). Il faut probablement comprendre ici la prophétie, les visions et les songes comme les déclinaisons d'un même phénomène, une révélation inspirée par l'Esprit du Seigneur<sup>197</sup>. On remarquera que les termes employés mettent l'accent non pas sur la transmission de la prophétie, mais sur son *inspiration*.

### b) Joël 3.1-2 dans le contexte du livre de Joël : le lien avec le « Jour du Seigneur »

Lorsque l'on s'intéresse à la structure de la péripécopie de Joël 3.1-5, il faut probablement lire les versets 1-2 en parallèle avec le verset 5. En effet, les chapitres 3 et 4 de Joël sont composés de 3 péripécopes (3.1-5 ; 4.1-17 ; 4.18-21) introduites chacune par une référence temporelle concernant un ou des « jours » particuliers (3.1-2 ; 4.1 : « en ces jours-là [בַּיָּמִים הַהֵמָּה] » ; 4.18 : « en ce jour-là [בַּיּוֹם הַהוּא] »). Comme l'a montré Sylvain Romerowski<sup>198</sup>, chacune de ces péripécopes propose une structure a b a' :

a Salut – Annonce d'une intervention divine (3.1-2 / 4.1 / 4.18)

b Jugement (3.3-4 / 4.2-16a / 4.19)

a' Salut – Thème de l'habitation à Sion-Jérusalem (3.5 / 4.16b-17 / 4.20-21)

Pour la péripécopie qui nous intéresse, l'annonce de la venue de l'Esprit sur toute chair peut ainsi être lue en parallèle avec celle du salut pour celui qui « fait appel au nom du Seigneur »<sup>199</sup>. Faut-il en déduire que c'est par l'Esprit du Seigneur que l'on peut faire appel à son nom ? L'exemple du prophète qui « crie (verbe קרא) vers le Seigneur » (Jl 1.19) face à l'imminence du Jour du Seigneur (Jl 1.15-18) peut éventuellement nous orienter dans cette direction. Certes, la terminologie prophétique (racine נבא) n'est jamais utilisée dans le livre pour désigner « la parole du Seigneur adressée à Joël » (Jl 1.1), mais le langage et la tonalité du livre sont ceux des prophètes<sup>200</sup>. N'est-ce pas le prophète qui peut « voir » dans les événements présents la venue du « Jour du Seigneur » et, par conséquent, « crier » à lui en vue du salut ? En ce sens, en Joël 3, la venue de l'Esprit étend le privilège du

<sup>197</sup> Cf. *Ibid.*, p. 140 ; Leslie C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah, op. cit.*, p. 165.

<sup>198</sup> Sylvain ROMEROWSKI, *Les Livres de Joël et d'Abdias, op. cit.*, p. 50-51

<sup>199</sup> Cf. Ronald L. TROXEL, « Confirming Coherence in Joel 3 with Cognitive Grammar », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 125, n° 4, 2013, p. 578-592.

<sup>200</sup> On pensera notamment aux discours divins en « je », à l'emploi de la formule oraculaire « נִאֲמַם-יְהוָה » en Joël 2.12 ou « כִּי יְהוָה דִּבֶּר » en Joël 4.8.

prophète à l'ensemble du peuple. La révélation spéciale de ceux qui prophétisent, ont des visions ou des rêves (v. 1-2) leur permet d'interpréter les « prodiges » comme annonciateurs du « Jour du Seigneur » (v. 3-4) et d'invoquer le nom du Seigneur en vue de leur propre salut (v. 5)<sup>201</sup>.

Plusieurs éléments nous paraissent appuyer cette interprétation :

- L'énumération des différentes catégories sociales, genrées ou générationnelles en Joël 3.1-2 n'est pas sans rappeler l'énumération de catégories en Joël 2.16<sup>202</sup>. Si au chapitre 1 ce n'est que le prophète qui « fait appel » au Seigneur, au chapitre 2 ce sont toutes les catégories du peuple qui sont invitées à se joindre à cet appel, afin qu'il soit « épargné » (2.17). Ainsi, l'idée de la transposition du rôle d'intercesseur du prophète vers l'ensemble du peuple est déjà initiée aux chapitres 1 et 2<sup>203</sup>.
- En Joël 3.5, le début et la fin du verset forment une belle inclusion autour de la thématique de « l'appel (verbe קרא) » du Seigneur : les « sauvés » qui « font appel au nom du Seigneur » sont aussi « les survivants que le Seigneur appelle ». L'appel des sauvés fait écho à l'appel du Seigneur<sup>204</sup>. Ne serait-ce pas parce qu'ils ont l'Esprit du Seigneur que les survivants peuvent « percevoir » cet appel ?
- L'annonce de la venue de l'Esprit fait directement suite à l'affirmation : « Vous connaîtrez que moi je suis au milieu d'Israël et que moi je suis le Seigneur votre Dieu »

---

<sup>201</sup> Cf. Hans Walter Wolff : « Nur ist Inhalt des Wissens jetzt nicht wir Jer 31.33 und Ez 11.19f. 36.26f. die Tora als der Wille Gottes an den Menschen, sondern die prophetische Gewißheit des kommenden Handelns Gottes für sein Volk, ja das neue prophetische Gottesverhältnis betätigt sich im bevollmächtigten Anrufen (5a) des anrufenden (5b) Gottes » (Hans Walter WOLFF, *Dodekapropheton 2 : Joel und Amos* (BKAT, n° 14/2), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1969, p. 79 ; cf. aussi Ronald L. TROXEL, « Confirming Coherence in Joel 3 with Cognitive Grammar », art. cit.).

<sup>202</sup> Signalé par Leslie C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah, op. cit.*, p. 97. Au sein de ce dernier passage, tout le peuple est invité à s'unir en un temps de jeûne, de pénitence et d'intercession dans l'espoir qu'il puisse être épargné face à la venue du Jour du Seigneur (Jl 2.12-17).

<sup>203</sup> Le fait que Joël 3 évoquerait une extension du rôle d'intercesseur du prophète à l'ensemble du peuple est souligné par Christopher Seitz : « Now we have a prophetic intercession that unites all the people and brings the generations under the steadfast love of YHWH » (Christopher R. SEITZ, *Joel* (The International Theological Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments), New York / London : Bloomsbury / T&T Clark, 2016, p. 198).

<sup>204</sup> Cet élément est relevé par la plupart des commentateurs. Cf., par exemple, Sylvain Romerowski : « La notion d'appel suppose encore celle d'élection, car ne sont sauvés que ceux à qui le Seigneur adresse son appel, que ceux dont il opère la rédemption. Les élus ne sont cependant pas sauvés sans leur adhésion personnelle et volontaire au Seigneur. » (Sylvain ROMEROWSKI, *Les Livres de Joël et d'Abdias, op. cit.*, p. 147).

(Jl 2.27). Lu dans la continuité de ce qui précède, Joël 3.1-2 peut laisser entendre un lien entre la venue du souffle prophétique et la « connaissance » du Seigneur<sup>205</sup>.

Ces différents éléments du contexte immédiat confirment que ce n'est pas tant le rôle de « porte-parole » ou de messenger qui caractérise ceux qui recevront l'Esprit de prophétie. L'accent de la promesse est davantage placé sur le privilège réservé à ceux qui recevront l'Esprit : comme les prophètes, ils auront accès à une révélation spéciale de la part du Seigneur. Tous les membres du peuple seront au bénéfice *de la même inspiration que les prophètes*.

Cette révélation spéciale a pour conséquence une relation spéciale avec le Seigneur : ils peuvent faire appel à celui qui les appelle, en vue d'être épargnés lors du Jour du Seigneur.

### c) Les rapports de Joël 3.1-2 avec d'autres textes de la Bible hébraïque

#### i. Joël 3.1-2 et Nombres 11.29

Les parallèles entre l'annonce de Joël 3 et le souhait de Nombres 11.29 ont souvent été remarqués<sup>206</sup>. Les deux textes évoquent un prophétisme généralisé lié à la venue de la  $\text{הוֹרֵא}$

---

<sup>205</sup> La plupart des commentateurs ont tendance à opposer l'Esprit de prophétie promis en Joël 3 et l'œuvre de l'Esprit permettant une « connaissance » particulière de Dieu (cf. És 44.3 ; Ez 36.27 ; 39.29). Ainsi Carl-Albert Keller : « La  $\text{הוֹרֵא}$  n'opère pas en l'homme une connaissance approfondie ou 'intériorisée' de Dieu, elle lui permet de prononcer avec autorité des paroles inspirées, de transmettre au monde les décisions du Conseil céleste. » (Carl-Albert KELLER, « Joël », contribution citée, p. 141-142 ; cf. aussi Daniel LYS, *Rûach : Le souffle dans l'Ancien Testament*, op. cit., p. 248 ; Hans Walter WOLFF, *Dodekapropheton 2 : Joel und Amos*, op. cit., p. 79 ; Wilhelm RUDOLPH, *Joel, Amos, Obadja, Jonas*, op. cit., p. 72 ; Sylvain ROMEROWSKI, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, op. cit., p. 140-142 ; James L. CRENSHAW, *Joel*, op. cit., p. 164-165). Toutefois, il nous semble que la distinction entre les deux effets de la  $\text{הוֹרֵא}$  n'est pas si nette. Comme nous l'avons souligné, le texte de Joël 3 ne met pas l'accent sur le rôle de messenger du prophète (*contra* Carl-Albert KELLER, « Joël », contribution citée, p. 141-142 ; Sylvain ROMEROWSKI, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, op. cit., p. 139-140), mais sur son privilège lié à l'inspiration : l'Esprit de Dieu est répandu sur lui, il voit des visions, et rêve des songes. Contrairement à ce qu'affirme Daniel Lys sur Joël 3, il est hors du propos de Joël de lier la venue de l'Esprit de prophétie à « la médiation d'Israël envers les nations » (Daniel LYS, *Rûach : Le souffle dans l'Ancien Testament*, op. cit., p. 248). Or, si tout le peuple se met à prophétiser et que ce n'est pas aux nations qu'il s'adresse, à qui prophétise-t-il donc ? À notre avis, l'accent est avant tout sur la révélation accordée à celui qui est au bénéfice de l'Esprit de prophétie. Le contexte proche évoque la relation spéciale accordée par Dieu à son peuple qui peut reconnaître que le Seigneur est son Dieu (Jl 2.27), faire appel à lui et être appelé par lui (Jl 3.5). L'idée de révélation prophétique doit être lue dans ce contexte. La venue de l'Esprit de prophétie produit des effets assez proches de ceux évoqués dans les textes qui relient le don de l'Esprit à la connaissance intime du Seigneur (cf. Leslie C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, op. cit., p. 99).

<sup>206</sup> Cf., notamment, Wilhelm RUDOLPH, *Joel, Amos, Obadja, Jonas*, op. cit., p. 72 ; Leslie C. ALLEN, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, op. cit., p. 99 ; Sylvain ROMEROWSKI, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, op. cit., p. 141. Si les textes de Joël 3 et des Nombres ont plusieurs points de contact, il nous semble difficile

du Seigneur. Le souhait de Moïse (Nb 11.29) se retrouve en Joël 3 sous la forme d'une annonce de ce que le Seigneur *va faire*. Comme nous l'avons déjà signalé, il y a toutefois une nuance : Nombres 11.29 souhaite faire de tout le peuple des « prophètes (נְבִיאִים) », alors que Joël 3 annonce que le peuple sera composé de personnes qui « prophétisent (verbe נבא) ».

On remarquera également que l'association « prophète (נְבִיא) », « vision (מְרָאָה)<sup>207</sup> » et « rêve (חֲלוֹם) » se retrouve aussi en Nombres 12.6 pour désigner le mode « habituel » de révélation prophétique, par opposition au mode de révélation directe réservé à Moïse.

## ii. Joël 3 parmi les textes prophétiques évoquant un « déversement » généralisé de l'Esprit

Plusieurs textes d'Ésaïe et d'Ézéchiel évoquent la promesse d'une effusion généralisée de l'Esprit du Seigneur (És 32.15 ; 44.3 ; Ez 36.27 ; 37.1-14 ; 39.29)<sup>208</sup>. Ces textes sont souvent distingués de celui Joël 3 par le fait que Joël se réfère au souffle prophétique, alors que ces passages évoquent davantage la dimension vivifiante, régénératrice ou sanctifiante du souffle divin<sup>209</sup>. Néanmoins, ils permettent de montrer que la promesse de la venue de l'Esprit de prophétie en Joël 3 s'inscrit dans un ensemble de textes évoquant une même thématique de manière relativement cohérente, celle d'un déversement futur de l'Esprit du Seigneur sur l'ensemble de son peuple<sup>210</sup>. De même, comme nous le verrons plus loin, la

---

de démontrer la dépendance directe de Joël 3 par rapport au texte des Nombres (ou inversement). Nous pensons que Christopher Seitz vire à la spéculation lorsqu'il suggère que Joël reprend peut-être Nombres 11 parce que ce récit est suivi du récit du jugement de toute une génération du peuple (Nb 13-14) : en Joël 3, Dieu promet de déverser son Esprit sur toutes les générations du peuple, ce qui assure leur salut (Christopher R. SEITZ, *Joel*, *op. cit.*, p. 197-198).

<sup>207</sup> Il s'agit ici du terme employé en Nombres 12.6. Joël 3.1 associe le verbe ראה et le nom חֲזוֹן.

<sup>208</sup> Nous aurions pu également ajouter Zacharie 12.10 à la liste. Même si certains commentateurs estiment qu'il faut y voir le don de l'Esprit du Seigneur, l'expression « esprit de grâce et de supplication » nous semble désigner davantage un renouvellement de l'être intérieur du croyant, un « état d'esprit » que le Seigneur provoque chez le croyant.

<sup>209</sup> Voir nos remarques ci-dessus, note 205.

<sup>210</sup> Wilhelm Rudolph souligne une différence temporelle entre le don de l'Esprit en Joël 3 et celui évoqué en Ézéchiel 39.29 ou Ésaïe 32.15 et 44.3. Dans ces derniers passages, le don de l'Esprit est « un élément de la fin des temps (*ein Stück der Endzeit*) » alors qu'en Joël 3, la venue de l'Esprit marque plutôt l'entrée dans un temps particulier. Selon l'exégète allemand, les effets de la venue de l'Esprit en Joël 3 – la prophétie – seraient d'ailleurs inutiles dans les temps de la fin évoqués par Ézéchiel ou Ésaïe, puisque chacun connaît le Seigneur personnellement (Wilhelm RUDOLPH, *Joel, Amos, Obadja, Jonas*, *op. cit.*, p. 72). Certes, Joël 3.1-5 semble situer le déversement de l'Esprit dans un temps avant-dernier, « avant que ne vienne le jour du Seigneur » (v. 4). Toutefois, on est bien dans une perspective eschatologique au sein de laquelle les différents éléments semblent s'enchaîner de manière irrémédiable : la venue de l'Esprit est associée à la venue de « prodiges » indissociables du Jour du Seigneur qui vient. De plus, comme nous l'avons montré, l'accent du texte de Joël

littérature rabbinique et (peut-être) les Targums témoignent du fait que, dans la littérature postérieure, les attentes exprimées par ces textes vétérotestamentaires ont pu être associées à l'attente d'un même déversement eschatologique de l'Esprit.

- En Ésaïe 32.15, l'annonce de ce que « d'en-haut, l'Esprit sera répandu sur nous (יְעָרָה עָלֵינוּ רוּחַ מִמָּרוֹם) » est présentée comme l'élément déclencheur d'une période d'équité, de paix et de prospérité (És 32.15-20). Cette annonce interrompt brusquement la plainte sur un pays détruit et délaissé (És 32.9-14) : la venue de l'Esprit coupe court à la plainte qui se transforme alors en une béatitude (cf. v. 20 : « Heureux serez-vous ! »).
- En Ésaïe 44.3, le Seigneur fait cette promesse à Jacob-Israël : « Je répandrai mon Esprit sur ta descendance (אֶצְקֶה רוּחִי עַל-יִרְעָךָ) ». La רוּחַ est ici comparée à « des eaux répandues sur l'assoiffé » et présentée comme apportant la « bénédiction » (És 44.3-4). Le verset 5 semble indiquer la conséquence de la venue de l'Esprit : « l'un dira 'je suis au Seigneur', et l'autre s'appellera (verbe קרא) par le nom de Jacob » (És 44.5).
- En Ézéchiel 36.27, la promesse du Seigneur : « Je mettrai mon Esprit en vous (וְאֶת-רוּחִי אֶתֵּן בְּקִרְבְּכֶם) » est située dans le cadre d'un long oracle de restauration (Ez 36.16-38). Le don de l'Esprit du Seigneur fait suite à la « purification » du peuple revenant de l'exil (Ez 36.24-25) et s'inscrit dans le cadre d'un renouvellement de l'être intérieur (Ez 36.26 : « je vous donnerai un cœur nouveau et un esprit nouveau »). La venue de l'Esprit du Seigneur dans l'être intérieur du croyant lui permet de vivre une vie conforme aux « lois » et aux « décrets » du Seigneur (Ez 36.27). Cette restauration de la personne est ensuite associée à une restauration de son cadre de vie : les villes seront reconstruites, la paix et la prospérité règneront (Ez 36.28-38).
- Enfin, toujours dans la même optique du retour d'exil et de la restauration d'Israël (Ez 39.23-29), la promesse du don de l'Esprit est présentée comme garantissant le fait que le Seigneur ne se détournera plus de son peuple : « Je ne leur cacherai plus ma face puisque j'aurai répandu mon Esprit sur la maison d'Israël » (וְלֹא-אֶסְתִּיר עוֹד פְּנֵי מַהֵם אֲשֶׁר שִׁפְכֹתִי אֶת-רוּחִי עַל-בַּיִת יִשְׂרָאֵל) » (Ez 39.29).

Ces différents textes indiquent donc chacun un déversement futur de l'Esprit du Seigneur sur son peuple : chaque texte aborde ce même sujet en mettant l'accent sur un

---

porte davantage sur la révélation spéciale accordée aux bénéficiaires du déversement de l'Esprit que sur leur rôle de messenger. Or, la notion de révélation spéciale est assez proche, ou du moins annonciatrice, de la connaissance intime du Seigneur caractéristique de la période dernière dans les textes d'Ésaïe ou d'Ézéchiel évoqués ci-dessus (cf. aussi Jr 31.33-34).

effet particulier de l'Esprit. Joël 3.1-2 emploie la terminologie prophétique et met davantage l'accent sur la révélation spéciale – de type prophétique – accordée aux bénéficiaires du souffle. Cette terminologie et cet accent ne se retrouvent pas chez Ésaïe ou Ézéchiël.

#### d) Joël 3.1-2 dans la littérature juive ancienne

##### i. Traductions anciennes

Dans l'ensemble, la Septante et le Targum proposent des traductions relativement littérales de Joël 3.1-2<sup>211</sup>.

Le Targum Jonathan sur les Prophètes précise néanmoins qu'il s'agit de « l'Esprit *de sainteté* (רוּחַ קוּדְשִׁי) » (Jl 3.1-2). On pourra être étonné que le Targum ne se réfère pas plutôt à « l'Esprit de prophétie (רוּחַ נְבוּאָה) » comme il le fait ailleurs lorsque l'Esprit de Dieu est associé à la prophétie<sup>212</sup>. De plus, nous n'avons trouvé que 6 autres emplois de l'expression « רוּחַ קוּדְשִׁי » dans le Targum Jonathan sur les Prophètes. Or trois de ces emplois se trouvent dans trois des passages évoqués ci-dessus concernant le déversement eschatologique de l'Esprit (És 44.3 ; Ez 36.27 ; 39.29). Deux autres textes présentent « l'Esprit de sainteté » comme ce qui inspire les « prophètes » ou la « prophétie » (És 40.13 ; 59.21)<sup>213</sup>. Il est possible que ces différents éléments témoignent d'un rapprochement fait par le targumiste entre le déversement de l'Esprit de prophétie en Joël 3 et le déversement de « l'Esprit de sainteté » en Ésaïe 44.3, Ézéchiël 36.27 et 39.29.

En ce qui concerne la Septante, on notera la traduction de la fin du verset 5 qui mentionne les « messagers de bonne nouvelle (εὐαγγελιζόμενοι)<sup>214</sup> » là où le texte hébreu a « parmi les survivants (בְּשָׂרֵי־דַיִם) ». Ainsi, les « sauvés » sont présentés comme étant

---

<sup>211</sup> Pour la Septante, on relèvera simplement l'emploi du partitif « je répandrai *de mon Esprit* (ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου) » (Jl 3.1-2). Étant donné que l'expression « ἀπὸ τοῦ πνεύματός » ne se trouve dans la Septante qu'en Joël 3.1-2 et Nombres 11.17, 25 (et dans un sens différent en Ps 138.7), il est possible que le traducteur ait fait le lien entre les deux textes (cf. Hans Walter WOLFF, *Dodekapropheton 2 : Joel und Amos, op. cit.*, p. 66). Il existe diverses variantes pour ce passage dans les manuscrits de la Septante. Étant donné l'influence possible de la citation en Actes 2.17-21 sur les manuscrits postérieurs de la Septante de Joël 3, ces variantes seront discutées lorsque nous étudierons la manière dont Actes 2 cite Joël 3.

<sup>212</sup> Cf. p. ex. 1 S 10.6, 10 ; 19.20, 23 ; 1 R 22.24 ; 2 R 2.9 ; És 61.1 ; Ez 11.5, 24 ; 37.1 ; Mi 3.8.

<sup>213</sup> Le dernier emploi que nous avons relevé se trouve dans le Targum d'Ésaïe 42.1 : le serviteur du Seigneur est présenté comme ayant « l'Esprit de sainteté ».

<sup>214</sup> On pourrait imaginer traduire εὐαγγελιζόμενοι par un passif : « ceux à qui a été annoncée une bonne nouvelle », ce qui, dans le contexte de Joël 3, pourrait se comprendre. Toutefois, εὐαγγελίζομαι n'est pas attesté dans un sens passif dans la Septante, mais toujours dans un sens moyen pour désigner « les messagers de bonne nouvelle » (2 S 1.20 ; 4.10 ; 18.20, 26, 31 ; 1 R 1.42 ; 1 Ch 10.9 ; Ps 39.10 ; 67.12 ; 95.2 ; *PsSal* 11.1 ; Na 2.1 ; És 40.9 ; 52.7 ; 60.6 ; 61.1 ; Jr 20.15).

aussi des « messagers que le Seigneur a appelés ». Il est possible que le traducteur ait fait le lien entre cette mission de messenger et la promesse du don de l'Esprit de prophétie aux versets 1 et 2. Peut-être pensait-il à Ésaïe 61.1 : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, par lequel il m'a oint *pour annoncer une bonne nouvelle...* (Πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με, εὐαγγελίσασθαι...) » ?

## ii. Midrashim

Au sein de la littérature juive intertestamentaire, nous n'avons trouvé aucune citation – ni même d'allusion certaine – à la promesse de la venue de l'Esprit de prophétie en Joël 3.1-2. Il faut se tourner vers les midrashim pour trouver quelques traces du passage. Parmi eux, quelques-uns citent Joël 3 au sein de chaînes de citations scripturaires n'ayant pas de rapport avec notre sujet<sup>215</sup>.

D'autres midrashim citent Joël 3 comme une promesse devant s'accomplir dans « l'éon à venir (עולם הבא) ». Nous avons déjà mentionné deux références en rapport avec Nombres 11. Ces deux midrashim – qui, rappelons-le, ne sont probablement pas antérieurs à l'époque des amoraïm – citent Joël 3.1 en commentaire d'un passage de Nombres 11. Ainsi, en *Midrash Psaumes* 14.6 (sur Ps 14.7a), le souhait exprimé par Moïse en Nombres 11.29 est présenté comme ne devant pas s'accomplir « dans cet éon (בעולם הזה) » mais dans « l'éon à venir (לעולם הבא) », et ce, sur la base de Joël 3.1. De même, Rabbi Tanhuma affirme, dans un commentaire sur Nombres 11.17, en rapport avec la venue de l'Esprit sur les 70 anciens :

« Le Saint, béni soit-il, a dit :

'Dans cet éon, seulement peu d'individus ont prophétisé, mais, dans l'éon à venir, tous les Israélites vont devenir prophètes'

(בעולם הזה יחידים נתנבאו אבל לעולם הבא כל ישראל נעשין נביאים).

Comme il est dit : 'Et ce sera après cela que je répandrai mon Esprit sur toute chair : vos fils et vos filles prophétiseront, vos anciens, etc. [*sic*]' » (*Midrash Tanhuma* 4.3.16 [4.96b dans l'édition de Buber] = *Nombres Rabba* 15.25)

---

<sup>215</sup> *Lamentations Rabba* 2.8 (sur Lamentations 2.4) et *Lamentations Rabba* 4.14 (sur Lamentations 4.11) citent Joël 3.1-2 sans le commenter dans le cadre d'une même liste de passages mentionnant l'action de « répandre (verbe שפך) » avec Dieu pour agent (cf. Lam 2.4 : « il répand sa colère comme un feu [שפך כּאֵשׁ הַמָּתוּר] » ; Lam 4.11 : « il répand sa colère ardente [שפך חרון אפּוֹ] »). *Midrash Psaumes* 138.2 cite également Joël 3.1 dans une liste (non commentée) de plusieurs passages de Joël (Jl 3.1 ; 4.18 puis 2.21). Ces passages sont cités comme exemples des « grandes paroles [du Seigneur] dites en faveur d'Israël par l'entremise des prophètes » (cf. Ps 138.2b).

Sur la base – notamment – de ce dernier passage, Charles Perrot suggère que Joël 3.1 ait pu parfois être lu comme haphtarah de Nombres 11.16 dans le cadre de la lecture synagogale du cycle triennal palestinien<sup>216</sup>.

À ces deux références, nous ajouterons *Deutéronome Rabba* 6.14 qui cite Joël 3.1 en lien avec l'idée du retrait de la *Shekhina* du Seigneur dans « l'éon présent » et de son retour dans le « temps à venir » :

Le Saint – béni soit-il – a dit : Dans cet éon (בְּעוֹלָם הַזֶּה), parce qu'il y a parmi vous beaucoup de langues méchantes, j'ai retiré ma présence (שְׁכִינָתִי) d'entre vous, comme il est dit : « Éleve-toi au-dessus des cieus, ô Dieu ! » [Ps 57.12]. Mais dans le temps à venir (לְעֵתִיד לְבוֹא), quand je déracinerai le mal d'entre vous – comme il est dit : « je retirerai le cœur de pierre de votre chair » [Ez 36.26] –, je restaurerai ma présence (שְׁכִינָתִי) parmi vous, car il est dit : « Et ce sera après cela que je répandrai mon Esprit sur toute chair » [Joël 3.1]. Et parce que je ferai reposer ma présence (שְׁכִינָתִי) sur vous, vous bénéficierez tous de la Loi (לְתוֹרָה) et vous habiterez en paix dans le monde (וְיֹשְׁבֵין בְּשָׁלוֹם בְּעוֹלָם), comme il est dit : « Tous tes fils seront disciples du Seigneur et grande sera la paix de tes fils » [És 54.13].<sup>217</sup>

Ce midrash relie la promesse de l'Esprit de prophétie en Joël 3.1 à la promesse du changement de cœur en Ézéchiel 36.26, probablement sur la base de la mention du terme « chair (בְּשָׂר) » dans les deux passages<sup>218</sup>. De plus, la promesse de l'Esprit est associée à la connaissance de la Loi et à l'instauration d'une ère de paix. Le midrash associe ainsi les différents effets de la venue future de l'Esprit, évoqués par les textes de Joël, d'Ézéchiel ou d'Ésaïe.

Les midrashim témoignent donc d'une tradition qui reliait la promesse de Joël 3.1-2 au déversement eschatologique de l'Esprit divin dans l'éon à venir. *Deutéronome Rabba* montre que ce déversement pouvait être compris dans le cadre de la tradition concernant le départ la *Shekhina*, en lien avec la perversité du peuple : dans ce cadre, la promesse est lue comme se référant au retour eschatologique – ou, en tout cas, futur – de l'Esprit divin<sup>219</sup>.

L'idée de la cessation de la prophétie se laisse entrevoir par diverses sources juives, pour certaines bien antérieures à l'époque du NT (p. ex. Mi 3.6-7 ; Ps 74.9 ; Za 13.2-3 ; 1 M 9.27 ; Dn gr 3.38 ; 2 Bar. 85.1-3). D'autres textes mentionnent l'attente d'un prophète

---

<sup>216</sup> Charles PERROT, *La lecture de la Bible dans la synagogue : Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes* (Massorah), Hildesheim : Verl. Dr. H. A. Gerstenberg, 1973, p. 75.

<sup>217</sup> La traduction a été faite à partir du texte original tiré du site *Sefaria.org*, en nous inspirant de la traduction de J. Rabbinowitz (J. RABBINOWITZ, « Deuteronomy », in *Midrash Rabbah, Vol. 7: Deuteronomy, Lamentations*, London : Soncino Press, 1961, p. 131).

<sup>218</sup> Ce même rapprochement entre Ézéchiel 36.26 et Joël 3.1 se retrouve également en *Midrash Psaumes* 14.6.

<sup>219</sup> Robert Menzies cite également *Midrash Ha-Gadol Genèse* 140, qui relie Joël 3 au retour de l'Esprit de prophétie, suite à la cessation du prophétisme liée au péché du peuple (voir Robert P. MENZIES, *Empowered for Witness, op. cit.*, p. 95-98).

particulier devant venir, et supposent donc un retour de la prophétie (p. ex., 1 M 4.46 ; 14.41 ; 1QS 9.9-11)<sup>220</sup>. Toutefois, au sein de la littérature juive ancienne (non chrétienne), Joël 3.1-2 n'est cité qu'au sein des midrashim. Même si ces midrashim peuvent refléter des traditions plus anciennes, le silence des autres sources suggère que la promesse de Joël 3 n'occupait pas une place importante dans la réflexion juive de l'époque des auteurs du NT<sup>221</sup>.

### e) Bilan et perspectives

La promesse de la venue de l'Esprit de prophétie sur toute chair en Joël 3 révèle, comme Nombres 11.29, l'attente d'un déversement généralisé de l'Esprit du Seigneur se manifestant par une forme de prophétisme. En Joël 3, l'accent de la promesse est mis sur la révélation spéciale accordée aux bénéficiaires du Souffle.

Comme pour le souhait de Nombres 11.29, on ne trouve pas d'écho de la promesse de Joël 3.1-2 dans la littérature juive antérieure au NT. Si l'idée du don futur de l'Esprit de vie ou de sainteté se retrouve dans plusieurs textes (p. ex. 2 M 7.23 ; 14.46 ; *Jub.* 1.23 ; 4 *Esd* 6.26 ; *T. Lévi* 18.11 ; *T. Jud.* 24.2-3 ; 1QS 4.18-23)<sup>222</sup>, la promesse d'un large déversement de l'Esprit de prophétie semble absente<sup>223</sup>. S'il faut se fier à notre connaissance actuelle de la littérature antique, il n'est donc pas possible de situer la citation de Joël 3 en Actes 2.17-21 dans le cadre d'une tradition interprétative juive antérieure.

## 3. Esaïe 51.16 et 59.21 : Un peuple en qui Dieu « a mis ses paroles dans la bouche » ?

Deux passages d'Esaïe sont parfois compris comme se référant à la notion d'Israël comme peuple prophétique. En Esaïe 51.16, le Seigneur affirme : « j'ai mis mes paroles dans ta bouche (וְאִשִּׁים דְּבַרִּי בְּפִיךָ) ». Quelques chapitres plus loin, il promet :

<sup>220</sup> La question de la cessation de la prophétie sera traitée plus largement au chapitre suivant (cf. ci-dessous, chapitre 2, § 2.a, p. 108ss).

<sup>221</sup> C'est aussi la conclusion d'Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1233.

<sup>222</sup> Sur ce point, voir Erik SJÖBERG, « *RouaH* dans le judaïsme palestinien », in *Esprit* (Dictionnaire biblique Gerhard Kittel), traduit par Etienne de PEYER, Genève : Labor et Fides, 1971 (éd. originale allemande : 1959), p. 105.

<sup>223</sup> Plusieurs passages des Hymnes qumraniens évoquent l'idée que leur auteur – et leurs proclamateurs ? – est – sont ? – déjà au bénéfice d'une révélation ou d'une connaissance spéciale liée au don de l'Esprit (p. ex. 1QH<sup>a</sup> 5.35-36 [numérotation des *DJD* ; éd. de Sukenik = 13.18-19] ; 6.23-24 [= 14.12-13] ; 15.9ss [= 7.6ss] ; 17.31-32 [= 9.31-32] ; 20.14ss [= 12.11ss]). Toutefois, les termes de la famille de נבא ne sont pas utilisés dans ce cadre, et aucun lien explicite n'est fait avec la promesse de Joël 3.

« les paroles que j'ai mises dans ta bouche ne s'écarteront pas de ta bouche (וּדְבָרֵי אֲשֶׁר שִׁמַּתִּי בְּפִיךָ לֹא יִמּוּשׁוּ מִפִּיךָ) » (És 59.21). À la différence des textes précédemment évoqués, il ne s'agit pas ici de souhaits ou de promesses concernant une réalité future différente de la réalité présente. Il s'agit plutôt de promesses de continuité ou de maintien du privilège accordé à celui dont le Seigneur *a mis* ses paroles dans la bouche.

Dans l'AT, l'expression « mettre les paroles dans la bouche » est essentiellement utilisée pour désigner la parole prophétique. On la retrouve avec le même verbe (שִׁים) en Exode 4.15, pour désigner le rôle « prophétique » d'Aaron par rapport à Moïse (cf. Ex 7.1), et en Nombres 22.38, 23.5 et 23.12, pour évoquer les paroles inspirées de Balaam. L'expression est utilisée avec le verbe נתן en Deutéronome 18.18, à propos du « prophète comme Moïse », et en Jérémie 1.9, à propos du prophète Jérémie. C'est dans ce sens que le Targum comprend la formule puisqu'il traduit « mes paroles (דְּבָרַי) » par « les paroles *de ma prophétie* (פְּתוּגְמֵי נְבוּאָתַי) » en Ésaïe 51.16 et 59.21.

La plupart des commentateurs reconnaissent qu'il s'agit ici d'une forme de « prophétie »<sup>224</sup>. Toutefois, la question se pose du destinataire de la parole du Seigneur : qui est celui dont le Seigneur dit qu'il a mis sa parole dans la bouche ? Peut-on voir ici l'idée d'un « peuple prophétique » comme certains le proposent<sup>225</sup> ? Et, si oui, en quoi consisterait le rôle « prophétique » du peuple ?

---

<sup>224</sup> Si Ibn Ezra lit Esaïe 59.21 en rapport avec la « prophétie » (il fait le parallèle avec Joël 3.1), les amoraïm cités par le Talmud comprennent les « paroles dans la bouche » comme se référant à la « Torah » (sur Ésaïe 51.16, voir b. *Sanhédrin* 99b [10.1-2] et j. *Ta'anit* 21a [4.2] ; sur Ésaïe 59.21, voir b. *Baba Metsi'a* 85a [7.1]). Parmi les commentateurs modernes, Jan Koole est un des rares qui ne relie pas la formule à la parole prophétique : en Ésaïe 51.16, il préfère y voir la confession de foi du peuple de Yahvé au sein des nations (Jan Leunis KOOLE, *Isaiah : Part 3, Volume 2 : Isaiah 49-55* (HCOT), traduit par Anthony P. RUNIA, Leuven : Peeters, 1998, p. 190) ; en Ésaïe 59.21, si l'élément prophétique n'est pas totalement mis de côté, l'auteur pense que « les paroles dans la bouche » correspondent au message de salut du Serviteur messianique (Jan Leunis KOOLE, *Isaiah : Part 3, Volume 3 : Isaiah Chapters 56-66* (HCOT), traduit par Anthony P. RUNIA, Leuven : Peeters, 2001, p. 211-214). Pour l'interprétation courante, voir Pierre-Émile BONNARD (dir.), *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs : Isaïe 40-66* (Études bibliques), Paris : Gabalda, 1972, p. 395 ; John N. OSWALT, *The Book of Isaiah : Chapters 40-66* (NICOT), Grand Rapids : Eerdmans, 1998, p. 531 ; Klaus BALTZER, *Deutero-Jesaja : Kommentar zum Alten Testament* (KAT, n° 10.2), Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus, 1999, p. 458 ; Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55 : A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, n° 19A), New York : Doubleday, 2002, p. 334 ; Joseph BLENKINSOPP (dir.), *Isaiah 56-66 : A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, n° 19B), New York : Doubleday, 2003, p. 199-203 ; John GOLDINGAY et David Frank PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55, Volume II : Commentary on Isaiah 44.24-55.13* (ICC), London / New York : Bloomsbury / T&T Clark, 2014, p. 246 ; Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66 : Translation and Commentary* (ECC), Grand Rapids : Eerdmans, 2012, p. 375, 513 ; Ulrich BERGES, *Jesaja 49-54* (HThKAT), Freiburg : Herder, 2015, p. 167-169.

<sup>225</sup> Ibn Ezra sur Esaïe 59.21 ; Pierre-Émile BONNARD (dir.), *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs, op. cit.*, p. 395 ; John N. OSWALT, *The book of Isaiah, op. cit.*, p. 531 ; Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 375, 513.

## a) Ésaïe 51.15-16

L'affirmation d'Ésaïe 51.16a qui nous intéresse doit être replacée dans le contexte d'une unité textuelle formée par les versets 15 et 16.

### i. Traduction et compréhension du texte

BHS	LXX Göttingen	Traduction BHS	Traduction LXX
<p>15 וְאֲנִכִּי יְהוָה  אֱלֹהֶיךָ  רַגְעַת הַיָּם  וַיִּהְיוּ גִלְיוֹ  יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ:</p>	<p>15 ὅτι ἐγὼ  ὁ θεός σου  ὁ παράσσω τὴν θάλασσαν  καὶ ἠχῶν τὰ κύματα αὐτῆς,  κύριος σαβαωθ ὄνομά μοι.</p>	<p>15 Moi je suis YHWH  ton Dieu  qui agite la mer  et ses vagues rugissent.  Son nom est YHWH  Tsebahot.</p>	<p>15 Car moi je suis  ton Dieu  qui agite la mer  et fait rugir ses vagues.  Mon nom est Seigneur  Sabaoth.</p>
<p>16 וְאֲשִׁים דְּבָרִי  בְּפִיךָ  וּבְצִל יָדִי  כַּסִּיתִיךָ  לְנִטֵּעַ שָׁמַיִם  וְלִיסֹד אֲרֶץ  וְלֵאמֹר לְצִיּוֹן  עַמִּי־אַתָּה:</p>	<p>16 θήσω τοὺς λόγους μου εἰς  τὸ στόμα σου  καὶ ὑπὸ τὴν σκιὰν τῆς χειρὸς  μου σκεπάσω σε,  ἐν ᾗ ἔστησα τὸν οὐρανὸν καὶ  ἐθεμελίωσα τὴν γῆν, καὶ  ἐρεῖς<sup>226</sup> Σιων  Λαός μου εἶ σύ.</p>	<p>16 J'ai mis<sup>227</sup> mes  paroles dans ta bouche,  et je t'ai couvert par  l'ombre de ma main  en plantant les cieux,  en fondant la terre  et en disant à Sion :  mon peuple, c'est toi !</p>	<p>16 Je mettrai mes paroles  dans ta bouche,  et je te couvrirai par  l'ombre de ma main,  par laquelle j'ai établi le  ciel, et j'ai fondé la terre.  Tu diras à Sion :  mon peuple, c'est toi !</p>

La traduction du verset 16 n'est pas sans présenter de difficultés. Deux questions principales se posent : (1) Qui est celui « dans » la « bouche » duquel Dieu « a mis » ses « paroles », et qu'il a « couvert par l'ombre de [sa] main » ? (2) Qui est l'agent des verbes à l'infinitif : est-ce le Seigneur qui « plante », « fonde » et « dit » ; ou est-ce celui qui a les

<sup>226</sup> La LXX de Göttingen retient ici la *lectio difficilior* largement minoritaire parmi les témoins (en faveur de cette lecture, l'apparat critique indique uniquement les manuscrits 91 et 490). L'édition de Rahlfs retient la leçon « ἐρεῖ (il dira) » bien mieux attestée. La première personne du singulier « ἐρῶ (je dirai) » est également bien attestée.

<sup>227</sup> À la différence de 4QIsa<sup>b</sup> et de 4QIsa<sup>c</sup>, 1QIsa<sup>a</sup> n'a pas de Waw conversif devant le verbe à l'inaccompli (אשים) et devrait donc être traduit par un futur : « je mettrai » (cf. LXX). Toutefois, le verbe suivant est à l'accompli (כסיתיכה : « je t'ai couvert »), conformément au reste la tradition manuscrite hébraïque.

« paroles » du Seigneur « dans [sa] bouche » ? Autrement dit, ces verbes ont-ils quelque chose à nous dire de la « mission prophétique » de ce dernier ?

Deux éléments peuvent nous aider à répondre à ces questions : (A) la syntaxe de ces versets ; (B) l'emploi d'expressions ou de phrases similaires en Ésaïe ou en Jérémie.

(A) Intéressons-nous d'abord au passage pour lui-même. Plutôt que d'y voir un texte corrompu ou un emboîtement maladroit de plusieurs textes<sup>228</sup>, il nous semble, au contraire, que ces deux versets forment une unité poétique cohérente d'un point de vue structurel :

וְאָנֹכִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ	<b>A</b> Moi je suis YHWH ton Dieu
רָגַע הַיָּם	<b>B1</b> qui agite la mer
וַיִּהְיוּ גִלְיוֹ	<b>B2</b> et les vagues rugissent
(יְהוָה צְבָאוֹת שְׁמוֹ)	(Son nom est YHWH Tsebahot).
וְאָשִׁים	<b>Ca</b> J'ai mis
דְּבָרִי בְּפִיךָ	<b>Cb</b> mes paroles dans ta bouche,
וּבַצֵּל יָדִי	<b>Cb'</b> par l'ombre de ma main
בְּסִתְּךָ	<b>Ca'</b> je t'ai couvert
לְנֹטַע שָׁמַיִם	<b>B1'</b> en plantant les cieux
וְלִיסַד אֲרֶץ	<b>B2'</b> et en fondant la terre
וְלֵאמֹר לְצִיּוֹן	et en disant à Sion :
עַמִּי-אַתָּה	<b>A'</b> mon peuple, c'est toi !

Les pronoms « אָנֹכִי » et « אַתָּה », qui ouvrent et ferment le passage, soulignent la belle inclusion formée par la formule d'alliance : « Je suis ton Dieu... mon peuple c'est toi »<sup>229</sup>. Plus qu'une simple inclusion, les deux versets forment, nous semble-t-il, une structure concentrique. Si tel est bien le cas, les éléments « B » évoquent la puissance du Seigneur, qui maîtrise « la mer », « les cieux » et « la terre ». Or, c'est ce même Seigneur qui place sa parole dans la bouche de son peuple, qui le couvre de sa main, et qui lui dit : « mon peuple, c'est toi ».

Lus dans le cadre de cette analyse structurelle, les infinitifs construits du verset 16 doivent être compris comme signalant des actions dont le Seigneur est l'auteur. De même, si c'est le Seigneur qui dit « mon peuple, c'est *toi* », la deuxième personne du singulier doit

<sup>228</sup> *Contra* Claus WESTERMANN, *Isaiah 40-66: A commentary* (OTL), Philadelphia : SCM Press, 1969 (éd. allemande originale : 1966), p. 244 ; Joseph BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55, op. cit.*, p. 334.

<sup>229</sup> Toutefois, la formule d'alliance se retrouve le plus souvent à l'inaccompli et avec un suffixe personnel pluriel : « Je serai votre Dieu... et vous serez mon peuple » (p. ex. Ex 6.7 ; Lv 26.12 ; Jr 7.23 ; 11.4 ; 30.22) ou « Je serai leur Dieu... et ils seront mon peuple » (p. ex. Jr 31.33 ; 32.38 ; Ez 11.20 ; 37.27).

être lue dans le reste du passage comme se référant au « peuple » du Seigneur. Ainsi, ce serait dans la « bouche » du peuple que le Seigneur a « mis » ses « paroles ».

(B) Une telle compréhension peut s'appuyer sur l'utilisation d'expressions ou de phrases similaires dans d'autres passages.

Les versets précédant notre passage rappellent la puissance du Dieu créateur. Dans le cadre de paroles de « réconfort » pour « Sion » (És 51.3), les auditeurs sont invités à ne pas « oublier le Seigneur qui t'a fait, qui a étendu<sup>230</sup> les cieux et fondé la terre (נוֹטָה שָׁמַיִם וַיְסֵד אֶרֶץ) » (És 51.13). Notre compréhension des versets 15-16 s'accorde donc très bien avec le reste du chapitre 51 : le Seigneur rappelle que le maintien de son peuple, ainsi que son statut particulier, peut s'appuyer sur le fait que celui qui dit à Sion « mon peuple c'est toi » est aussi le créateur du cosmos.

Dans le contexte plus large du livre d'Ésaïe, il convient de signaler le parallèle entre le début du verset 16 et Ésaïe 49.2 : « וַיִּשֶׂם פִּי כַחֲרֹב חֶדָּה בְּצֵל יָדוֹ הַחֲבִיאֲנִי (Il a mis ma bouche comme une épée aiguisée, dans l'ombre de sa main, il m'a caché) ». L'expression « cacher dans l'ombre de la main (בְּצֵל יָד) » est particulièrement significative puisque l'on ne la retrouve nulle part ailleurs dans la Bible hébraïque. Or, en Ésaïe 49.2, c'est dans la bouche de son « Serviteur » que Dieu a « mis une épée aiguisée ». Au verset suivant, le Serviteur est identifié à Israël : « עַבְדֵי-אַתָּה יִשְׂרָאֵל (mon serviteur c'est toi, Israël) » (És 49.3 ; cf. 41.8-9 ; 44.1, 2, 21). Une telle identification collective du Serviteur appuie notre compréhension d'Ésaïe 51.15-16<sup>231</sup>.

---

<sup>230</sup> Le verset 13 emploie le verbe נוֹטָה (« étendre les cieux ») alors que le verset 16 emploie le verbe נָטַע (« planter les cieux »). Étant donné que l'expression « planter les cieux » ne se retrouve pas ailleurs dans la Bible hébraïque, à l'inverse de l'expression courante « étendre les cieux » (cf. És 42.5 ; 44.24 ; 45.12 ; Jr 10.12 ; 51.15 ; Za 12.1 ; Ps 104.2 ; etc.), il pourrait être tentant de corriger le verset 16 à l'aide du verbe נוֹטָה (cf. p. ex. Joseph BLENKINSOPP (dir.), *Isaiah 56-66, op. cit.*, p. 330). Toutefois, mis à part la version syriaque, cette correction n'est attestée par aucun témoin du texte. De plus, le verbe נָטַע est utilisé ailleurs avec Dieu comme agent créateur (cf. Gn 2.8 ; Ps 94.9), mais aussi, plus fréquemment, pour désigner l'action de Dieu qui « plante » son peuple (cf. p. ex. 2 S 7.10 ; Ps 94.9 ; Jr 2.21 ; 11.17 ; 31.28 ; 32.41 ; Am 9.15) (cf. Jan Leunis KOOLE, *Isaiah 49-55, op. cit.*, p. 191). Étant donné que l'image de la « plantation » est particulièrement présente chez Jérémie et qu'Ésaïe 51.15b est similaire à Jérémie 31.35c (voir ci-dessous), il est possible que ce soit cette idée de la « plantation » d'Israël qui est évoquée par l'emploi de ce verbe surprenant (cf. Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 374-375). Cela s'accorde bien avec le contexte du passage qui nous intéresse : celui qui a « planté les cieux » et a « fondé la terre » n'est-il pas aussi celui qui a « planté » et « fondé » Sion (cf. És 14.32 ; 54 .11) et qui lui dit : « mon peuple, c'est toi » ?

<sup>231</sup> Ajoutons qu'en Ésaïe 40 à 66, lorsque le Seigneur dit « אַתָּה (toi) », c'est toujours à Jacob/Israël qu'il s'adresse (És 41.8, 9, 16 ; 43.1, 26 ; 44.21 (2x) ; 48.4 ; 49.3 ; 51.16). On notera, que parmi ces 10 emplois du pronom אַתָּה, 5 sont associés à l'identification d'Israël comme « serviteur » (És 41.8, 9 ; 44.21 (2x) ; 49.3).

Au-delà du contexte d'Ésaïe, il convient de signaler que le verset 15b (« רָגַעַ הַיָּם וַיִּהְיֶה מוֹגְלֵיוֹ יְהוָה צְבָאוֹת שָׁמוֹ ») se retrouve mot pour mot en Jérémie 31.35<sup>232</sup>. Dans le contexte de Jérémie 31.35-37, la capacité du Seigneur à maîtriser les éléments du cosmos est présentée explicitement comme ce qui garantit le maintien perpétuel du peuple d'Israël. De plus, cette affirmation suit la promesse de la « nouvelle alliance » (Jr 31.31-34) en laquelle Dieu dit : « je serai leur Dieu, et ils seront mon peuple ». Or, une des caractéristiques de la nouvelle alliance est que le Seigneur « place » sa Loi « dans » l'être intérieur de son peuple (Jr 31.33 : אֶת־תּוֹרָתִי בְּקִרְבָּם). Jérémie 31 fournit donc un raisonnement similaire à celui d'Ésaïe 51.15-16 tel que nous proposons de le lire. Le parallèle textuel entre notre passage et celui de Jérémie 31 constitue un argument supplémentaire en faveur de notre lecture.

Cette enquête permet de proposer les réponses suivantes à nos questions initiales. Les versets d'Ésaïe 51.15-16 affirment que (1) le Seigneur a mis sa parole dans la bouche *de son peuple*. (2) Toutefois, puisqu'au verset 16 c'est le Seigneur qui est l'agent des verbes « planter », « fonder » et « dire », ces versets ne nous apprennent rien sur *la manière* dont le peuple joue un rôle « prophétique ».

Dans le prolongement de cette enquête, on pourrait également s'interroger sur le sens même de l'expression « mettre les paroles dans la bouche » : parle-t-on réellement de prophétie ici ? En effet, s'il faut faire le parallèle avec Jérémie 31, on pourrait suggérer que la « parole » que Dieu a mise dans la bouche de son peuple évoque davantage la Loi inscrite dans les cœurs qu'une mission prophétique (cf. Jr 31.33). Cette idée se retrouve d'ailleurs dans le contexte d'Ésaïe 51 où le Seigneur s'adresse au « peuple qui a [sa] loi dans leur cœur (עַם תּוֹרָתִי בְּלִבָּם) » (És 51.7). De même, l'expression « avoir les paroles de Dieu dans sa bouche » peut se référer ailleurs à la mise en pratique de la Loi. Ainsi, en Deutéronome 30.14 : « Car la parole [du commandement : cf. v. 11] est toute proche de toi : dans ta bouche et dans ton cœur, pour que tu la mettes en pratique (בִּי־קְרוֹב אֵלַי הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבְלִבְבְּךָ לַעֲשׂוֹתוֹ) ». De même, en Josué 1.8 : « Que ce livre de la loi ne s'écarte pas de ta bouche (לֹא־יָמוּשׁ סֵפֶר הַתּוֹרָה הַזֶּה מִפִּיךָ) [...] pour que tu mettes en pratique tout ce qui y est écrit (לַעֲשׂוֹת כְּכֹל־הַכְּתוּב בּוֹ) ». Il n'est donc pas certain qu'en Ésaïe 51.16, l'affirmation que « Sion » est le peuple dans la bouche duquel le Seigneur a mis ses paroles doive être comprise comme l'affirmation d'un prophétisme de

<sup>232</sup> Plusieurs commentateurs récents pensent que c'est Ésaïe 51.16 qui cite Jérémie 31.35 et que l'on a ici un exemple de l'influence de Jérémie sur le deutéro-Ésaïe (cf. Klaus BALTZER, *Deutero-Jesaja*, *op. cit.*, p. 457 ; Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66*, *op. cit.*, p. 374 ; Ulrich BERGES, *Jesaja 49-54*, *op. cit.*, p. 166).

tout le peuple. Il est aussi possible qu'elle se réfère au fait qu'Israël est le peuple à qui le Seigneur a donné sa Torah<sup>233</sup>.

## ii. Relecture et réception d'Ésaïe 51.15-16 dans la littérature postérieure

La difficulté de traduire le passage qui nous intéresse semble avoir été déjà éprouvée par les traducteurs antiques.

La **Septante** traduit le texte assez librement afin de le rendre plus explicite (voir ci-dessus). S'il faut se fier au texte de la LXX de Göttingen – et notamment à la leçon très mal attestée « ἐρεῖς (tu diras) » –, on peut penser que la LXX ne retient pas l'interprétation collective du verset 16. Comment le peuple pourrait-il dire à Sion : « tu es mon peuple » ? Toutefois, les versets précédents sont traduits par la Septante d'une manière telle que le destinataire de l'exhortation est encore plus clairement « Jérusalem » que dans le texte hébreu<sup>234</sup>. Le texte de la Septante pour Ésaïe 51.9-15 propose une interlocutrice unique à qui le Seigneur s'adresse à la deuxième personne du singulier : Jérusalem. Lu à la suite de ce qui précède, Ésaïe 51.16 LXX peut difficilement être compris autrement que comme une promesse adressée à Jérusalem : le Seigneur mettra ses paroles dans « sa bouche » pour qu'elle puisse dire à Sion : « mon peuple, c'est toi ».

Le **Targum**<sup>235</sup> d'Ésaïe 51.16 amplifie assez largement le texte. Comme nous l'avons signalé plus haut, la première affirmation du verset est comprise comme se référant au prophétisme : l'expression « mes paroles » du texte hébreu devient « les paroles de ma prophétie (פְּתִיבֵי נְבוּאָתִי) » dans sa traduction araméenne. Toutefois, l'ambiguïté concernant le destinataire du verset 16 n'est pas levée par la traduction. Il est difficile de savoir qui est celui en qui le Seigneur a « placé les paroles de [sa] prophétie » : s'agit-il du

---

<sup>233</sup> Comme signalé plus haut, Jan Koole se rapproche de cette proposition : il comprend la *Worteingebungsformel* comme la confession de foi du peuple de Yahvé au sein des nations (Jan Leunis KOOLE, *Isaiah 49-55, op. cit.*, p. 190). Si Klaus Baltzer fait le lien avec la Loi, il s'agit ici de la Loi que Dieu a placée dans la bouche de son Serviteur Moïse (Klaus BALTZER, *Deutero-Jesaja, op. cit.*, p. 458-459).

<sup>234</sup> Au verset 9, l'invitation à « surgir » adressée au « bras de YHWH » a été traduite par une invitation à « se réveiller » adressée à « Jérusalem » (cf. v. 17). Au verset 12 : « c'est moi qui vous console (אֲנִי אֲנַחֵם) » devient « c'est moi qui te console (ὁ παρακαλῶν σε) ».

<sup>235</sup> Si le Targum d'Ésaïe, dans sa version finale, date au plus tôt de l'époque des amoraïm, il n'en reflète pas moins des traditions de lecture antérieures (cf. Bruce D. CHILTON, *The Glory of Israël: The Theology and Provenience of the Isaiah Targum* (Journal for the Study of the Old Testament : Supplement Series, n° 23), Sheffield : JSOT press, 1983). Bruce Chilton montre que l'interprétation de certains passages d'Ésaïe dans le NT est très proche de celle trouvée dans le Targum d'Ésaïe pour ces mêmes passages, et que, par conséquent, l'étude du Targum d'Ésaïe se révèle pertinente pour la compréhension du NT (Bruce David CHILTON, *The Isaiah Targum* (The Aramaic Bible, n° 11), Edinburgh : T. & T. Clark, 1987, p. xxvi-xxviii).

serviteur-Israël dans sa mission de proclamation (cf. Tg És 49)<sup>236</sup> ; ou bien du « prophète » – comme exemple-type *des* prophètes – chargé d’enseigner ou de reprendre les fidèles (cf. Tg És 50)<sup>237</sup> ? De même, on ne sait pas si le Seigneur est celui qui établit ou fonde son peuple et dit « à ceux qui résident à Sion : tu es mon peuple » ou si cet établissement est le résultat de la voix prophétique – il faudrait alors voir là l’annonce d’une sorte de « (re)fondation » prophétique du peuple.

Nous n’avons pas trouvé de citation d’Ésaïe 51.16 dans la littérature juive antérieure au NT<sup>238</sup>. Toutefois, plusieurs textes de la littérature rabbinique ancienne citent et commentent ce verset (cf. b. *Sanhédrin* 99b [10.1-2] ; j. *Ta’anit* 21a [4.2] = j. *Meghilla* 74b [3.7] ; *Midrash Psalms* 75.1). Ces différents textes proposent une ligne d’interprétation similaire : l’expression « j’ai mis mes paroles dans ta bouche » est à comprendre comme une référence à l’apprentissage ou la mise en pratique de la Loi. Nous avons vu que, dans le contexte de la Bible hébraïque, une telle interprétation était tout à fait plausible. Ainsi, il est envisageable qu’une telle interprétation ait été celle de certains milieux juifs particulièrement attachés à l’étude de la Loi, et ce, dès avant l’époque du NT.

---

<sup>236</sup> Le Targum propose une version amplifiée d’Ésaïe 49.2 de telle sorte que le parallèle avec Ésaïe 51.16 est encore plus flagrant. Dans ce chapitre 49 du Targum, l’identification collective du Serviteur-Israël (cf. v. 3) est appliquée également aux versets suivants (à la différence du TM). Sur l’interprétation du chapitre 49 par le Targum, voir Pierre GRELOT, *Les Poèmes du Serviteur : De la lecture critique à l’herméneutique* (Lectio divina, n° 103), Paris : Cerf, 1981, p. 206-210.

<sup>237</sup> Le Targum interprète le chapitre 50 comme un rappel du refus du peuple de tenir compte des avertissements des prophètes. Ainsi, la terminologie prophétique est prédominante dans ce passage (Tg És 50.2, 4, 5, 10). Sur l’interprétation du chapitre 50 par le Targum, voir *Ibid.*, p. 210-213.

<sup>238</sup> Signalons toutefois que, parmi les manuscrits de la mer Morte, plusieurs hymnes contiennent des affirmations du type « tu as mis... dans ma bouche ». Par exemple, 1QH<sup>a</sup> 16.17 [Sukenik = 8.16] : « Et toi mon Dieu, tu as mis dans ma bouche comme une pluie d’avant-saison (ואתה אלי שמתה בפי כיורה גשם) » ; 1QH<sup>a</sup> 17.10-11 [9.10-11] : « Tu as mis une supplication dans la bouche de ton serviteur (ותתן תחנה בפי עבדכה) » ; 1QH<sup>a</sup> 19.7 [11.4] : « Tu as mis dans ma bouche des louanges (ותתן בפי ותשם בפי) » ; 1QH<sup>a</sup> 19.36 [11.33] : « Tu as placé dans la bouche de ton serviteur des louanges ... (עבדכה הוֹדוֹת) ». Dans ces cas, l’expression semble désigner l’inspiration divine des prières ou des louanges.

b) Ésaïe 59.21

Une affirmation assez proche d'Ésaïe 51.16 se retrouve en Ésaïe 59.21.

BHS	LXX Göttingen	Traduction BHS
<p>וְאֲנִי זָאת בְּרִיתִי  אִתְּכֶם אֲמַר יְהוָה רוּחִי  אֲשֶׁר עָלִיךָ וּדְבָרֵי אֲשֶׁר-  שָׁמַתִּי בְּפִיךָ לֹא-יִמְּוָנוּ  מִפִּיךָ וּמִפִּי זֶרַעְךָ וּמִפִּי  זֶרַע זֶרַעְךָ אֲמַר יְהוָה  מִעַתָּה וְעַד-עוֹלָם:</p>	<p>καὶ αὕτη αὐτοῖς ἢ παρ' ἐμοῦ  διαθήκη, εἶπε κύριος· τὸ πνεῦμα  τὸ ἐμόν, ὃ ἐστὶν ἐπὶ σοί, καὶ τὰ  ῥήματα, ἃ ἔδωκα εἰς τὸ στόμα  σου, οὐ μὴ ἐκλίπη ἐκ τοῦ  στόματός σου καὶ ἐκ τοῦ  στόματος τοῦ σπέρματός σου,  εἶπε γὰρ κύριος, ἀπὸ τοῦ νῦν  καὶ εἰς τὸν αἰῶνα.</p>	<p>Quant à moi, voici mon alliance avec  eux<sup>239</sup>, dit le Seigneur : mon Esprit qui  est sur toi et mes paroles que j'ai placées  dans ta bouche ne s'écarteront pas de ta  bouche ni de la bouche de ta  descendance, ni de la bouche de la  descendance de ta descendance, dit le  Seigneur, dès maintenant et pour  toujours.</p>

i. Qui est celui dont le Seigneur « a mis ses paroles dans la bouche » ?

Comme pour Ésaïe 51.16, se pose la question du destinataire de la promesse : qui est celui dont le Seigneur a « mis ses paroles dans la bouche » ?

L'oracle du verset 21 forme une unité littéraire à lui seul<sup>240</sup>. Le Seigneur y annonce l'alliance faite « avec eux ». Au verset précédent, la troisième personne du pluriel désigne « ceux qui se détournent de leur péché en Jacob (וְלִשְׁבֵי פֶשַׁע בְּיַעֲקֹב) » (És 59.20) et il serait logique de comprendre que c'est « avec eux » que le Seigneur fait alliance. Toutefois, la suite de l'oracle du verset 21 évoquera le bénéficiaire de la promesse à la deuxième personne du singulier masculin : « mon Esprit qui est *sur toi* ». Les commentateurs débattent sur l'identité de ce bénéficiaire : s'agit-il d'un singulier collectif désignant le peuple, ou d'un individu particulier ?

Certains voient dans ce passage une allusion à la figure individuelle et médiatrice du Serviteur<sup>241</sup>. D'autres pensent qu'il faut lire le verset comme un ajout postérieur proposant

<sup>239</sup> Ou « pour eux » (dans le sens « en leur faveur »). La plupart des témoins du texte lisent אִתְּכֶם (1QIsa<sup>a</sup>, divers mss massorétiques, Targum, Vulgate, Syro-hexaplaire, cf. LXX) plutôt que אִתְּכֶם.

<sup>240</sup> Étant donné les différences de style entre le verset 21 et les textes qui l'entoure, il a souvent été lu comme un « ajout » (cf. p. ex., Claus WESTERMANN, *Isaiah 40-66, op. cit.*, p. 352 ; Jacques VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique : Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël* (Études bibliques), Paris : Gabalda, 1978, p. 471 ; Bernard GOSSE, « L'alliance d'Isaïe 59:21 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 101, n° 1, 1989, p. 116-118). Toutefois, dans une perspective rédactionnelle, on ne peut refuser de lire ce verset dans son contexte immédiat : même s'il s'agissait d'un ajout postérieur, celui-ci n'a pas été placé à cet endroit du livre par hasard !

<sup>241</sup> Pour Jan Koole, la référence est ici le Serviteur lu comme une figure de type messianique (Jan Leunis KOOLE, *Isaiah 56-66, op. cit.*, p. 211-214). Pour Joseph Blenkinsopp, s'il s'agit aussi de la figure du Serviteur,

une réflexion à partir d'Ésaïe 61<sup>242</sup>. Celui qui a « l'Esprit du Seigneur sur lui » (És 59.21) serait à comprendre comme l'envoyé du Seigneur qui annonce : « l'Esprit du Seigneur est sur moi » (És 61.1).

Il nous semble préférable de lire Ésaïe 59.21 dans son contexte immédiat, tel qu'il est placé dans le texte sous sa seule forme connue. Si le verset est lu comme permettant d'effectuer une transition entre le chapitre 59 et le chapitre 60, il est probable qu'il s'agisse ici d'un singulier collectif comme ce sera le cas dès le premier verset du chapitre 60 : « Lève-toi ! Brille ! (קוּמִי אֲוִרִי) »<sup>243</sup>. Certes, au chapitre 60, la deuxième personne du singulier est féminine, puisqu'il s'agit de Sion-Jérusalem. Toutefois, il est plus aisé d'envisager le passage d'un singulier collectif, désignant *le* peuple, à un singulier collectif, désignant *la* cité, que d'imaginer l'intervention d'un individu non mentionné par ailleurs dans le contexte immédiat. Ainsi, les changements de personnes peuvent se comprendre si l'oracle qui nous intéresse est lu comme un verset de transition entre les chapitres 59 et 60.

Si tel est le cas, la promesse concernerait « ceux qui, en Jacob, se détournent de leur péché » (cf. 59.20), et ce serait dans leur bouche que le Seigneur a placé sa parole. Si notre interprétation d'Ésaïe 51.16 est juste, il s'avère qu'une interprétation collective de l'expression « mettre les paroles dans la bouche » n'est pas étrangère au livre d'Ésaïe. De plus, l'idée de la présence de l'Esprit sur le peuple se retrouve aussi ailleurs dans le livre (És 32.15 ; 44.3 ; 63.11).

## ii. Israël comme peuple prophétique ?

Nous avons vu précédemment que l'expression « mettre la parole du Seigneur dans la bouche » pouvait se référer à la parole prophétique, mais aussi à la connaissance de la Loi. En Ésaïe 59.21, l'association de cette expression avec l'affirmation de la présence de la הוֹרָא peut orienter davantage vers l'interprétation prophétique. Dans ce cas, on aurait ici

---

celle-ci est comprise comme se référant à la personne du prophète. Dans ce cadre, la « descendance » désigne les « disciples » du prophète (Joseph BLENKINSOPP (dir.), *Isaiah 56-66*, *op. cit.*, p. 199-203).

<sup>242</sup> Cf. Jacques VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, *op. cit.*, p. 471 ; Bernard GOSSE, « L'alliance d'Isaïe 59 », art. cit.

<sup>243</sup> Selon Jan Koole, qui ne retient pas cette interprétation, « The most common view is that the verse addresses God's people; thus Ibn Ezra, Kimchi, Vitringa, Alexander, Delitzsch, and the large majority of newer exegetes » (Jan Leunis KOOLE, *Isaiah 56-66*, *op. cit.*, p. 212). Parmi les exégètes contemporains en faveur de cette lecture, signalons Pierre-Émile BONNARD (dir.), *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, *op. cit.*, p. 395 ; John N. OSWALT, *The book of Isaiah*, *op. cit.*, p. 531 ; Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66*, *op. cit.*, p. 513.

l'affirmation que le peuple avec qui le Seigneur fait alliance est un peuple sur qui repose l'Esprit de prophétie, et qu'il continuera de l'être dans le futur<sup>244</sup>.

La mention de l'Esprit du Seigneur présent « sur » le peuple suggère une *relation spéciale* entre le Seigneur et son peuple (cf. És 32.15-20 ; 44.1-5 ; 63.10-14). L'expression « mettre la parole dans la bouche » oriente davantage vers *le rôle de messenger* de ce peuple. Le lien entre la présence de l'Esprit et le rôle de messenger se retrouve en Ésaïe 42.1 : le Serviteur « sur » qui le Seigneur a mis son Esprit a pour mission « de manifester la justice aux nations (מְשַׁפֵּט לְגוֹיִם יוֹצִיא) » (És 42.1). En Ésaïe 61, celui qui dit « l'Esprit du Seigneur Dieu est sur moi (רוּחַ אֲדֹנָי יְהוָה עָלַי) » a été « envoyé (verbe שָׁלַח) » pour « annoncer une bonne nouvelle (verbe בָּשַׂר) » (És 61.1). Doit-on voir en Ésaïe 59.21 l'élargissement à l'ensemble du peuple de la mission du Serviteur d'Ésaïe 42 ou du messenger d'Ésaïe 61 ? C'est en tout cas une lecture possible. Il est possible également que la promesse évoque simplement l'idée qu'il y aura toujours des prophètes en Israël. Ou bien que la parole des prophètes passés sera rappelée par les générations futures<sup>245</sup>.

Au-delà de la nature exacte de cette mission, l'accent de la promesse d'Ésaïe 59.21 porte sur la continuité entre la situation présente et la situation future<sup>246</sup>. C'est d'ailleurs un des traits originaux de cette promesse. L'oracle n'annonce pas un futur glorieux du peuple qui serait en contraste avec la situation présente. L'Esprit du Seigneur est *déjà* sur le peuple, et le Seigneur a *déjà* mis sa parole dans sa bouche. La promesse consiste dans le maintien de ces privilèges pour les générations futures, et « pour toujours (וְעַד-עוֹלָם) ». L'accent est mis sur la continuité.

Notons enfin, en Ésaïe 59.21, le lien entre la promesse et la notion d'alliance. La continuité prophétique est présentée comme fondée sur l'« alliance (בְּרִית) » du Seigneur avec son peuple. Nous avons déjà relevé l'emploi de la formule d'alliance en Ésaïe 51.15-16. Dans ce passage également, l'accent résidait sur la pérennité de la situation de Sion : elle est celle en qui le Seigneur a placé ses paroles dans la bouche et à qui il dit « mon peuple, c'est toi ». Les deux textes d'Ésaïe qui nous intéressent insistent sur le maintien des privilèges d'Israël, qui ne dépendent pas de son attitude mais de la pérennité de la parole ou des décrets du Seigneur. Cet accent sur la continuité peut être mis en rapport

---

<sup>244</sup> Cf. Pierre-Émile BONNARD (dir.), *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, op. cit., p. 395 ; John N. OSWALT, *The book of Isaiah*, op. cit., p. 531 ; Shalom M. PAUL, *Isaiah 40-66*, op. cit., p. 513.

<sup>245</sup> C'est la lecture de Pierre-Émile BONNARD (dir.), *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs*, op. cit., p. 395. Joseph Blenkinsopp propose une lecture similaire, mais en l'appliquant spécifiquement à la parole du Serviteur-prophète qui sera rappelée par ses disciples (Joseph BLENKINSOPP (dir.), *Isaiah 56-66*, op. cit., p. 199-203).

<sup>246</sup> Souligné par Jacques VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique*, op. cit., p. 471.

avec les passages d'Ésaïe évoquant « l'alliance éternelle (בְּרִית עוֹלָם) » (És 24.5 ; 55.3 ; 61.8 ; cf. 54.10). À la différence d'un texte comme Jérémie 31 qui insiste sur la « nouveauté » de l'alliance future (Jr 31.31), ces textes d'Ésaïe mettent davantage l'accent sur la pérennité des promesses divines<sup>247</sup>.

### iii. Ésaïe 59.21 dans la littérature juive postérieure

Le **Septante** propose une traduction littérale du texte hébreu. Le **Targum** précise qu'il s'agit de l'Esprit *saint* (« רִיחַ קְדוֹשִׁי ») et que les paroles dans la bouche sont des « paroles de prophétie (וּפְתֵיגְמֵי נְבוּאָתֵי) ».

Nous n'avons pas trouvé de citation ou d'allusion évidente à Ésaïe 59.21 dans la littérature juive antérieure au NT<sup>248</sup>.

Dans le Talmud de Babylone *Baba Metsi'a* 85a [7.1], Ésaïe 59.21 est cité comme une promesse se référant à la pérennité de la Torah parmi la descendance des sages. La même tradition est citée également, dans le même sens, en *Midrash Psaumes* 59.1. En *Midrash Psaumes* 119.34, Ésaïe 59.21 est lu comme un encouragement à garder la Torah de génération en génération. Le midrash fait le lien avec le verset suivant dans le texte d'Ésaïe : c'est alors qu'arrive ce que dit l'Écriture : « Lève-toi, brille, car ta lumière vient » (És 60.1).

Comme pour Ésaïe 51.16, on constate une différence, quant à l'interprétation d'Ésaïe 59.21, entre le Targum d'Ésaïe et la littérature talmudique ou midrashique. Le Targum lit ces versets comme se référant à la prophétie, alors que la littérature rabbinique les comprend unanimement comme se référant à la connaissance de la Torah.

En dehors du Targum, le silence de la littérature intertestamentaire – et néotestamentaire – est à nouveau remarquable. Si Ésaïe 51.16 et 59.21 suggèrent qu'Israël

---

<sup>247</sup> Sur ce point, on pourra consulter l'ouvrage de Bernard RENAUD, *Nouvelle ou éternelle Alliance ? Le message des prophètes* (Lectio divina, n° 189), Paris : Cerf, 2002. Il nous semble toutefois que Bernard Renaud force le trait lorsqu'il observe les différences entre les textes et oppose de manière trop radicale les notions de « nouvelle alliance » et « d'éternelle alliance ».

<sup>248</sup> En Romains 11.26-27, l'apôtre Paul cite le début d'Ésaïe 59.21 – « telle sera mon alliance avec eux » – en le rattachant à la promesse du verset précédent concernant le « libérateur (ὁ ρυόμενος) » qui vient de Sion pour « détourner les impiétés de Jacob » (És 59.20). La traduction de la LXX – reprise par Paul – permet plus facilement de rattacher le début du verset 21 à la phrase précédente. En effet, la LXX ne traduit pas la formule oraculaire conclusive « נְאֻם יְהוָה » à la fin du verset 20. L'absence de cette formule peut permettre de lire l'affirmation du début du verset 21 « καὶ αὐτὴ αὐτοῖς ἢ παρ' ἐμοῦ διαθήκη, εἶπεν κύριος (ceci est mon alliance avec eux, dit le Seigneur) » comme une conclusion de l'oracle précédent. La citation de Romains 11.26-27 vient en appui à l'idée que « tout Israël sera sauvé » (Rm 11.26). Toutefois, elle ne nous éclaire pas sur la manière dont la suite du verset 21 pouvait être comprise.

est un peuple sur qui repose l'Esprit du Seigneur et qui a sa parole dans sa bouche, ces textes ne sont ni cités, ni commentés, ni développés dans la littérature du second Temple qui est parvenue jusqu'à nous<sup>249</sup>.

### c) Les Israélites comme « prophètes » parmi les nations (Ps 105.15 = 1 Ch 16.22)

Il peut être intéressant de rapprocher ces textes d'Ésaïe d'une affirmation que l'on trouve dans un psaume attesté deux fois dans la Bible hébraïque (Ps 105.1-15 = 1 Ch 16.8-22)<sup>250</sup>.

Le psaume retrace les origines abrahamiques du peuple du Seigneur en rappelant « l'alliance éternelle (בְּרִית עוֹלָם) » qu'il a faite avec Abraham pour Israël (Ps 105.5-11 = 1 Ch 16.12-18). Le psalmiste mentionne ensuite la protection du Seigneur sur les patriarches qui erraient « de nation en nation » (Ps 105.12-14 = 1 Ch 16.19-20). Le texte indique que le Seigneur « fit des reproches aux rois à leur sujet » (Ps 105.14 = 1 Ch 16.21) :

TM : אֱלֹהֵינוּ בְּמַשְׁחֵי וּבְנִבְיָאֵי<sup>251</sup> אֱלֹהֵינוּ

LXX : Μὴ ἄπτεσθε τῶν χριστῶν μου καὶ ἐν τοῖς προφήταις μου μὴ πονηρεύεσθε

Traduction TM : Ne touchez pas à mes oints et ne faites pas de mal à mes prophètes !

(Ps 105.15 = 1 Ch 16.22)

Il est possible que l'on ait ici une allusion à l'histoire d'Abraham, de Sarah et du roi Abimélek telle qu'elle est rapportée en Genèse 20<sup>252</sup>. Le Seigneur s'adresse au « roi »

<sup>249</sup> Il est possible que certains textes d'Ésaïe aient influencé l'auto-compréhension de la Communauté ou de son Maître, ceux-ci étant décrits comme porteurs d'une « parole » spéciale dans certains manuscrits de la mer Morte (cf. ci-dessus, p. 85, n. 238). Toutefois, nous n'avons trouvé aucune allusion évidente à Ésaïe 51.16 ou Ésaïe 59.21 parmi ces manuscrits.

<sup>250</sup> Les quinze premiers versets du Psaumes 105 se lisent également en 1 Chronique 16.8 à 22. Le texte des Chroniques ne contient pas la suite du Psaume 105.

<sup>251</sup> Nous retenons ici le texte du Codex de Leningrad pour 1 Chronique 16.22. En Psaumes 105.15, ce même manuscrit a « וְלִנְבִיאֵי » à la place de « וּבְנִבְיָאֵי ». Cependant la leçon « וּבְנִבְיָאֵי » est attestée en Psaumes 105.15 par plusieurs manuscrits hébraïques, par le Targum (וּבְנִבְיָאֵי), par la Septante et par la Vulgate (« *in prophetis meis* »). De plus, « וְלִנְבִיאֵי » peut se comprendre comme une leçon facilitante, la préposition לְ étant habituellement employée pour introduire le complément du verbe רָעַע.

<sup>252</sup> Il s'agit, en effet, du seul endroit de la Bible hébraïque où un patriarche – Abraham en l'occurrence – reçoit le titre de נְבִיא (Gn 20.7) (ce point est relevé notamment par Mitchell DAHOOD, *Psalms III: 101-150: Introduction, Translation, and Notes with an Appendix: The Grammar of the Psalter* (AB, n° 17A), New York : Doubleday, 1970, p. 55 ; Leslie C. ALLEN, *Psalms 101-150* (WBC, n° 21), Waco : Word Books, 1983, p. 38 ; Bernard GOSSE, « Le quatrième livre du Psautier, Psaumes 90-106, comme réponse à l'échec de la royauté davidique », *Biblische Zeitschrift*, vol. 46, n° 2, 2002, p. 248 ; Gary N. KNOPPERS, *I Chronicles 10-29: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, n° 12A), New York : Doubleday, 2004, p. 646 ; Ralph W. KLEIN, *1 Chronicles: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis : Fortress Press, 2006, p. 366 ; Frank-Lothar HOSSFELD et Erich ZENGER, *Psalmen 101-150* (HThKAT), Freiburg / Basel / Wien : Herder, 2008, p. 105). Ajoutons qu'Abimélek est présenté comme un « roi (מֶלֶךְ) » (Gn 20.2) et que Dieu dit

Abimélek dans un rêve et l'invite à demander au patriarche d'intercéder pour lui « car c'est un prophète (TM : כִּי־נָבִיא הוּא ; LXX : ὅτι προφήτης ἐστὶν) » (Gn 20.7). Le titre de « prophète » donné à Abraham permet donc de souligner son rôle comme intermédiaire de choix entre Dieu et un roi des nations. Si c'est bien à ce récit – ou à un récit similaire – que le psaume fait allusion, on notera que le psalmiste emploie le pluriel et étend ainsi le titre de « prophète » à l'ensemble des ancêtres du peuple. Quant au titre « מְשִׁיחַ », il n'est attribué ailleurs à aucun des patriarches<sup>253</sup>. Il est difficile de savoir si ce titre se réfère ici à une « onction » prophétique (cf. 1 R 19.16 ; És 61.1), sacerdotale ou royale<sup>254</sup>.

Dans le cadre du psaume, ces titres permettent surtout de souligner le privilège d'Israël parmi les nations. Les descendants d'Abraham constituent le peuple choisi du Seigneur (Ps

---

à Abimélek qu'il n'a pas permis qu'il « touche (verbe נָגַח) » Sarah (Gn 20.6). Selon les hypothèses retenues concernant l'histoire des textes de la Genèse et de Psaumes 105, il est aussi possible que les deux textes dépendent d'une tradition commune sans dépendre directement l'un de l'autre (pour une présentation des différentes possibilités, voir John E. ANDERSON, « Remembering the Ancestors : Psalms 105 and 106 as Conclusion to Book IV of the Psalter », *Perspectives in Religious Studies*, vol. 44, n° 2, 2017, p. 187-188). D'autres récits de la Genèse au sujet des patriarches font écho à l'idée d'une protection divine parmi les « rois » ou les « nations » : le récit d'Abram en Égypte (Gn 12.10-20), celui de son opposition à une coalition de « rois » achevée par la bénédiction de Melchisédek (Gn 14), celui de l'alliance d'Abraham avec Abimélek (Gn 21.22-34) ou encore les récits d'Isaac et Abimélek (Gn 26.1-31). Bernard Gosse souligne notamment certains parallèles entre Genèse 14-15 et les Psaumes 105-106 (Bernard GOSSE, « Abraham and David », *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 34, 2009, p. 25-31).

<sup>253</sup> Bernard Gosse indique qu'en Psaumes 47.10, les « princes des peuples » sont comparés à des « boucliers (מָגָן) » et qu'Abraham est présenté comme « le père de l'ensemble des peuples et plus spécialement de leurs princes ». Or, le terme מָגָן semble renvoyer ailleurs « aux 'messies' et aux 'rois' de la terre » (cf. Ps 84.10 ; 89.19). Il est donc possible que Psaumes 47.10 présente Abraham comme « le père des rois et des messies » (Bernard GOSSE, « Le quatrième livre du Psautier, Psaumes 90-106, comme réponse à l'échec de la royauté davidique », art. cit., p. 248). Ailleurs, il indique que le titre de מְשִׁיחַ « provient de l'influence du Ps 89 » (cf. Ps 89.39, 52). En effet, Bernard Gosse considère que le Psaume 105 transfère le titre de מְשִׁיחַ à l'ensemble des descendants des patriarches afin de proposer une solution à la disparition de l'oïnt royal davidique évoquée par le Psaume 89 (Bernard GOSSE, « Abraham dans les Ps 105 et 47 », *Biblische Zeitschrift*, vol. 54, 2010, p. 83-91).

<sup>254</sup> L'association avec le titre de « prophète » peut suggérer une onction prophétique. Néanmoins, le contexte immédiat évoque aussi la supériorité des descendants d'Abraham sur les « rois » des nations (Ps 105.13-14 = 1 Ch 16.19-21). De plus, si l'on suit l'hypothèse de Bernard Gosse et de John Anderson évoquée plus bas, dans le contexte du psautier, la pérennité des « oints » de Psaumes 105.15 pourrait être mise en contraste avec la disparition de « l'oïnt » royal davidique (cf. Ps 89). Dans le contexte des Chroniques, il n'est pas impossible que les « oints » et les « prophètes » renvoient à des figures sacerdotales. En effet, en 1 Chronique 16, le psaume est présenté comme un chant des lévites sous la direction d'Asaph (1 Ch 16.4-7). Or, en 1 Chronique 25.1, Asaph et les chantres nommés par David sont présentés comme ayant une dimension prophétique et, en 2 Chronique 6.41-42, si on suit le TM, les prêtres sont présentés comme des « oints ». Il est ainsi possible qu'1 Chronique 16.22 fasse une lecture sacerdotale des « prophètes » et des « oints » (cf. Bernard GOSSE, « Le texte de I Chr 16 comme réinterprétation davidique de Ps 105,1-15, la réponse des serviteurs et élus de Ps 105,16-46 et la continuité du livre d'Isaïe », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 128, n° 2, 2016, p. 221-232).

105.6 = 1 Ch 16.13) et le Psaume 105 tout entier rappelle la manière dont ce peuple a été protégé dans sa relation avec les nations. En tant que « prophètes » et « oints » du Seigneur, ils sont au bénéfice d'une relation privilégiée<sup>255</sup>. Néanmoins, on peut se demander si le titre de « prophète » ne souligne pas aussi le rôle d'intermédiaire qu'Israël est appelé à jouer entre le Seigneur et les nations, comme dans le récit de Genèse 20. C'est, en tout cas, ce que peut suggérer le premier verset du Psaume : « Faites connaître ses hauts faits parmi les peuples (בְּעַמִּים)<sup>256</sup> » (Ps 105.1 = 1 Ch 16.8).

Comme Bernard Gosse et John Anderson ont cherché à le montrer, il est possible de lire les Psaumes 105 et 106 comme une conclusion au quatrième livre du psautier (Ps 90-106). Dans ce cadre, l'affirmation de Psaumes 105.15 pourrait être une réponse au questionnement lié à la disparition de « l'oint » royal davidique évoquée par le Psaume 89, clôturant le précédent livre du psautier. Ce psaume souligne la manière dont l'alliance davidique semble mise à mal. Le Psaume 105 va mettre en lumière une alliance qui lui est antérieure : l'alliance avec Abraham. Sur cette base, les descendants des patriarches seront toujours les « oints » et les « prophètes » du Seigneur<sup>257</sup>. Dans ce cadre, il est aussi possible de lire cette affirmation en lien avec une des deux seules autres mentions du terme מְשִׁיחַ dans le psautier : il pourrait s'agir d'une réponse au questionnement de Psaumes 74.9 concernant le constat qu'« il n'y a plus de prophète (אֵין-עוֹד מְשִׁיחַ) »<sup>258</sup>. Bernard Gosse conclut à ce sujet : « Ainsi Ps 105,15, répond à Ps 89,52 et à Ps 74,9. Les titres de 'messie' et de 'prophète' ont été transférés à Abraham, puis à la communauté. »<sup>259</sup>

<sup>255</sup> Ainsi, Ralph W. KLEIN, *1 Chronicles*, op. cit., p. 366.

<sup>256</sup> En Psaumes 105.1 la Septante traduit « בְּעַמִּים » par « ἐν τοῖς ἔθνεσιν (parmi les nations) » alors qu'elle traduit par « ἐν λαοῖς » en 1 Chronique 16.8.

<sup>257</sup> Cette hypothèse a été développée dans de nombreux articles de Bernard Gosse : cf., p. ex., Bernard GOSSE, « Le quatrième livre du Psautier, Psaumes 90-106, comme réponse à l'échec de la royauté davidique », art. cit. ; Bernard GOSSE, « Le livre d'Isaïe et le Psautier. De "mon serviteur" et "mon élu" en Ps 89,4 à "mes serviteurs" et "mes élus" en Isa 65,9 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 115, 2003, p. 376-387 ; Bernard GOSSE, « Abraham and David », art. cit. ; Bernard GOSSE, « Abraham dans les Ps 105 et 47 », art. cit. ; Bernard GOSSE, « Les reprises du Ps 105 dans le livre d'Isaïe comme réinterprétations de la substitution de l'alliance avec David du Ps 89 par l'alliance avec Abraham du Ps 105 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 127, 2015, p. 281-293 ; Bernard GOSSE, « Le texte de I Chr 16 comme réinterprétation davidique de Ps 105,1-15, la réponse des serviteurs et élus de Ps 105,16-46 et la continuité du livre d'Isaïe », art. cit. L'hypothèse a été reprise et complétée par John E. ANDERSON, « Remembering the Ancestors », art. cit.

<sup>258</sup> Ainsi, Bernard GOSSE, « Abraham dans les Ps 105 et 47 », art. cit., p. 87 ; Bernard GOSSE, « Le livre d'Isaïe et le Psautier », art. cit., p. 379-380. Le seul autre emploi du terme מְשִׁיחַ dans le psautier est situé dans le titre du Psaume 51 en rapport à « Nathan le prophète ».

<sup>259</sup> Bernard GOSSE, « Le livre d'Isaïe et le Psautier », art. cit., p. 380.

Il nous semble que la présentation du rôle « prophétique » d'Israël dans ce psaume n'est pas sans rapport avec la présentation qu'Ésaïe 51.16 et 59.21 fait du peuple dans la bouche duquel le Seigneur a « mis sa parole ». La mention de « l'alliance éternelle » et l'affirmation du rôle d'Israël parmi les nations sont des thématiques que l'on retrouve dans le contexte de ces deux passages d'Ésaïe<sup>260</sup>.

La plus ancienne référence à Psaumes 105.15 (ou 1 Chronique 16.22) que nous ayons trouvée au sein de la littérature juive (non biblique) se trouve en *Seder Olam Rabba* 21.2. Ce verset est cité pour démontrer que les « patriarches et les matriarches sont appelés prophètes (האבות והאמהות נקראו נביאים) ». S'en suit la discussion, déjà évoquée, concernant les très nombreux prophètes qu'Israël a connus par le passé<sup>261</sup>. Une tradition plus tardive, attribuée à Rab (début III<sup>e</sup> s.), interprète les « oints » de notre passage comme les « enfants de l'école talmudique (תינוקות של בית רבן) » et les « prophètes » comme « les spécialistes de la Torah (תלמידי חכמים) » (b. *Shabbat* 119b [16.2])<sup>262</sup>.

#### d) Bilan

Il est possible de lire Ésaïe 51.16 et 59.21 comme affirmant que le Seigneur a placé dans la bouche de son peuple une parole de type prophétique.

- Ésaïe 59.21 relie cette affirmation au don de l'Esprit.
- Dans les deux passages, cette caractéristique du peuple est présentée comme étant *déjà* d'actualité et comme devant perdurer pour toujours. Ce privilège d'Israël

<sup>260</sup> Bernard Gosse a souligné les parallèles entre Psaumes 105 et différents passages du livre d'Ésaïe sans toutefois signaler de parallèle entre Psaumes 105.15 et Ésaïe 51.16 et 59.21 (cf. Bernard GOSSE, « Le livre d'Isaïe et le Psautier », art. cit. ; Bernard GOSSE, « Les reprises du Ps 105 dans le livre d'Isaïe comme réinterprétations de la substitution de l'alliance avec David du Ps 89 par l'alliance avec Abraham du Ps 105 », art. cit.).

<sup>261</sup> Le *Seder Olam* fait le lien entre notre passage et le titre de « prophète » donné à Abraham en Genèse 20.7. De même, en faveur du rôle prophétique de Sarah, il indique que Sarah est « la fille de Harân qui est le père de 'Milka' et de 'Yiska' (בת הרן אבי מלכה ואבי יסכה) » (cf. Gn 11.29). Pour comprendre cette référence, il faut certainement prendre en compte une tradition rabbinique qui identifie Yiska à Sarah (cf. b. *Megillah* 14a [1.13] ; b. *Sanhédrin* 69b [8.1]). De plus, b. *Megillah* 14a indique que le nom יסכה est lié au fait que Sarah était « prophétesse » et que, par conséquent, « elle voyait par le Saint-Esprit (סכתה ברוח הקדש) » (cf. Heinrich W. GUGGENHEIMER, *Seder Olam, op. cit.*, p. 183-185).

<sup>262</sup> On notera encore que le Targum des Chroniques précise : « Ne faites point de tort à mes consacrés que j'ai oints d'un bon renom (לא תנזקון בקדישי דרבינתנון בשום טוב) » (traduction reprise de Roger LE DÉAUT et Jacques ROBERT, *Targum des Chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1) : Tome I : Introduction et traduction* (Analecta biblica, n° 51), Rome : Biblical Institute Press, 1971, p. 77). Néanmoins, le Targum des Chroniques est généralement considéré comme tardif et daté approximativement autour du IV<sup>e</sup> siècle (cf. *Ibid.*, p. 25 ; J. Stanley MCIWOR, « The Targum of Chronicles : Translated, with Introduction, Apparatus, and Notes », in *The Targum of Ruth. The Targum of Chronicles* (The Aramaic Bible, n° 19), Edinburgh : T & T Clark, 1994, p. 18).

semble reposer sur l'alliance éternelle que le Seigneur a faite avec son peuple. Sur ce point, nos deux textes d'Ésaïe se distinguent du souhait de Nombres 11.29 ou de la promesse concernant le futur de Joël 3.1-2. Ils se situent plutôt dans la lignée de l'affirmation de Psaumes 105.15 (= 1 Ch 16.22) qui souligne le rôle spécifique des fils d'Israël en tant que « prophètes » parmi les nations et qui fonde cela sur « l'alliance éternelle » faite avec Abraham.

- Les textes d'Ésaïe ne nous donnent que peu d'indices sur la nature exacte de la « parole » que Dieu a mise dans la bouche de son peuple. À la différence de Nombres 11.29 et de Joël 3.1-2, ces deux passages d'Ésaïe n'évoquent pas explicitement la « prophétie ». Ils posent aussi davantage de difficultés de lecture, et peuvent donner lieu à des interprétations divergentes.

Comme pour Nombres 11.29b et Joël 3.1-2, nos deux textes d'Ésaïe semblent absents de la littérature juive non biblique antérieure au NT. Il faut se tourner vers le Targum et la littérature rabbinique pour y trouver trace de traditions d'interprétation.

- Le Targum témoigne de l'existence d'une tradition ancienne qui lisait ces passages en rapport avec le don de prophétie.
- Les littératures talmudique et midrashique témoignent, quant à elles, d'une tradition qui comprenait la « parole dans la bouche » comme une référence à la connaissance de la Torah. Il en est de même pour la référence aux « prophètes » de Psaumes 105.15 (= 1 Ch 16.22).

#### **4. Les données de l'Ancien Testament et leur réception dans la littérature juive ancienne : synthèse et perspectives**

##### **a) Le déversement futur de l'Esprit de prophétie sur tout le peuple : une attente qui reçoit peu d'attention**

Deux textes de l'AT témoignent de l'attente d'un jour où tous les membres du peuple du Seigneur auront part au charisme prophétique. Nombres 11.29 présente cela sous la forme d'un souhait formulé par Moïse lui-même. Joël 3.1-2 l'annonce comme une promesse divine en rapport avec le « Jour » du Seigneur eschatologique. Ces deux textes relient la généralisation du prophétisme au don de l'Esprit du Seigneur : le prophétisme est vu comme une conséquence du déversement de la  $\text{רוח}$  divine. Les textes s'attardent peu sur le rôle particulier que pourraient jouer ceux qui seront au bénéfice de l'Esprit de prophétie.

L'accent principal de cette attente porte sur le privilège lié à l'inspiration de la prophétie : tous pourront bénéficier de la révélation spéciale normalement réservée aux prophètes.

Si le déversement de l'Esprit de prophétie n'est pas sans rapport avec les textes d'Ésaïe ou d'Ézéchiël évoquant le déversement futur de l'Esprit du Seigneur, l'élément prophétique est toutefois absent de ces derniers textes. De même, l'attente exprimée par Nombres 11.29 et Joël 3.1-2 ne semble pas reprise par la littérature juive antérieure au NT.

Dans le présent chapitre, notre analyse des sources s'est focalisée sur la réception de ces deux textes. Dans notre prochain chapitre, nous essayerons de voir si une attente similaire – sans référence à Nombres 11 ou Joël 3 – peut, malgré tout, être observée dans certaines traditions antérieures ou contemporaines des auteurs du NT.

### **b) Un peuple qui a déjà les paroles du Seigneur dans sa bouche ?**

Deux textes d'Ésaïe présentent le peuple d'Israël comme ayant les « paroles » du Seigneur « dans sa bouche » (És 51.16 et 59.21). Selon une interprétation plausible, ces textes affirment le rôle prophétique joué collectivement par le peuple du Seigneur. Dans le contexte immédiat d'Ésaïe 51 et 59, ces affirmations se situent au sein d'oracles d'assurance soulignant les privilèges accordés par le Seigneur à son peuple : celui-ci est au bénéfice d'une relation spéciale avec le Seigneur. Lues dans le contexte plus large du livre d'Ésaïe, il est possible que ces affirmations soulignent aussi la mission de messenger confiée au peuple ou son rôle de témoin envers les nations. Ce rôle pourrait aussi être entrevu en Psaumes 105.15 (= 1 Ch 16.22) qui présente les descendants d'Israël dans la lignée des patriarches, ceux-ci étant considérés comme « prophètes » du Seigneur parmi les nations.

En comparaison avec Nombres 11.29 et Joël 3.1-2, ces textes n'évoquent pas une réalité future pour leur(s) auteur(s), mais une réalité déjà présente. Le Seigneur promet de maintenir « pour toujours » ce privilège déjà accordé à son peuple.

L'ambiguïté des deux textes d'Ésaïe relativise toutefois leur pertinence pour notre sujet. La terminologie prophétique n'est pas explicitement employée par ces textes, et ceux-ci peuvent être interprétés de diverses manières. Le Targum et la littérature rabbinique témoignent du fait qu'ils ont pu être compris par certains comme se référant à la prophétie, mais par d'autres comme se référant à la connaissance de la Loi.

Nous n'avons pas trouvé de commentaire de ces deux passages dans la littérature juive antérieure au NT.

### c) Qui peut prophétiser ? Entre liberté de l'Esprit et légitimation du charisme du prophète

Plusieurs récits de l'AT apportent des éléments de réflexion autour de la question « qui peut prophétiser / qui peut être prophète ? ». Nous avons évoqué les récits de Nombres 11 et 12. Ceux-ci s'inscrivent dans une réflexion plus large concernant la légitimation du charisme prophétique. D'autres textes pourraient être invoqués sur ce sujet, comme les cas de prophétisme collectif présentés en 1 Samuel 10.5-13 et 19.20-24<sup>263</sup> : comment expliquer qu'un « non-prophète » comme Saül puisse se joindre – de gré ou de force – à l'activité prophétique de ces groupes (cf. 1 S 10.11, 12 ; 19.24)<sup>264</sup> ? Le cas des « fils des prophètes » mentionnés dans les livres des Rois constitue un exemple intéressant d'un groupe prophétique : cela tranche avec l'image du prophète solitaire que l'on trouve dans d'autres textes<sup>265</sup>. Dans ce sens, certaines traditions rabbiniques verront dans la mention de « cinquante hommes parmi les fils des prophètes » (2 R 2.7) la preuve du très grand nombre de prophètes dans le passé d'Israël (*Seder Olam Rabba* 21.2 ; t. *Sotah* 12.5 ; *Ruth Rabba*, *Petiḥa* 2)<sup>266</sup>. Inversement, les récits d'1 Rois 18 et 22 présentent deux cas où un seul

---

<sup>263</sup> La proximité de la terminologie employée dans le récit de Nombres 11 et ceux en rapport avec les groupes prophétiques d'1 Samuel 10.5-13 et 19.19-24 a été soulignée par les commentateurs (cf., p. ex., Jules de VAULX, *Les Nombres*, op. cit., p. 155). John Levison a toutefois démontré que les deux récits avaient bien davantage de différences que de points communs (John R. LEVISON, « Prophecy in Ancient Israel », art. cit.). De manière plus spéculative, certains exégètes ont émis l'hypothèse que le récit de la venue de l'Esprit sur les 70 anciens (Nb 11.16-17 ; 24-29) pourrait provenir de groupes prophétiques (cf. Martin NOTH, *Numbers: A Commentary* (OTL), London : SCM, 1968 (éd. allemande originale : 1966), p. 90 ; Thomas RÖMER, « Nombres 11-12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque », contribution citée, p. 491).

<sup>264</sup> Le proverbe « Saül est-il aussi parmi les prophètes ? » (1 S 10.11, 12 ; 19.24) a fait couler beaucoup d'encre. Sur ce point, voir notamment Victor EPPSTEIN, « Was Saul also among the Prophets? », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 81, n° 3, 1969, p. 287-304 ; John STURDY, « Original Meaning of "Is Saul also among the Prophets?" », *Vetus testamentum*, vol. 20, n° 2, 1970, p. 206-213 ; Christophe NIHAN, « Saul Among the Prophets (I Sam 10:10-12 and 19:18-24) : The Reworking of Saul's Figure in the Context of the Debate on "Charismatic Prophecy" in the Persian Era », in Carl S. EHRlich et Marsha C. WHITE (dirs.), *Saul in Story and Tradition* (Forschungen zum Alten Testament, n° 47), Tübingen : Mohr Siebeck, 2006, p. 107-109.

<sup>265</sup> Dans les livres des Rois, l'expression « בְּנֵי־הַנְּבִיאִים » est utilisée pour désigner certains groupes prophétiques (1 R 20.35 ; 2 R 2.3, 5, 7, 15 ; 4.1, 38 ; 5.22 ; 6.1 ; 9.1). Sur cette question, voir James G. WILLIAMS, « Prophetic "Father" : A Brief Explanation of the Term "Sons of the Prophets" », *Journal of Biblical Literature*, vol. 85, n° 3, 1966, p. 344-348 ; Léon RAMLOT, « Prophétisme », in *Dictionnaire de la Bible : Supplément, Tome VIII*, Paris : Letouzey & Ané, 1972, col. 1032-1036 ; Joshua R. PORTER, « Bané hannabî'm », *Journal of Theological Studies*, vol. 32, n° 2, 1981, p. 423-429 ; André LEMAIRE, « Les groupes prophétiques dans l'ancien Israël », in *Studia Orientalia*, 70, Helsinki : Societas Orientalis Fennica, 1993, p. 45-48.

<sup>266</sup> Sur l'ancienneté de cette tradition, voir notre discussion sur la citation de Nombres 11.29 dans le *Seder Olam Rabba* (cf. ci-dessus, § 1.c.ii, en page 64ss).

(vrai) prophète – Élie puis Michée Ben-Yimla – s’oppose à un groupe de plusieurs centaines de (faux) prophètes : dans ces deux cas, l’indépendance du (vrai) prophète apparaît valorisée<sup>267</sup>. À ces textes, on pourrait ajouter les récits sur Balaam – un devin étranger qui prononce des oracles sous l’inspiration de l’Esprit du Seigneur – (Nb 22-24), les différents récits de vocation prophétique (És 6 ; Jr 1 ; Ez 1 ; Dn 1 ; Am 7.14-15 ; etc.) ou les récits de conflits entre un prophète du Seigneur et ses détracteurs (p. ex. Jr 28 [TM] ; 36-43 [TM]). Nous nous contenterons de proposer ici quelques pistes de réflexion en lien avec la question de l’ouverture du prophétisme à un large groupe d’individus.

### i. La liberté de l’Esprit : le Seigneur fait prophétiser qui il veut

Nombres 11, 1 Samuel 10 et 19 témoignent de la possibilité pour des groupes d’individus de se mettre à « prophétiser / agir en prophètes » sous l’influence de la רוח du Seigneur. De plus, ces récits montrent que, pour leurs auteurs, ce prophétisme peut être pratiqué par des personnes qui ne sont pas des « נְבִיאִים » : c’est le cas des soixante-dix anciens (Nb 11.25-29), de Saül ou de ses émissaires (1 S 10.10-12 ; 19.20-24). En dehors de ces textes, un autre exemple célèbre est celui d’Amos qui affirme ne pas être « prophète, ni fils de prophète (לֹא-נְבִיא אֲנִי וְלֹא בֶן-נְבִיא) » (Am 7.14).

Ces passages ne montrent pas seulement que des « non-prophètes » peuvent prophétiser, mais ils soulignent la souveraineté du Seigneur qui fait prophétiser qui il veut. Il peut faire « agir en prophètes » Eldad et Médad alors même qu’ils n’ont pas suivi les consignes et ne se sont pas rendus à la tente de la rencontre (Nb 11.26). Il peut faire « agir

---

<sup>267</sup> Dans les deux textes, un (vrai) prophète s’oppose seul à un large groupe de (faux) prophètes. Le narrateur souligne le nombre important de ces prophètes, le caractère collectif de leur prophétisme et le bruit ou l’agitation qui y est associé. De plus, ces groupes sont présentés comme rattachés à la cour royale : « ils mangent à la table de Jézabel (אֲכָלִי שְׁלֹחַן אִיזָבֵל) » (1 R 18.19) ou prophétisent devant le trône du roi (1 R 22.10) et lui disent ce qu’il a envie d’entendre (1 R 22). Face à eux, Élie et Michée sont seuls, et surtout, ils font preuve d’une indépendance totale par rapport au roi. Élie n’a pas peur d’affirmer à Achab qu’il est responsable des malheurs de son peuple et le prophète va jusqu’à donner des ordres au roi concernant la mise en place de la confrontation avec les prophètes de Baal (1 R 18.17-19). Quant à Michée, il est connu du roi pour ne lui prophétiser rien de bon (1 R 22.8, 18). Pour une lecture de ces récits dans le cadre de la réflexion sur les faux prophètes, voir Thomas RÖMER, « Comment distinguer le vrai du faux prophète ? », in Jean-Marie DURAND et al. (dirs.), *Comment devient-on prophète ? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011* (Orbis biblicus et orientalis, n° 265), Fribourg / Göttingen : Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 109-120. Pour une exégèse détaillée d’1 Rois 18.20-40, voir, en particulier, Dany NOCQUET, *Le « livret noir de Baal » : La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l’ancien Israël* (Actes et recherches), Genève : Labor et Fides, 2004, p. 88-157. Sur la question de la mise à mort des prophètes de Baal (v. 40), perçue comme un rite de « levée de catastrophe », voir Alfred MARX, « Mais pourquoi donc Élie a-t-il tué les prophètes de Baal (1 Rois 18, 40) ? », *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, vol. 78, n° 1, 1998, p. 15-32.

en prophète » Saül et ses émissaires contre leur volonté (1 S 19.20-24). Certains prophètes, comme Jérémie ou Amos, peuvent recevoir l'ordre de prophétiser alors qu'ils n'ont rien demandé (Jr 1.4-9 ; Am 7.15). Le Seigneur peut même envoyer un « esprit de mensonge » qui fait prophétiser faussement 400 prophètes (1 R 22.19-23). Si les termes de la famille de נבִי ne sont pas employés dans le récit de Balaam, ce devin étranger est tout de même présenté comme quelqu'un qui parle par « l'Esprit de Dieu (רוּחַ אֱלֹהִים) » (Nb 24.2) ou selon les paroles que Dieu « a mises dans sa bouche » (Nb 22.38 ; 23.5, 12, 16 ; cf. 24.4).

Ces différents récits témoignent de l'idée selon laquelle le Seigneur est souverain sur l'inspiration prophétique et qu'il peut faire prophétiser qui il veut. D'une telle affirmation à celle d'un prophétisme généralisé, il n'y a qu'un pas : si le Seigneur peut faire prophétiser n'importe qui, pourquoi ne pourrait-il pas faire prophétiser tout un peuple ?

## ii. Les limites d'ordre sociologique : le lien entre prophétisme et autorité

S'il n'y a qu'un pas entre ces deux dernières affirmations, les textes de la Bible hébraïque semblent toutefois hésiter à le franchir. Cette hésitation s'explique peut-être par des raisons d'ordre sociologique. Dans une société – ou un groupe religieux – qui donne une place importante au Seigneur, la parole dite « de la part du Seigneur » reçoit forcément une autorité particulière. Les livres de Samuel et des Rois témoignent du fait que les rois consultent fréquemment les prophètes en vue de prendre une décision importante. Le récit d'1 Rois 22 montre que l'écoute de l'avis du prophète peut parfois même être une question de vie ou de mort pour le roi – et par conséquent un enjeu pour la stabilité de la nation. Les prophètes sont aussi utilisés par le Seigneur pour instituer ou destituer des rois (cf. p. ex. 1 S 9-10 ; 16 ; 2 R 9.1-13). En quelque sorte, la parole du prophète – qui parle au nom de Dieu – peut lui donner une autorité supérieure à celle du roi<sup>268</sup>.

Si tel est le cas, on comprend les difficultés posées par l'affirmation d'une démocratisation de l'Esprit de prophétie. Si tous peuvent prophétiser, ne va-t-on pas vers l'anarchie ? Le texte de Nombres 11 et 12 suggère déjà de telles problématiques. Bien que Moïse souhaite que tous soient « prophètes » (Nb 11.29), les récits qui entourent cette affirmation soulignent clairement qu'il y a une différence entre le prophétisme de Moïse –

---

<sup>268</sup> Jacob L. Wright souligne bien les enjeux des rapports entre les prophètes et les rois. Les textes retrouvés à Mari, à Ninive ou ceux de la Bible hébraïque, témoignent des efforts faits par les rois pour mettre les prophètes de leur côté, notamment en les rémunérant grassement. Cf. Jacob L. WRIGHT, « Prolegomena to the Study of Biblical Prophetic Literature », in Jean-Marie DURAND et al. (dirs.), *Comment devient-on prophète ? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011* (Orbis biblicus et orientalis, n° 265), Fribourg / Göttingen : Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 61-86.

avec qui Dieu parle directement (Nb 11.17, 25 ; 12.8) – et le prophétisme des autres – avec qui Dieu parle en vision ou par énigmes (Nb 12.6-8). Si quiconque peut prophétiser, il y a une distinction entre l'autorité d'un prophète « comme Moïse » et l'autorité des autres prophètes. De la même manière, « le rassemblement de prophètes » d'1 Samuel 19.20 est placé sous la direction du prophète Samuel, comme pour signaler que le caractère apparemment incontrôlé du prophétisme de groupe ne se fait pourtant pas sans ordre ni hiérarchie. De même, les « fils des prophètes » sont « assis devant Élisée » (2 R 4.38 ; 6.1) ou obéissent aux ordres de ce dernier (2 R 2.16-17, 20 ; 4.38, 41, 42, 43 ; 6.1-7 ; 9.1-10).

D'autres textes soulignent que l'indépendance d'un prophète est importante pour s'assurer qu'il transmette bien les paroles du Seigneur<sup>269</sup>. C'est le cas de Michée Ben-Yimla dont l'indépendance est soulignée par rapport aux 400 prophètes de cour qui prophétisent ce que le roi a envie d'entendre (1 R 22). Comme pour Michée qui est mis en prison à cause de sa prophétie défavorable au roi (1 R 22.27), les récits bibliques témoignent de la persécution des prophètes qui font preuve d'une telle indépendance et osent s'opposer aux autorités établies (p. ex. Jr 36-43 [TM])<sup>270</sup>. Si un prophète seul est perçu comme une menace à cause de ses messages jugés défavorables, qu'en serait-il de larges groupes prophétiques portant un message divin allant à l'encontre des autorités en place ? Il est fort probable que ces groupes seraient perçus comme séditionnaires et qu'ils seraient réprimés. L'exemple de la mise à mort des prophètes yahvistes par la reine Jézabel pourrait éventuellement se comprendre dans ce cadre (cf. 1 R 18.4, 13). Le critère d'indépendance du (vrai) prophète pourrait ainsi être une raison pour laquelle on hésiterait à valoriser la possibilité d'un prophétisme de groupe.

En résumé, les récits de la Bible hébraïque mettent en tension deux types d'affirmations : d'un côté, l'affirmation théologique de la liberté de l'Esprit du Seigneur qui fait prophétiser qui il veut ; de l'autre, la question socio-théologique de l'autorité du prophète. C'est peut-être cette tension qui explique que certains auteurs bibliques semblent hésitants à affirmer que tous peuvent prophétiser.

---

<sup>269</sup> Ce critère est relevé par Thomas RÖMER, « Comment distinguer le vrai du faux prophète ? », contribution citée, p. 112-114.

<sup>270</sup> Jacob Wright souligne qu'en comparaison aux devins de cour qui réservaient leur art divinatoire au roi, les prophètes – « ecstasies, dreamers, visionaries, and seers » – étaient généralement indépendants et prononçaient leurs oracles en public. À cause de cette indépendance, ils consistaient « a greater threat for the king » (Jacob L. WRIGHT, « Prolegomena to the Study of Biblical Prophetic Literature », contribution citée, p. 79-85).



## Chapitre 2 :

### La question de la généralisation de la prophétie dans le contexte du judaïsme au tournant de l'ère chrétienne

L'objectif du présent chapitre est de pouvoir situer la réflexion néotestamentaire sur la généralisation de la prophétie au sein des idées du judaïsme du premier siècle.

Comme nous l'avons indiqué au précédent chapitre, nous n'avons trouvé, au sein des écrits antérieurs au NT, aucun commentaire concernant les textes vétérotestamentaires évoquant la démocratisation de la prophétie. L'attente exprimée par Nombres 11.29 et Joël 3.1-2 n'est pas reprise ou commentée dans les textes qui nous sont connus. Nous proposons, dans un premier temps, de prolonger l'enquête vers les textes intertestamentaires qui pourraient évoquer l'attente d'une période future où la prophétie serait étendue à l'ensemble du peuple du Seigneur, et cela sans faire de référence à Nombres 11 ou Joël 3.

Dans une deuxième partie, nous nous intéresserons au contexte juif des auteurs du NT. Nous aborderons la question de la présence de l'Esprit de prophétie sur tout Israël : les auteurs juifs au tournant de l'ère chrétienne considéraient-ils l'Esprit de prophétie comme étant absent de leur peuple, comme étant présent uniquement sur une partie du peuple, ou comme étant présent sur l'ensemble du peuple ?

#### 1. Y a-t-il d'autres textes évoquant l'attente d'une démocratisation de la prophétie ?

Nous avons mentionné, au chapitre précédent, plusieurs textes rabbiniques témoignant de l'attente d'un temps, dans « l'éon à venir », où tout Israël sera composé de prophètes (*Midrash Psaumes* 14.6 ; *Midrash Tanhuma* 4.3.16 ; *Deutéronome Rabba* 6.14). La difficulté à dater les traditions rabbiniques est un élément bien connu<sup>271</sup>. Nous avons cependant constaté que, lorsque ces traditions sur la généralisation future du prophétisme sont attribuées à des rabbins, il s'agit de rabbins ayant vécu après les auteurs du NT.

Peut-on néanmoins trouver des textes plus anciens évoquant une attente similaire ?

---

<sup>271</sup> Cf. Hermann L. STRACK et Günter STEMBERGER, *Introduction au Talmud et au Midrash*, op. cit., p. 73-92.

a) *Oracles sibyllins* 3.582, 781 : l'attente d'un temps où les Juifs seront reconnus comme « prophètes » vis-à-vis des nations

Le troisième livre des *Oracles sibyllins* est considéré par les spécialistes comme un texte d'origine juive dont la rédaction doit probablement être datée du premier siècle avant notre ère, même si les vers 489 à 829 pourraient éventuellement remonter au deuxième siècle av. J.-C.<sup>272</sup>.

Dans un passage du troisième livre des *Oracles sibyllins*, on peut lire la prédiction suivante<sup>273</sup> :

580 Ἐν δὲ δικαιοσύνη νόμου <sup>274</sup> Ὑψίστοιο λαχόντες	580 C'est en justice que, ayant eu leur part en la Loi du Très-Haut,
581 ὄλβιοι οἰκήσουσι πόλεις καὶ πίονας ἀγρούς,	581 ils habiteront dans le bonheur et l'opulence leurs villes et leurs grasses campagnes.
582 αὐτοὶ δ' ὑψωθέντες ὑπ' ἀθανάτοιο προφήται	582 <b>Exaltés par l'Immortel au rang des prophètes,</b>
583 ἔσονται <sup>275</sup> μέγα χάριμα βροτοῖς πάντεσσι φέροντες.	583 ils apporteront à tous les mortels une très grande joie.

<sup>272</sup> Cf. Valentin NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle* (Études juives, n° IX), Paris / La Haye : Mouton, 1970, p. 195-267 ; John J. COLLINS, *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (JSJSup, n° 54), Leiden / New York : Brill, 1997, p. 184-188 ; Albert-Marie DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique (Pseudépigraphes de l'Ancien Testament)*, Turnhout : Brepols, 2000, p. 977-980, 985-987 ; Rieuwerd BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting: With an Introduction, Translation, and Commentary* (Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha), Leiden / Boston : Brill, 2003, p. 126-133 ; Jean-Michel ROESSLI, « Les "Oracles sibyllins" », in Bernard POUDERON et Enrico NORELLI (dirs.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne, 2 : De Paul apôtre à Irénée de Lyon* (Initiations aux Pères de l'Église), Paris : Cerf, 2013, p. 605-607.

<sup>273</sup> Nous reprenons ici le texte grec ainsi que la traduction proposés par Valentin NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle, op. cit.*, p. 318-319 (la traduction a été reprise à l'identique dans sa contribution à l'édition des *Écrits intertestamentaires* ; cf. André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO (dirs.), *La Bible. Écrits intertestamentaires* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris : Gallimard, 1987, p. 1084). À notre connaissance, la plus récente édition critique contenant un appareil détaillé reste celle de Johannes GEFFCKEN, *Die Oracula Sibyllina* (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, n° 8), Leipzig : J. C. Hinrich'sche Buchhandlung, 1902.

<sup>274</sup> Les manuscrits du groupe Ψ ont ici un accusatif (« νόμον ») : le texte retenu suit les manuscrits du groupe Φ, considérés généralement comme de meilleure qualité. Il est possible que l'accusatif soit témoin d'une lecture facilitante, le génitif νόμου pouvant être lu soit comme un complément du participe λαχόντες, soit comme un complément du nom δικαιοσύνη. Dans ce dernier cas, il faudrait traduire le vers ainsi : « Ayant eu leur part dans la justice de la Loi du Très-Haut ». Pour une discussion sur ce point, voir Rieuwerd BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles, op. cit.*, p. 259-260.

<sup>275</sup> D'après l'édition de Geffcken, tous les manuscrits connus ont « καὶ » à la place de « ἔσονται ». Néanmoins, une telle lecture est problématique car elle rompt la structure hexamétrique du vers que l'on retrouve tout au long des oracles sibyllins. C'est pour cette raison que le terme ἔσονται a été proposé de manière conjecturale par Charles Alexandre, cette conjecture ayant ensuite été reprise par plusieurs éditions postérieures (dont celle de Nikiprowetzky).

584 Μούνοις γάρ σφιν δῶκε θεὸς μέγας  
εὐφρονα βουλήν  
585 καὶ πίστιν καὶ ἄριστον ἐνὶ στήθεσσι  
νόημα·

584 À eux seuls, en effet, le Grand Dieu a  
donné un sage conseil,  
585 la fidélité, et, en leur poitrine, une  
excellente pensée.

Notre passage est situé au sein d'une section qui présente le cas de la « sainte race des hommes pieux (εὐσεβέων ἀνδρῶν ἱερὸν γένος) » qui « subsistera (ἔσεται αὐτίς)<sup>276</sup> » (3.573 ; cf. 3.573-600). La section précédente évoque le cas de la « race des hommes impies (ἀσεβῶν γένος [...] ἀνδρῶν) » qui doit subsister jusqu'à la réalisation du « jour fixé par le destin (αἴσιμον ἡμᾶρ) » (3.568-572). Il est donc probable qu'il faille comprendre notre passage comme une attente de type eschatologique concernant la situation du peuple juif dans un futur glorieux après l'intervention divine au « jour du destin »<sup>277</sup>.

En faveur d'une telle interprétation, on trouve un peu plus loin une mention des « prophètes du Grand Dieu » dans un contexte clairement eschatologique<sup>278</sup> :

780 πᾶσα γὰρ εἰρήνη ἀγαθῶν ἐπὶ γαῖαν  
ἰκνεῖται·  
781 ῥομφαίαν δ' ἀφελοῦσι θεοῦ μέγαλοιο  
προφῆται·  
782 αὐτοὶ γὰρ κριταὶ εἰσι<sup>279</sup> βροτῶν βασιλεῖς  
τε δίκαιοι.

780 La terre des Justes jouira d'une paix  
totale.  
781 Les prophètes du Grand Dieu feront  
disparaître le glaive,  
782 car ils seront eux-mêmes les juges  
équitables des mortels et leurs justes rois<sup>280</sup>.

La scène décrite par ces vers est située dans le cadre plus large d'une période future où toute la terre reconnaîtra le seul vrai Dieu et où toutes les nations ne « connaîtront » plus qu'un seul temple (cf. 3.767-784).

On trouve donc dans le troisième livre des *Oracles sibyllins* l'attente d'une période où les membres du peuple juif seront des « prophètes » pour l'ensemble des nations dans un monde en paix où tous reconnaissent le seul Dieu. Notre premier passage explique ce rôle spécifique par le fait que c'est « à eux seuls » que Dieu a donné une sagesse et une

---

<sup>276</sup> Concernant l'emploi d'αὐτίς dans le troisième livre des *Oracles sibyllins* et le sens de « subsister » pour la présente expression, voir Valentin NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, op. cit., p. 275.

<sup>277</sup> Pour une telle lecture, voir Rieuwerd BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles*, op. cit., p. 259-261.

<sup>278</sup> Le texte grec et la traduction sont repris de Valentin NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, op. cit., p. 780-782.

<sup>279</sup> Le terme « εἰσι » est visiblement une conjecture : les manuscrits des groupes Φ et Ψ ont « κριταὶ ἐπὶ » à la place de « κριταὶ εἰσι ».

<sup>280</sup> Valentin Nikiprowetzky lit visiblement l'adjectif « δίκαιοι » comme qualifiant à la fois « κριταὶ » et « βασιλεῖς ». Rieuwerd Buitenwerf traduit le vers : « for they will be judges and righteous kings of the mortals » (Rieuwerd BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles*, op. cit., p. 245).

intelligence particulières (3.584-585). Dans le deuxième texte, ce rôle est associé à celui de « juge » et de « roi » envers le reste des « mortels » (3.782)<sup>281</sup>.

Il n'y a aucune trace ici d'un lien avec un déversement futur de l'Esprit sur l'ensemble du peuple<sup>282</sup>. Le terme « prophète » est plutôt utilisé pour mettre en avant le statut privilégié du peuple juif dans sa relation à Dieu vis-à-vis des nations. Cela justifie que « la race des hommes pieux » joue un rôle d'intermédiaire privilégié envers les autres nations lorsque celles-ci auront enfin reconnu le seul vrai Dieu.

L'emploi de ce titre pour signaler le privilège du peuple d'Israël peut être mis dans la lignée d'un texte comme Psaumes 105.15 (= 1 Ch 16.22), mentionné au chapitre précédent. On retrouve une idée assez proche chez Philon qui présente la descendance de Sarah comme « la nation préférée de Dieu, celle qui, me semble-t-il, a hérité du sacerdoce et de la prophétie, au profit de toute l'humanité (ἐθνῶν τὸ θεοφιλέστατον, ὃ μοι δοκεῖ τὴν ὑπὲρ παντὸς ἀνθρώπων γένους ἱερωσύνην καὶ προφητείαν λαχεῖν) » (*Abr.* 98).

Si ces deux derniers textes présentent Israël comme un peuple ayant, *depuis ses origines*, un rôle « prophétique » par rapport aux nations, les *Oracles sibyllins* témoignent de l'espérance d'un jour futur où ce statut particulier sera réellement effectif et reconnu par le reste du monde.

## **b) 11Q13 et 4Q521 : deux textes attestant l'attente de la venue d'une pluralité de prophètes ?**

Plusieurs textes intertestamentaires témoignent de l'attente de la venue d'un ou plusieurs prophète(s) particulier(s)<sup>283</sup>. La plupart de ces textes montrent l'attente de la

---

<sup>281</sup> Sur la fonction de « roi » attribuée aux « justes », voir Valentin NIKIPROWETZKY, *La Troisième Sibylle*, *op. cit.*, p. 172-173 ; Rieuwerd BUITENWERF, *Book III of the Sibylline Oracles*, *op. cit.*, p. 290-291.

<sup>282</sup> *Contra* Max-Alain Chevallier qui pense que « cette espérance eschatologique [...] dépend sans doute de J1 3 ». Le bibliste français évoque aussi un rapprochement possible avec *Testament de Lévi* 18.11 et *Testament de Juda* 24.2 qui évoquent l'effusion eschatologique de l'Esprit. Toutefois, nous ne trouvons pas, dans ces derniers textes, une quelconque allusion à un rôle de prophète joué par l'ensemble du peuple. Cf. Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu : Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. 1/3 (Le Point théologique, n° 26), Paris : Beauchesne, 1978, p. 72.

<sup>283</sup> Sur ce point, voir notamment John J. COLLINS, *The Scepter and the Star : Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids : Eerdmans, 2010 (2<sup>e</sup> éd. rév., 1<sup>ère</sup> éd. : 1995), p. 123-141 ; John C. POIRIER, « The Endtime Return of Elijah and Moses at Qumran », *Dead Sea Discoveries*, vol. 10, n° 2, 2003, p. 221-242 ; Géza G. XERAVITS, *King, Priest, Prophet : Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library* (STDJ, n° 47), Leiden / Boston : Brill, 2003 ; Alex P. JASSEN, *Mediating the Divine*, *op. cit.*, p. 133-196 ; Claude COULOT, « À la fin des temps, quels prophètes ? Recherches dans les manuscrits de la mer Morte », in Jacques VERMEYLEN (dir.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps* (ACFEB - Lectio divina), Paris : Cerf, 2010, p. 209-228.

venue future de figures prophétiques individuelles<sup>284</sup>. Ils n'associent pas pour autant cette venue à la démocratisation de la prophétie ou à un déversement futur de l'Esprit de prophétie<sup>285</sup>. Au contraire, ces textes se focalisent sur *un* prophète particulier.

Deux textes sont parfois compris comme évoquant la venue future d'une pluralité de prophètes. Malheureusement, leur caractère fragmentaire complique leur reconstruction et leur interprétation.

Selon une reconstruction plausible, 11Q13 [11QMelch] 2.17 identifierait les « montagnes » d'Ésaïe 52.7 aux « prophètes (הַנְּבִיאִים) »<sup>286</sup>. « Les montagnes » sur lesquelles marche le « messager » seraient ainsi à comprendre comme une image représentant « les prophètes ». Néanmoins, le contexte ne permet pas de savoir qui sont

---

<sup>284</sup> 1QS 9.5-11 évoque une période durant laquelle certaines régulations s'appliquent pour à la communauté et ce, « jusqu'à ce que vienne un prophète et les oints d'Aaron et d'Israël (עַד בּוֹא נְבִיא וּמְשִׁיחֵי אַהֲרֹן וְיִשְׂרָאֵל) » (1QS 9.11). On peut éventuellement rapprocher ce texte de l'attente d'un « prophète comme Moïse » attestée ailleurs parmi les manuscrits de la mer Morte (4Q175 [4QTest] 1.5-7 ; cf. Ex 20.21 PS ; Dt 18.18-19 TM). Deux passages d'1 Maccabées évoquent la prise d'une décision ou la nomination d'un grand-prêtre « en attendant » la venue future d'un « prophète (προφήτης) » (1 M 4.46 ; 14.41). D'autres textes reprennent l'espérance d'un retour d'Élie présentée en Malachie 3.23-24 (Si 48.10 ; 4Q558 [4QpapVision<sup>b</sup>] f51ii:4). Quant à 11Q13 [11QMelch], il interprète le « messager (מַבְשֵׁר) » d'Ésaïe 52.7 comme « l'oint de l'Esprit ([ח] מְשִׁיחַ הַרוּחַ) » (cf. És 61.1) annoncé par Daniel 9.26 et correspondant à l'envoyé d'Ésaïe 61.1ss. Il s'agit vraisemblablement d'une figure prophétique.

<sup>285</sup> Selon une reconstruction plausible, 4Q177 [4QCatena A / 4QMidrEschat<sup>b</sup>] f12-13i:1-2 pourrait témoigner de l'attente d'un renouveau eschatologique de la prophétie. Néanmoins, le texte n'indique en rien comment ce renouveau pourrait s'exprimer.

<sup>286</sup> D'après les images du manuscrit, il nous semble que cette lecture est la plus probable. Deux autres lectures n'incluant aucune référence aux נְבִיאִים ont été proposées par Adam van de Woude et Daniel Miner (cf. Adam S. van der WOUDE, « Melchizedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI », in *1940-1965: Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland* (Oudtestamentische Studiën, n° 14), Leiden : Brill, 1965, p. 354-373 ; Daniel F. MINER, « Suggested Reading for 11Q Melchizedek 17 », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, vol. 2, n° 2, 1971, p. 144-148). Néanmoins, la lecture que nous retenons est celle qui semble désormais faire l'unanimité (cf. Jean CARMIGNAC, « Le document de Qumran sur Melkisédeq », *Revue de Qumran*, vol. 7, n° 3, 1970, p. 343-378 ; Émile PUECH, « Notes sur le manuscrit de 11QMelkisédeq », *Revue de Qumran*, vol. 12, n° 4, 1987, p. 483-513 ; Paul A. RAINBOW, « Melchizedek as a Messiah at Qumran », *Bulletin for Biblical Research*, vol. 7, 1997, p. 180 ; Florentino GARCÍA MARTÍNEZ et al., *Qumran cave 11. II, 11Q2-18, 11Q20-31* (DJD, n° XXIII), Oxford : Clarendon, 1998, p. 225 ; Florentino GARCÍA MARTÍNEZ, « Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán », *Biblica*, vol. 81, n° 1, 2000, p. 78 ; Géza G. XERAVITS, *King, priest, prophet*, op. cit., p. 70-72 ; Alex P. JASSEN, *Mediating the Divine*, op. cit., p. 91-92 ; Claude COULOT, « À la fin des temps, quels prophètes ? », contribution citée, p. 217).

ces « prophètes » : s'agit-il des נביאים du passé, dont les écrits font autorité<sup>287</sup> ? Ou s'agit-il de prophètes futurs intervenant dans le cadre d'un renouveau du prophétisme<sup>288</sup> ?

Le manuscrit 4Q521<sup>289</sup> – particulièrement fragmentaire – contient les restes d'une exhortation à placer sa confiance dans le Seigneur en vue de son intervention eschatologique<sup>290</sup>. 4Q521 f2ii+4:1 présente cette affirmation : « [Car les ci]eux et la terre écouteront son/ses oint(s) (שמעו למשיחו) (כי השמים והארץ ישמעו למשיחו)). Selon certains, il est possible de lire משיחו comme un pluriel (« ses oints »)<sup>291</sup> et ce terme peut être compris dans le sens de « prophètes », comme c'est le cas dans d'autres manuscrits de la mer Morte<sup>292</sup>. Dans ce cas, on pourrait avoir une allusion à l'attente de la venue d'une pluralité de prophètes. Même si cette lecture n'est pas impossible, elle est conditionnée par un certain nombre de choix interprétatifs qui ne font guère l'unanimité : on pourrait aussi lire

---

<sup>287</sup> Ainsi, Florentino GARCÍA MARTÍNEZ, « Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán », art. cit., p. 78.

<sup>288</sup> Ainsi, James E. BOWLEY, « Prophets and Prophecy at Qumran », in Peter W. FLINT et James C. VANDERKAM (dirs.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, vol. 2, Leiden / Boston / Köln : Brill, 1999, p. 370 ; Alex P. JASSEN, *Mediating the Divine*, op. cit., p. 179.

<sup>289</sup> L'éditio princeps de 4Q521 est celle d'Émile PUECH, « Une apocalypse messianique (4Q521) », *Revue de Qumran*, vol. 15, n° 4, 1992, p. 475-522. Cette édition ainsi que les remarques qui l'accompagnent ont été reprises quasiment à l'identique pour l'édition du volume des *DJD* : cf. Émile PUECH, *Qumrán grotte 4, XVIII : Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)* (DJD, n° XXV), Oxford : Clarendon, 1998, p. 1-38.

<sup>290</sup> Émile Puech présente le texte comme une « Apocalypse messianique ». Toutefois, 4Q521 ne contient aucun récit de vision ou de « révélation » caractéristique de la littérature apocalyptique. Nous sommes plutôt dans le registre de l'exhortation, sous une forme parfois poétique – voire hymnique (l'influence du Psaume 146 a souvent été remarquée) – en rapport avec le jugement et le salut eschatologiques. Pour un avis similaire, voir Roland BERGMEIER, « Beobachtungen zu 4 Q 521 f 2, II, 1-13 », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 145, n° 1, 1995, p. 38-48.

<sup>291</sup> Ainsi, Michael BECKER, « 4Q521 und die Gesalbten », *Revue de Qumran*, vol. 18, n° 69, 1997, p. 73-96 ; Alex P. JASSEN, *Mediating the Divine*, op. cit., p. 144-148.

<sup>292</sup> John Collins est probablement celui qui a le mieux défendu l'hypothèse d'un (unique) « oint » de type prophétique (cf. John J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, op. cit., p. 131-141 [Dans la version révisée de 2010, Collins répond aux objections qui ont été portées à l'encontre de l'hypothèse qu'il avait défendue dans la première édition de l'ouvrage en 1995]). Pour une compréhension du terme comme se référant à un ou plusieurs prophète(s), voir aussi Michael BECKER, « 4Q521 und die Gesalbten », art. cit. ; Géza G. XERAVITS, *King, priest, prophet*, op. cit., p. 98-110 ; Alex P. JASSEN, *Mediating the Divine*, op. cit., p. 144-148 ; Claude COULOT, « À la fin des temps, quels prophètes ? », contribution citée, p. 218-220.

משיחו comme un singulier (« son oint »)<sup>293</sup> et le terme משיח pourrait désigner d'autres types de figures, notamment un « messie » royal<sup>294</sup>.

En résumé, il est possible qu'11Q13 et 4Q521 évoquent l'attente d'une pluralité de prophètes eschatologiques. Toutefois, il s'agit d'une hypothèse parmi d'autres. Le caractère fragmentaire de ces manuscrits ne permet d'avoir aucune certitude à ce sujet et il est difficile de trancher entre les différentes interprétations. Les textes pourraient très bien être compris dans un autre sens. De plus, même s'il fallait y voir effectivement l'attente d'une pluralité de prophètes, il n'est pas possible de dire s'il s'agit d'un duo, voire d'une triade de prophètes/oints (cp. 1QS 9.11) ou s'il faut y voir un groupe de prophètes. Enfin, même s'il s'agissait d'un groupe plus large, il n'y a pas de trace, dans ces textes, de l'affirmation d'une généralisation de la prophétie comme Joël 3.1-2 ou Nombres 11.29 peuvent le laisser entrevoir.

### c) Bilan

Comme notre enquête sur la réception des textes vétérotestamentaires l'avait laissé entrevoir, on ne trouve aucune trace évidente de l'attente d'une généralisation de la prophétie dans les textes écrits entre les deux Testaments.

Le troisième livre des *Oracles sibyllins* témoigne bien de l'espérance d'une époque future où le peuple juif sera reconnu dans son rôle de « prophète » vis-à-vis des nations. Rien ne permet cependant d'y voir l'idée d'une démocratisation eschatologique de la prophétie : il s'agit plutôt d'une reconnaissance du statut particulier d'Israël parmi les nations. De même, si certains textes témoignent de l'attente de la venue future de prophètes, il s'agit plutôt de figures individuelles. Il n'est guère possible de lire en arrière-plan de ces textes l'attente d'une généralisation de la prophétie.

---

<sup>293</sup> Ainsi, Jean DUHAIME, « Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2) », in Raymond KUNTZMANN (dir.), *Ce Dieu qui vient : Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire* (Lectio divina, n° 159), Paris : Cerf, 1995, p. 267-268 ; John J. COLLINS, *The Scepter and the Star*, op. cit., p. 131-141 ; Géza G. XERAVITS, *King, priest, prophet*, op. cit., p. 101-102 ; Stephen HULTGREN, « 4Q521, the Second Benediction of the *Tefilla*, the *Ḥāsîdîm*, and the Development of Royal Messianism », *Revue de Qumran*, vol. 23, n° 3, 2008, p. 337-338.

<sup>294</sup> Ainsi, Émile PUECH, « Une apocalypse messianique (4Q521) », art. cit., p. 498-499 (*idem* : Émile PUECH, *DJD XXV*, op. cit., p. 21) ; Jean DUHAIME, « Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2) », contribution citée ; André CAQUOT, « Deux textes messianiques de Qumrân », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 79, n° 2, 1999, p. 165 ; Marc PHILONENKO, « “Les cieux et la terre obéiront à son Messie” : 4Q521, 2, II, 1 et Vie latine d'Adam et Ève, 29, 8 », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 82, n° 2, 2002, p. 115-122 ; Stephen HULTGREN, « 4Q521, the Second Benediction of the *Tefilla*, the *Ḥāsîdîm*, and the Development of Royal Messianism », art. cit.

L'absence d'une telle attente peut-elle s'expliquer par le fait que certains Israélites se considéraient comme étant *déjà* au bénéfice de l'Esprit de prophétie ? Ou, à l'inverse, peut-elle s'expliquer par le fait qu'il n'y a plus de prophètes en Israël et que, dans ce cadre, la démocratisation du prophétisme n'a guère de sens ? La prochaine section de ce chapitre cherchera notamment à répondre à ces questions.

## 2. Littératures juives au tournant de l'ère chrétienne : les rapports entre l'Esprit de prophétie et le peuple d'Israël

Si l'attente de la généralisation de la prophétie est virtuellement absente des textes intertestamentaires, on pourrait s'interroger sur la manière dont ces textes juifs percevaient la présence ou l'absence de l'Esprit de prophétie au sein du peuple de leur époque. Au tournant de l'ère chrétienne, l'Esprit de prophétie était-il vu comme totalement absent d'Israël, présent sur seulement certains individus, ou présent sur l'ensemble du peuple ? La réponse à cette question permettra de situer l'affirmation chrétienne de la généralisation de la prophétie dans son environnement juif. Nous verrons qu'il n'y a pas une seule réponse à cette question mais des réponses variées selon les sources auxquelles on se réfère.

### a) L'Esprit de prophétie est-il vu comme ayant quitté Israël ?

À la suite des textes de l'Ancien Testament<sup>295</sup>, les littératures juives intertestamentaires font fréquemment le lien entre Esprit de Dieu et prophétie : c'est l'Esprit divin qui inspire les prophètes<sup>296</sup>. Le titre même d'« Esprit de prophétie (רוּחַ נְבוּאָה) » est attesté par les Targums qui qualifient ainsi certaines mentions de la « רוּחַ » dans le texte hébreu<sup>297</sup>. Si la

---

<sup>295</sup> Cf. Nb 11.25-29 ; 1 S 10.6, 10 ; 19.20, 23 ; Né 9.30 ; Jl 3.1-2 ; Za 1.6 [LXX] ; 7.12.

<sup>296</sup> Cf. p. ex. 1QS 8.16 ; 4Q381 f69:4 ; Josèphe, *A. J.* 6.166, 222, 223 ; 8.408 ; Pseudo-Philon, *L.A.B.* 18.11 ; 28.6 ; 31.9 ; 53.13 ; 62.2 ; Philon, *Her.* 265 ; *Fug.* 186 ; *Mos.* 1.175 ; 1.277 ; 2.265 ; *Decal.* 175 ; *Spec.* 4.49. Sur l'Esprit de prophétie dans le judaïsme au tournant du premier siècle, voir surtout Robert P. MENZIES, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, *op. cit.*, p. 53-112 (= Robert P. MENZIES, *Empowered for Witness*, *op. cit.*, p. 47-102) ; Max TURNER, *Power from on High*, *op. cit.*, p. 82-138 ; John R. LEVISON, *The Spirit in First Century Judaism* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, n° 29), Leiden / New York / Köln : Brill, 1997.

<sup>297</sup> Ce titre se retrouve bien entendu dans les textes reliant l'action de la רוּחַ à la prophétie (cf. p. ex. *Tg O* et *Psf* : Nb 11.25-29 ; 24.2 ; 27.18 ; *Tg J* : 1 S 10.6, 10 ; 19.20, 23 ; 1 R 22.24 ; 2 R 2.9 ; És 61.1 ; Ez 11.5, 24 ; 37.1 ; Mi 3.8). Dans d'autres cas, « l'Esprit de prophétie » est associé à des phénomènes que le texte hébreu ne relie pas à de la « prophétie ». Ainsi, Joseph est présenté comme ayant « l'Esprit de prophétie » (Gn 41.38 *Tg O* et *Psf*) et Bessalel est rempli de « l'Esprit de prophétie » (Ex 31.3 *Tg O* ; 35.31 *Tg O* et *Psf*). Le Targum du Psaume 79 peut indiquer que le Psaume a été « dit par l'Esprit de prophétie (אָמַר בְּרוּחַ נְבוּאָה) » (Ps 79.1 *Tg*). Quant au Targum de l'Ecclésiaste – même s'il est probablement plus tardif – il présente fréquemment les paroles, les réflexions, les observations ou les conclusions du sage comme inspirées par « l'Esprit de

notion d'« Esprit de prophétie » est bien attestée, les textes intertestamentaires semblent néanmoins le voir à l'œuvre essentiellement parmi d'illustres figures du passé. Peut-on en déduire que, pour les Juifs au tournant de l'ère chrétienne, la présence de l'Esprit de prophétie sur Israël est conçue comme un phénomène du passé ?

### i. La cessation de l'Esprit de prophétie dans la littérature rabbinique

Plusieurs traditions rabbiniques semblent exprimer ce fait. Ainsi, on trouve plusieurs fois, dans le Talmud, une affirmation similaire à celle de la *Tosefta*<sup>298</sup> :

משמתו נביאים אחרונים חגי זכריה ומלאכי פסקה רוח הקדש מישראל ואף  
על פי כן היו משמיעין להם על בת קול

Depuis la mort des derniers prophètes – Aggée, Zacharie et Malachie –, l'Esprit Saint a cessé en Israël. Cependant, on leur faisait entendre par un écho (t. *Sotah* 13.2 ; cf. j. *Sotah* 45a-b [9.12-13] ; b. *Sotah* 48b [9.11-13] ; b. *Sanhédrin* 11a [1.1-6]).

Le texte précise ensuite que cet « écho (בת קול) » de la voix divine a déclaré, à deux reprises, au sujet de Hillel, puis de Samuel le Petit :

יש כאן אדם ביניכם שראוי לרוח הקדש אלא שאין דורו זכאי לכך

Il y a un homme parmi vous qui est digne de l'Esprit Saint mais sa génération n'en est pas digne (t. *Sotah* 13.2 ; cf. j. *Sotah* 45a-b [9.12-13] ; b. *Sotah* 48b [9.11-13] ; b. *Sanhédrin* 11a [1.1-6]).

Cette deuxième affirmation suggère que la cessation de la prophétie a été associée à l'idée que l'Esprit de sainteté – qui est alors considéré comme étant aussi l'Esprit inspirant les prophètes – ne peut pas reposer sur un peuple qui n'en est pas digne<sup>299</sup>.

La plupart des commentateurs voient derrière ce passage de la *Tosefta* (et ses parallèles) une tradition rabbinique ancienne – peut-être antérieure au NT – affirmant la cessation de

---

prophétie » (cf. *Tg Ec* 1.2,4 ; 2.13 ; 3.11, 12, 14 ; 4.15 ; 9.7 ; 10.7 ; 12.9, 10). Inversement, la distinction entre « Esprit de sainteté » et « Esprit de prophétie » n'est pas toujours très nette : ainsi, nous avons noté qu'en Joël 3.1-2, Ésaïe 40.13 ou 59.21, le Targum précise qu'il s'agit de « l'Esprit de sainteté (רוּחַ קוֹדֵשׁ) » qui inspire la prophétie.

<sup>298</sup> Le texte hébreu est repris du site *Sefaria.org*. La traduction est la nôtre.

<sup>299</sup> Dans le même sens, nous avons déjà mentionné, au chapitre précédent, *Deutéronome Rabba* 6.14 et *Midrash Ha-Gadol Genèse* 140. La nécessité de la « dignité » du peuple en lien avec la prophétie – sans qu'il y ait toutefois un lien explicite avec l'Esprit – est affirmée par un passage de la *Mekhilta de Rabbi Yishmaél (Pisha 1)* qui explique que « les prophètes n'ont prophétisé que lorsqu'Israël en était digne (הנביאים מתנבאים אלא בזכות ישראל) ». Sur ce point, voir notamment William David DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism : Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Londres : SPCK, 1970 (3<sup>e</sup> éd.), p. 205-207 ; Efraim Elimelech URBACH, *Les sages d'Israël : Conceptions et croyances des maîtres du Talmud* (Patrimoine : Judaïsme), traduit par Marie-José JOLIVET, Paris : Cerf, 1996, p. 594-595.

l'Esprit de prophétie depuis une époque reculée<sup>300</sup>. Si cette lecture a pu être contestée ou nuancée<sup>301</sup>, elle reflète en tout cas un point de vue pessimiste quant à la possibilité de la présence de l'Esprit de prophétie sur tout Israël.

## ii. L'absence des prophètes dans les littératures intertestamentaires

En dehors de la littérature rabbinique, le constat ou l'annonce de l'absence de prophètes se lit dans divers textes antérieurs ou contemporains à la rédaction des textes du NT (cf. p. ex. Mi 3.6-7 ; Ps 74.9 ; Za 13.2-3 ; 1 M 9.27 ; Dn gr 3.38 ; 2 Bar. 85.1-3 ; Josèphe, *C. Ap.* 1.41)<sup>302</sup>. On pourra aussi remarquer que les auteurs des manuscrits non bibliques de la mer Morte, ainsi que Flavius Josèphe et Philon d'Alexandrie semblent se refuser à utiliser les termes de la famille de נבִי ou de προφήτης pour désigner des phénomènes prophétiques valides contemporains de leurs auteurs<sup>303</sup>. Ces différents éléments suggèrent que, pour la

---

<sup>300</sup> Cf. p. ex. Rudolf MEYER, « Prophecy and Prophets in the Judaism of the Hellenistic-Roman Period », in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, Grand Rapids : Eerdmans, 1969 (1<sup>ère</sup> éd. allemande : 1959), p. 816-817 ; Erik SJÖBERG, « RouaH dans le judaïsme palestinien », contribution citée, p. 106-107 ; Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu (vol. 1)*, op. cit., p. 48-49 ; David HILL, *New Testament Prophecy*, op. cit., p. 33-35 ; David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit., p. 103-104 ; Efraïm Elimelech URBACH, *Les sages d'Israël*, op. cit., p. 594-595 ; Robert P. MENZIES, *Empowered for Witness*, op. cit., p. 84-88 ; Stephen L. COOK, *On the question of the « Cessation of prophecy » in ancient Judaism* (Texts and Studies in Ancient Judaism, n° 145), Tübingen : Mohr Siebeck, 2011, p. 149-173.

<sup>301</sup> Pour John Levison, il convient de lire ce passage dans le contexte de *Tosefta Sotah* 10 à 15 qui est consacré à la présentation d'un même principe : lorsqu'un juste meurt, cela s'accompagne de la « cessation » d'une chose bonne (cf. t. *Sotah* 10.1). Ainsi, lors de la mort d'Élisée, l'Esprit Saint s'est retiré des « fils des prophètes » (12.6). Ces « cessations » ne sont toutefois pas toujours définitives puisque, par exemple, « la gloire de la Torah » est présentée comme ayant « cessé » à trois périodes différentes (cf. 14.3, 8 ; 15.3). Il est donc possible que *Tosefta Sotah* 13.2 n'affirme que la cessation temporaire de l'Esprit de prophétie. Pour John Levison, il conviendrait de lire l'affirmation concernant la « dignité » de Hillel ou de Samuel le Petit comme démontrant le retour de l'Esprit de prophétie sur certains justes du premier siècle (mais pas sur l'ensemble du peuple). Cf. John R. LEVISON, « Did the Spirit Withdraw from Israel? An Evaluation of the Earliest Jewish Data », *New Testament Studies*, vol. 43, n° 1, 1997, p. 46-56.

<sup>302</sup> La pertinence de certains – voire de l'ensemble – de ces passages concernant la notion de cessation de la prophétie est discutée. Pour différents traitements de ces sources, voir, notamment, Rudolf MEYER, « Prophecy and Prophets in the Judaism of the Hellenistic-Roman Period », art. cit., p. 812-816 ; David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit., p. 104-106 ; Benjamin D. SOMMER, « Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation », *Journal of Biblical Literature*, vol. 115, n° 1, 1996, p. 31-47 ; John R. LEVISON, « Did the Spirit Withdraw from Israel? », art. cit., p. 37-45 ; Stephen L. COOK, *On the question of the « Cessation of prophecy » in ancient Judaism*, op. cit.

<sup>303</sup> Plusieurs textes « visionnaires » ou « prophétiques » attestés par les manuscrits de la mer Morte présentent leur auteur présumé comme expérimentant une telle activité (cf. p. ex. le *Pseudo-Ézéchiel*, l'*Apocryphe de Jérémie*, la littérature hénochienne, la *Vision d'Amram*, la *Vision des quatre royaumes*). Néanmoins, il n'est pas anodin que ces textes situent leur « auteur » dans un lointain passé (Hénoch, Amram, Jérémie, Ézéchiel, etc.) par rapport à l'époque réelle de leur rédaction. Le seul texte qui pourrait faire

plupart des Juifs du premier siècle, les « prophètes » sont essentiellement des figures du passé.

Néanmoins, on ne trouve pas, dans les écrits intertestamentaires, une affirmation aussi nette de la cessation de la prophétie que ce que l'on trouve dans les textes rabbiniques cités ci-dessus. On remarquera, notamment, qu'aucun texte antérieur au NT ne relie explicitement le constat de l'absence de prophète à l'absence de l'Esprit en Israël. De plus, on trouve, parmi les manuscrits communautaires de la mer Morte, chez Josèphe, Philon et même dans la littérature rabbinique, des affirmations concernant l'inspiration de certains individus qui sont contemporains des auteurs des textes (ou situés dans un passé relativement récent). Ceux-ci sont présentés comme transmettant des révélations ou des prédictions, ou comme expérimentant une inspiration similaire à celle des « prophètes » du passé<sup>304</sup>.

### iii. Bilan et perspectives

Si la conscience de l'absence de l'Esprit de prophétie en Israël semble suggérée par certains textes intertestamentaires, des phénomènes d'inspiration ou de révélation assez similaires à ceux des prophètes du passé sont observés chez certains individus. En même temps, les auteurs décrivant ces phénomènes ne les désignent pas explicitement comme de la « prophétie ». L'impression laissée est celle d'une certaine incertitude : il ne semble plus y avoir de « prophètes », mais les textes ne vont pas jusqu'à affirmer le départ de l'Esprit de prophétie.

---

exception est l'*Apocryphe de Moïse* (1Q29, 4Q375, 4Q376, 4Q408) qui propose un rituel concernant le discernement des prophètes, ce qui pourrait supposer l'existence de « vrais » prophètes contemporains (cf. surtout 4Q375 f1i:1-9). En dehors de Cléodème (*A.J.* 1.240) ou de Jean Hyrcan (*B.J.* 1.68-69 ; *A.J.* 13.299), Josèphe n'emploie jamais les termes de la famille de *προφήτης* pour désigner des (vrais) « prophètes » postérieurs à l'époque de Malachie. De même, Philon n'appelle jamais « *προφητεία* » les phénomènes contemporains qu'il décrit et qui ressemblent en tout point à de la prophétie. On notera toutefois qu'en *Quis rerum divinarum heres* 263-266 Philon évoque l'extase qui se produit « chez ceux de la race prophétique (τῶν προφητικῶν γένε) » en parlant à la première personne du pluriel : « car l'intellect qui est *en nous* (ἐν ἡμῖν) est expulsé lors de l'arrivée de l'Esprit divin » (*Her.* 265).

<sup>304</sup> Sur les manuscrits de la mer Morte, voir notre discussion ci-dessous. Flavius Josèphe peut présenter différentes personnes de son époque comme des inspirés capables de prédiction : c'est le cas, par exemple des pharisiens (*A.J.* 17.43), des esséniens (*B.J.* 2.159) ou de Josèphe lui-même (*B.J.* 3.351-353, 399-408). Philon d'Alexandrie peut décrire l'inspiration des Thérapeutes d'Alexandrie (cf. *Contempl.* 12, 84-87) ou sa propre inspiration (*Migr.* 34-35 ; *Cher.* 27 ; *Somn.* 2.252) d'une manière similaire à celle des prophètes du passé (cp. p. ex. *Her.* 69-70, 263-266 ; *Spec.* 1.65 ; 4.49). Plusieurs textes rabbiniques présentent l'inspiration de certains rabbis qui ont « vu par l'Esprit Saint » (cf. *Lévitique Rabbah* 21.8 ; j. *Sotah* 5b [1.4] ; j. *Shebiit* 25b [9.1] ; cf. t. *Baba Batra* 12a [1.6]).

On peut se demander si cette incertitude n'est pas, pour partie, responsable de l'absence de l'attente d'une généralisation de la prophétie. Une telle attente peut s'envisager aisément dans le contexte d'un groupe religieux où la prophétie est pratiquée par quelques « prophètes » reconnus : on annoncerait alors qu'un jour ce privilège sera étendu à tous. L'attente d'un déversement eschatologique de l'Esprit de prophétie pourrait aussi se comprendre dans un contexte où l'on affirme clairement l'absence de cet Esprit : c'est le cas notamment des textes rabbiniques plus tardifs qui reprennent l'attente de Joël 3. Toutefois, il peut être plus compliqué pour des Juifs du premier siècle de faire leur cette attente alors que, d'une part, ils n'ont plus de (vrais) « prophètes » parmi eux et que, d'autre part, ils n'affirment pas clairement le départ de l'Esprit de prophétie.

### **b) Une Communauté sur laquelle repose l'Esprit de prophétie ? Le cas de la Communauté attestée par les manuscrits de la mer Morte.**

Si les textes présentés ci-dessus témoignent d'une forme de pessimisme quant à la présence de l'Esprit de prophétie sur Israël, ce constat est-il partagé par tous ? Le cas de la Communauté attestée par les manuscrits de la mer Morte permet d'illustrer la complexité du tableau<sup>305</sup>.

#### **i. Une Communauté au bénéfice d'un Esprit lui procurant des révélations**

Les *Hodayot* montrent que les membres de cette Communauté sont conscients de bénéficier de l'Esprit de Dieu qui les illumine, leur procure des révélations ou la

---

<sup>305</sup> Nous désignons par « Communauté » (avec un « C » majuscule) le groupe religieux qui est à l'origine de la rédaction d'un certain nombre d'écrits – dits « communautaires » – parmi les manuscrits de la mer Morte. Nous sommes conscient des débats actuels liés à l'histoire de cette Communauté, à sa localisation géographique ou à sa délimitation exacte. Malgré les incertitudes, les traits spécifiques communs aux écrits « communautaires » nous invitent à les considérer comme provenant d'un même groupe religieux juif relativement « fermé » – pour ne pas dire « sectaire » – que nous désignons, par commodité, comme « la Communauté ». Pour des discussions sur ces questions, voir, par exemple, James C. VANDERKAM, « Identity and History of the Community », in Peter W. FLINT et James C. VANDERKAM (dirs.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years : A Comprehensive Assessment*, vol. 2, Leiden / Boston / Köln : Brill, 1999, p. 487-533 ; Michael O. WISE, « Dating the Teacher of Righteousness and the Floruit of his Movement », *Journal of Biblical Literature*, vol. 122, n° 1, 2003, p. 53-87 ; André PAUL, *Qumrân et les Esséniens : l'éclatement d'un dogme*, Paris : Cerf, 2008 ; Alison SCHOFIELD, *From Qumran to the Yaḥad : A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule (STDJ, n° 77)*, Leiden / Boston : Brill, 2009 ; James C. VANDERKAM, « The Pre-History of the Qumran Community with a Reassessment of CD 1:5-11 », in Adolfo D. ROITMAN et al. (dirs.), *Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture : Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6-8, 2008)* (STDJ, n° 93), Leiden / Boston : Brill, 2011, p. 161-180.

connaissance des « mystères » (cf. p. ex. 1QH<sup>a</sup> 5.35-36 [13.18-19] ; 6.23-24 [10.12-13] ; 20.14-16 [12.11-13])<sup>306</sup>. Le rôle donné à l'Esprit de vérité dans l'*Instruction sur les deux Esprits* (1QS 3.13-4.26) souligne la possibilité d'accéder à une connaissance spéciale ou à une « illumination » pour tous ceux qui « marchent » selon cet Esprit (1QS 4.2-6 ; cf. 4.21-22).

Ces révélations inspirées ne sont pas l'apanage de quelques individus au sein de la Communauté. Dans les *Hodayot*, les sections en « nous » suggèrent que tous les membres de la Communauté peuvent bénéficier d'une révélation divine (1QH<sup>a</sup> 6.12-18 [14.1-7] ; 7.12-20 ; 26.31a-41)<sup>307</sup>. Certains hymnes vont jusqu'à affirmer la possibilité d'accéder directement à la « parole » de Dieu « sans médiateur » (1QH<sup>a</sup> 26.36-[40] ; 1QH<sup>a</sup> 14.15-16). L'accès au conseil divin par les membres de la Communauté est attesté au-delà des *Hodayot* (cf. p. ex. 1QS 11.7-8). C'est la Communauté dans son ensemble qui est au bénéfice de révélations et d'une connaissance inspirée.

Peut-on en conclure pour autant que la Communauté se considère au bénéfice de l'Esprit de prophétie ? Comme l'ont montré plusieurs études, l'expérience de ces révélations est décrite de la même façon – et avec une terminologie similaire – que l'expérience des « prophètes » ou « visionnaires » du passé, telle qu'elle nous est présentée ailleurs dans les manuscrits de la mer Morte<sup>308</sup>. Pourtant, les textes ne désignent jamais

---

<sup>306</sup> Sur la question des « mystères » dans les manuscrits de la mer Morte, voir, en particulier, Samuel I. THOMAS, *The « Mysteries » of Qumran : Mystery, Secrecy, and Esotericism in the Dead Sea Scrolls* (Early Judaism and Its Literature, n° 25), Atlanta : SBL, 2009 ; Valérie TRIPLET-HITOTO, *Mystères et connaissances cachées à Qumrân : Dt 29, 28 à la lumière des manuscrits de la mer Morte* (L'écriture de la Bible, n° 1), Paris : Cerf, 2011.

<sup>307</sup> En 1QH<sup>a</sup> 6.18 [14.7], l'expression « les hommes de ta vision (אנשי חזוֹנָה) » désigne vraisemblablement les membres de la Communauté, appelés quelques lignes plus hauts « les hommes de vérité (אנשי אמת) » (6.13 [4.2] ; cf. 1QpHab 7.10-12). En 1QH<sup>a</sup> 7.17, on trouve l'affirmation suivante : « Et nous, dans le *Yahad* des rassemblés, et avec ceux qui savent, nous sommes [inst]ruits < par toi [= Dieu] > (ואנחנו ביחד נועדים ועם ידעים נוס[ר]ה לכה) ». 1QH<sup>a</sup> 26.31a-41 évoque l'accès au conseil céleste et à la parole de Dieu « sans intermédiaire ».

<sup>308</sup> L'étude la plus complète et la mieux documentée est certainement l'ouvrage d' Alex P. JASSEN, *Mediating the Divine, op. cit.* En langue française, pour une bonne introduction au sujet, on pourra se référer à la contribution de George J. BROOKE, « La prophétie de Qumrân », in Jean-Daniel MACCHI et al. (dirs.), *Les recueils prophétiques de la Bible : Origines, milieux et contexte proche-oriental* (Le monde de la Bible, n° 64), Genève : Labor et Fides, 2012, p. 480-510. Les études suivantes fournissent également les éléments principaux sur le sujet : James E. BOWLEY, « Prophets and Prophecy at Qumran », contribution citée ; George J. BROOKE, « Prophecy and Prophets in the Dead Sea Scrolls : Looking Backwards and Forwards », in Michael H. FLOYD et Robert D. HAAK (dirs.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism* (Library of Hebrew Bible : Old Testament Studies, n° 427), Londres, New York : T&T Clark, 2006, p. 151-165 ; Alex JASSEN, « Prophets and prophecy in the Qumran Community », *AJS Review*, vol. 32, n° 2, 2008, p. 299-334 ; George J. BROOKE, « Prophets and Prophecy in the Qumran Scrolls and the New

eux-mêmes ces révélations par des termes de la famille de נבִי. En ce sens, il est difficile de dire que la Communauté se comprend elle-même comme « prophétique »<sup>309</sup>.

D'autre part, même si l'on mettait de côté la question terminologique pour s'intéresser au phénomène, il est difficile d'y voir un phénomène comparable à ce que les auteurs néotestamentaires désignent par « prophétie ». Certes, il existe des points communs entre l'expérience de révélation décrite par certains textes communautaires de la mer Morte et l'inspiration de la prophétie chrétienne telle que certains textes du NT la décrivent<sup>310</sup>. Toutefois, il y a une différence entre le fait d'expérimenter une révélation spéciale et celui de prophétiser : selon la définition que nous avons proposée en introduction, la prophétie néotestamentaire implique normalement la *transmission* d'une révélation par celui qui prophétise<sup>311</sup>. Or, on ne trouve pas, au sein des manuscrits de la mer Morte, l'idée que chaque membre de la Communauté serait appelé à *transmettre* des révélations<sup>312</sup>.

Ainsi, les textes communautaires parmi les manuscrits de la mer Morte témoignent de la réalité d'un groupe religieux juif qui se considère au bénéfice de l'action de l'Esprit de Dieu. Cet Esprit a les caractéristiques de l'Esprit de prophétie, mais il n'est pourtant pas désigné comme tel.

## ii. Une Communauté seule porteuse de l'Esprit parmi un peuple corrompu ?

Si la Communauté tout entière se considère au bénéfice d'un Esprit de révélation, on ne peut pas voir là l'idée, même en germe, d'une généralisation de cet Esprit. Au contraire, la Communauté apparaît comme un groupe relativement fermé et particulièrement exigeant envers ses membres – cette impression étant plus vive à la lecture de la *Règle de la Communauté* que de l'*Écrit de Damas*. Le groupe se comprend notamment comme un reste fidèle parmi le peuple d'Israël (cf. CD 1.3-11) ou comme une « maison de sainteté »

---

Testament », in Ruth A. CLEMENTS et Daniel R. SCHWARTZ (dirs.), *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity* (STDJ, n° 84), Leiden / Boston : Brill, 2009, p. 31-48.

<sup>309</sup> Contra M. Eugene BORING, *Sayings of the Risen Jesus*, *op. cit.*, p. 64.

<sup>310</sup> Nous avons déjà signalé le rôle particulier de l'Esprit de Dieu dans l'inspiration de la prophétie néotestamentaire. La participation au conseil céleste (cf. Ap. 4ss) est aussi un moyen par lequel le prophète Jean a accès aux révélations qu'il transmet ensuite aux églises à qui il s'adresse dans son « livre de prophétie » (Ap 22.19).

<sup>311</sup> Cf. ci-dessus, introduction, § 5.a, p. 27ss.

<sup>312</sup> En ce sens, la figure du Maître de justice correspond davantage à celle d'un prophète chargé de transmettre des révélations (cf. 1QpHab 2.8-9 ; 6.16-7.5). Sur ce point, voir George J. BROOKE, « Was the Teacher of Righteousness Considered to Be a Prophet? », in Kristin De TROYER et al. (dirs.), *Prophecy after the Prophets?: The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy*, Leuven / Paris / Walpole : Peeters, 2009, p. 77-97.

au sein d'un peuple corrompu (cf. p. ex. 1QS 8.4-9)<sup>313</sup>. Si donc la Communauté dans son ensemble paraît bénéficier de révélations spéciales, ce privilège n'est pas celui de « tout le peuple » mais d'un groupe religieux élitiste au bénéfice de « l'Esprit de sainteté (רוח קדושה) » (cf. 1QS 3.7). Étant donné que l'« Esprit Saint (רוח קודש) » est celui qui inspire la connaissance révélée (1QH<sup>a</sup> 6.23-24 [10.12-13] ; 20.14-16 [12.11-13] ; cf. CD 2.12 ; 1QS 8.16), il requiert l'existence d'un espace « sanctifié » pour pouvoir s'exprimer.

Le fait que les personnes extérieures à la Communauté ne bénéficient pas de cet Esprit se laisse entrevoir à travers les critiques adressées aux opposants. Ainsi, les révélations spéciales dont bénéficie l'auteur présumé de certaines *Hodayot* sont opposées à celles des « prophètes de mensonge (נביאי כזב) » (1QH<sup>a</sup> 12.17 [4.16]), des « médiateurs de mensonge et des voyants de tromperie (מליצי כזב וחוזי רמיה) » (1QH<sup>a</sup> 12.10-11 [4.9-10]) et des « voyants de l'égarement (חוזי תעות) » (1QH<sup>a</sup> 12.21 [4.20]). De même, l'*Écrit de Damas* dénonce ceux qui « ont prophétisé le mensonge pour détourner Israël de Dieu (וינבאו שקר להשיב את ישראל מאחר אל) » (CD 6.1)<sup>314</sup>. Enfin, l'*Instruction sur les deux Esprits* (1QS 3.13-4.26) oppose l'Esprit de vérité à l'Esprit de perversion produisant mensonge, fausseté ou blasphème (1QS 4.9-11).

### iii. Bilan et perspectives

La Communauté se considère donc comme le reste fidèle d'Israël sur qui repose l'Esprit de Dieu, en retrait d'un peuple largement corrompu sur qui cet Esprit ne repose vraisemblablement plus (en tout cas pas de la même manière). Dans ce cadre, l'attente d'un déversement de l'Esprit de prophétie sur l'ensemble d'un peuple corrompu paraîtrait assez incongrue. On s'attend plutôt à une purification du peuple par le biais, notamment, du châtement et de l'élimination de ceux qui marchent selon l'Esprit de perversion (cf. p. ex. 1QS 4.11-14).

---

<sup>313</sup> Ainsi, la procédure d'admission se révèle exigeante pour quiconque souhaite entrer dans la Communauté (cf. 1 QS 5.7-20 ; 6.13-23 ; cp. CD 15.5-16.9 ; 1QSa 1.4-5). Les personnes atteintes de certaines formes de handicap sont considérées comme n'étant pas dignes d'intégrer la Communauté (4Q266 [4QDa] f8i:6-9 ; cf. 1QSa 2.3-10). Les exigences en matière de morale ou de respect des règles de pureté sont quasi-absolues, sous peine de punition ou d'exclusion (cf. p. ex. 1QS 1.1-15 ; 5.1-7 ; 6.24-7.25 ; 8.20-9.2 ; 4Q266 [4QD<sup>a</sup>] f10i-ii).

<sup>314</sup> Il ne s'agit pas ici des faux prophètes d'un lointain passé mais plutôt des opposants de la Communauté de « l'alliance » à l'époque de sa constitution (cf. CD 6.2-11). Pour Jassen, les opposants dénoncés sont ici les pharisiens, caractérisés comme « faux prophètes » à cause de leur prétention à bénéficier d'une révélation spéciale pour l'interprétation de la Loi (Alex P. JASSEN, *Mediating the Divine*, op. cit., p. 290-296).

L'exemple de ce groupe religieux juif nous permet d'étendre notre panel des représentations juives concernant la présence de l'Esprit de prophétie sur Israël au tournant de l'ère chrétienne. Si la Communauté ne se considère pas à proprement parler au bénéfice de l'Esprit de prophétie, elle est au bénéfice d'un Esprit qui lui ressemble fortement. Elle témoigne ainsi de l'existence d'un groupe se concevant comme le récipiendaire d'un Esprit de révélation, à l'écart du reste du peuple qui n'en est visiblement pas porteur.

**c) « L'Esprit Saint est sur eux » : les Israélites comme « fils des prophètes »**

À côté du pessimisme global des sources suggérant l'absence générale de l'Esprit de prophétie en Israël et du pessimisme relatif des manuscrits communautaires de la mer Morte, a-t-on la trace de traditions plus optimistes ? Il nous semble que cela se laisse percevoir dans une tradition attribuée à Hillel.

**i. Hillel : « Ils sont fils des prophètes ! »**

Le Talmud de Babylone et le Talmud de Jérusalem évoquent plusieurs fois une parole attribuée à Hillel au sujet des Israélites :

הניחו להן לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן

Laissez-les ! Laissez Israël ! S'ils ne sont pas prophètes, ils sont fils des prophètes (2 fois en b. *Pesahim*, 66a [6.1] ; y. *Pesahim*, 39b [6.1] ; y. *Sabbath*, 86a [19.1])<sup>315</sup>.

Dans la *Tosefta*, la même recommandation de Hillel apparaît sous une forme différente :

הניחו להם רוח הקדש עליהם אם אין נביאים הן בני נביאים הן

Laissez-les ! L'Esprit Saint est sur eux. S'ils ne sont pas prophètes, ils sont fils des prophètes (t. *Pesahim* 4.14 [4.11])<sup>316</sup>.

Cette affirmation est présentée comme provenant d'une discussion avec Hillel concernant le cas où la veille de la Pâque tombe un jour de Sabbat. Faut-il s'abstenir de faire le sacrifice de la Pâque lorsque la veille de la Pâque tombe un jour de Sabbat ? Cela obligerait les Israélites à porter un couteau ou un animal le jour du Sabbat pour faire le sacrifice au Temple. Par des procédés rabbiniques classiques, Hillel démontre que l'offrande du sacrifice de la Pâque l'emporte sur le Sabbat. Ses auditeurs ne sont pas

---

<sup>315</sup> Le texte hébreu est repris du site *Sefaria.org* ; la traduction est la nôtre.

<sup>316</sup> Le texte hébreu est repris de David INSTONE-BREWER, *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament, vol. 2A : Feasts and Sabbaths : Passover and Atonement*, Grand Rapids : Eerdmans, 2011, p. 136. La traduction est la nôtre. Jean Massonnet explicite notamment le début de la phrase et traduit : « Laissez-les trouver la solution » (cf. Jean MASSONNET, *Aux sources du christianisme. La notion pharisienne de révélation*. (Le livre et le rouleau, n° 42), Bruxelles : Lessius, 2013, p. 178).

convaincus : ils demandent à Hillel ce qu'il faut penser de ceux qui n'apporteraient pas de couteau, ni d'animal pour le sacrifice. C'est alors qu'il répond : « Laissez-les ! L'Esprit Saint est sur eux. S'ils ne sont pas prophètes, ils sont fils des prophètes ». Le texte indique ensuite l'ingéniosité des Israélites : ceux-ci attachaient le couteau sur l'animal qu'ils conduisaient jusqu'au Temple pour le sacrifice (et n'avaient ainsi rien à porter).

Il est probable que la version du Talmud soit plus tardive : il est plus vraisemblable que l'affirmation « רוח הקדש עליהם » ait été remplacée par « לישראל » plutôt que l'inverse. D'une part, on considère généralement que la rédaction de la *Tosefta* est antérieure à celle du Talmud<sup>317</sup>. De plus, l'affirmation de la présence effective du Saint-Esprit sur Israël est peu compatible avec l'affirmation habituelle de la littérature rabbinique qui décrit plus souvent l'absence de l'Esprit sur la génération présente. Ces différentes données permettent de supposer que la tradition attestée par la *Tosefta* est relativement ancienne et probablement antérieure au NT<sup>318</sup>. On aurait donc, dans certains milieux juifs, l'idée que les Israélites sont les « fils de prophètes » sur qui repose le Saint-Esprit.

## ii. La démocratisation de l'Esprit de prophétie : déjà une réalité pour certains Juifs du premier siècle ?

Selon Jean Massonnet, cette tradition attribuée à Hillel correspond à la conviction que la Torah orale a été accordée non pas à une élite mais à tout Israël :

Il y a donc en Israël, au tournant de notre ère, cette conviction présente en milieu pharisien, que tout le peuple est porteur de la Torah, non seulement responsable de la révélation, mais capable de dire quelle elle est. L'inspiration prophétique repose sur lui ; en conséquence, il est dans un rapport à l'Écriture qui lui permet de l'interpréter et de savoir même ce qu'elle ne dit pas (dans le cas présent : le sacrifice de Pâque l'emporte sur le shabbat). Ce témoignage sur Hillel montre que les pharisiens se considéraient en relation avec tout le peuple, sur la base fondamentale de la révélation du Sinaï ; s'il faut distinguer parmi eux des orientations diverses, des ouvertures plus ou moins grandes, un élitisme représenté par l'école de Shammaï qui aura tendance à limiter l'accès de tous à la Torah, l'affirmation de fond demeure : la révélation du Sinaï est donnée à tout Israël<sup>319</sup>.

---

<sup>317</sup> À condition toutefois de faire confiance aux témoins du texte sur lesquels reposent les éditions modernes de la *Tosefta*.

<sup>318</sup> Pour une défense de l'ancienneté de cette tradition, voir David INSTONE-BREWER, *TRENT 2A, op. cit.*, p. 135-141. Jean Massonnet montre également comment cette parole attribuée à Hillel correspond bien à ce que l'on sait par ailleurs de l'optimisme de Hillel concernant la possibilité pour quiconque d'étudier la Torah, de la proximité du maître avec tout un chacun et de sa critique de l'élitisme de certains rabbis (cf. Jean MASSONNET, *Aux sources du christianisme, op. cit.*, p. 178-183).

<sup>319</sup> Jean MASSONNET, *Aux sources du christianisme, op. cit.*, p. 182-183.

Cette tradition pourrait éventuellement être mise en rapport avec des idées similaires à celles d'Ésaïe 51.16 ou 59.21 évoquées au précédent chapitre<sup>320</sup>. Nous avons vu que ces passages présentent Israël comme le peuple en qui Dieu a « mis ses paroles dans la bouche ». Nous avons montré que, au sein des littératures juives postérieures, ces textes avaient été compris soit comme une référence à la prophétie (Targum), soit comme une référence à la connaissance de la Torah (écrits rabbiniques). Selon la tradition attribuée à Hillel, les deux éléments pourraient être vus comme complémentaires : grâce au Saint-Esprit qui repose sur lui, Israël est un peuple prophétique capable de comprendre et d'appliquer la Torah.

L'optimisme de cette affirmation tranche avec le pessimisme d'autres traditions juives anciennes concernant la présence de l'Esprit de prophétie en Israël. *Tosefta Pesahim* 4.13-14 témoigne ainsi du fait qu'un tel pessimisme n'était pas partagé par tous<sup>321</sup>. Si les Israélites ne sont pas des « prophètes », ils sont néanmoins les « fils des prophètes » et le Saint-Esprit repose sur eux. L'association du Saint-Esprit avec la prophétie ne fait aucun doute : il s'agit bien ici de l'Esprit de prophétie. De plus, on a bien ici une forme de démocratisation de l'Esprit de prophétie. En effet, l'exemple donné par ce passage n'est pas celui d'illustres sages au bénéfice d'une révélation ou d'une vision inspirée : il s'agit de simples fidèles se rendant au Temple pour offrir l'agneau pascal.

Un passage du Talmud concernant la succession des prophètes pourrait être ajouté au dossier. En b. *Baba Batra* 12a-b [1.6], les affirmations contradictoires de deux rabbis à ce sujet sont rapportées. Selon Rabbi Avdimi de Haïfa (3<sup>e</sup> génération d'amoraïm ?) :

מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לחכמים  
Depuis le jour où le Temple a été détruit, la prophétie a été enlevée aux prophètes  
et donnée aux sages (b. *Baba Batra* 12a [1.6]).

Toutefois, pour Rabbi Yoḥanan (2<sup>e</sup> génération d'amoraïm ?) :

מיום שחרב בית המקדש ניטלה נבואה מן הנביאים וניתנה לשוטים  
ולתינוקות

<sup>320</sup> On trouve aussi l'expression « fils des prophètes » pour désigner l'ensemble d'Israël en Tobit 4.12. Tobit encourage son fils Tobias à ne pas épouser une femme étrangère « parce que nous sommes fils des prophètes (διότι υἱοὶ προφητῶν ἐσμεν) ». Toutefois, il nous semble que, dans ce cas, l'expression est utilisée pour souligner le « lignage » des Israélites. Il n'y a pas de référence explicite à un statut prophétique particulier concernant l'ensemble du peuple.

<sup>321</sup> Efraïm Urbach essaye d'accorder les affirmations sur le départ de l'Esprit saint avec notre passage : « L'esprit de sainteté a quitté les individus, mais il repose sur la communauté dans son ensemble » (Efraïm Elimelech URBACH, *Les sages d'Israël*, op. cit., p. 594). Il nous paraît plus probable qu'il faille y voir deux traditions discordantes, d'ailleurs pas forcément contemporaines.

Depuis le jour où le Temple a été détruit, la prophétie a été enlevée aux prophètes et donnée aux imbéciles et aux enfants (b. *Baba Batra* 12b [1.6]).

La suite du texte indique alors l'exemple d'une prédiction dite par un « imbécile » dans la rue, puis d'une prédiction dite par une petite fille. Malgré leur caractère improbable, les deux prédictions se sont réalisées.

Ainsi, ce passage du Talmud témoigne d'une divergence d'opinion concernant la démocratisation de la prophétie. Pour certains, la prophétie des prophètes trouve son prolongement chez les sages d'Israël. Pour d'autres, elle se manifeste, au contraire, par l'intermédiaire des personnes les plus simples du peuple. Existait-il déjà une telle divergence d'opinion au premier siècle ? Les rabbins à qui ces traditions sont attribuées sont postérieurs à l'époque du NT. De plus, dans ces textes du Talmud, la fin des prophètes est liée à la destruction du Temple. Néanmoins, il n'est pas impossible qu'une telle discussion sur la manifestation contemporaine de la prophétie ait existé auparavant. On pensera, en particulier, à l'opposition bien connue entre l'élitisme de l'école de Shammaï et l'universalisme relatif de l'école de Hillel.

### iii. Bilan et perspectives

On pourrait avoir trouvé ainsi, parmi certains Juifs aux alentours du premier siècle, l'idée de la présence de l'Esprit de prophétie sur l'ensemble d'Israël<sup>322</sup>. Il ne s'agit toutefois pas d'un déversement de l'Esprit produisant des rêves ou des visions comme en Joël 3. L'idée est plutôt celle de la présence permanente et collective d'un Esprit qui n'a jamais quitté Israël. Si l'on en reste au cas concret présenté par la *Tosefta*, l'action collective de cet Esprit se manifeste plutôt par une application inspirée de la Torah.

Comme nous le montrerons au chapitre 4, il nous semble que l'existence d'une telle conception au sein du judaïsme est présupposée par l'œuvre double à Théophile<sup>323</sup>. En

---

<sup>322</sup> En faveur de la conviction par certains Juifs de la présence du Saint-Esprit sur tout Israël, Jean Massonnet relève également un passage du Talmud de Babylone (b. *Shabbath* 30b-31a). Le bibliste français commente : « Hillel, reconnaissant sur tout le peuple la présence de l'Esprit saint, est tout disposé à introduire 'sous les ailes de la Shekhînah' (désignation alternative de la même réalité) des non-Juifs qui demanderaient cette faveur » (Jean MASSONNET, *Aux sources du christianisme*, op. cit., p. 183).

<sup>323</sup> Que l'auteur à Théophile ait été un Juif ou un Grec, il est largement admis qu'il connaît relativement bien le judaïsme et qu'avant de devenir chrétien, il était probablement déjà proche du judaïsme (peut-être comme craignant-Dieu, voire prosélyte, s'il n'est pas lui-même Juif) (cf. p. ex. François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)* (CNT, n° 3a), Genève : Labor et Fides, 1991, p. 27 ; Jacob JERVELL, *The Theology of the Acts of the Apostles* (New Testament Theology), Cambridge / New York : Cambridge University Press, 1996, p. 4-5 ; Daniel MARGUERAT, « L'Évangile selon Luc », in Daniel MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible), Genève : Labor et Fides, 2008 (4<sup>e</sup> éd. rev. et augm.), p. 117-118 ; Craig S. KEENER, *Acts : An Exegetical Commentary, Volume 1 : Introduction*

effet, la manière dont Luc aborde le rapport des Juifs à la prophétie et aux prophètes peut se comprendre comme une réponse à une objection : « les Israélites ne sont-ils pas les fils des prophètes sur qui repose *déjà* le Saint-Esprit ? »<sup>324</sup>.

---

*and 1:1-2:47*, Grand Rapids : Baker Academic, 2012, p. 403-405). Il est bien entendu impossible de prouver que Luc connaissait l'affirmation attribuée à Hillel. Néanmoins, on ne peut écarter la possibilité de l'influence d'un judaïsme proche de l'école de Hillel.

<sup>324</sup> Cf. ci-dessous, chapitre 4, § 4, p. 192ss.

## Chapitre 3 :

### La place du prophétisme communautaire dans la pratique des communautés chrétiennes du premier siècle

Comme nous l'avons signalé en introduction, il convient de replacer notre questionnement dans le contexte de la pratique des premières communautés chrétiennes. Pour les auteurs du NT, la généralisation de la prophétie n'est pas une question abstraite ou théorique : elle s'inscrit dans le cadre d'une pratique chrétienne de la prophétie largement attestée par les premiers écrits chrétiens.

L'objectif du présent chapitre est de proposer quelques éléments de réflexion historique en rapport avec la pratique de la prophétie dans les communautés chrétiennes du premier siècle, voire du début du deuxième siècle<sup>325</sup>. Qui prophétisait dans les communautés chrétiennes contemporaines de Paul, de l'auteur à Théophile ou du prophète Jean ? La prophétie était-elle l'apanage de quelques spécialistes désignés comme « prophètes » – ce que nous avons désigné en introduction par « *prophétisme des prophètes* » ? A-t-on, à l'inverse, des sources attestant l'existence de communautés au sein desquelles chaque croyant était autorisé à prendre la parole et transmettre une prophétie – ce que nous avons désigné en introduction par « *prophétisme communautaire* » ?

La réponse à ces questions est importante pour comprendre comment l'affirmation de la généralisation de la prophétie pouvait être accueillie. Dire à une communauté au sein de laquelle la prophétie est l'apanage de quelques-uns : « vous pouvez tous prophétiser » ou « vous êtes tous prophètes », n'est pas la même chose que de le dire à une communauté au sein de laquelle chacun a la liberté de prendre la parole pour prophétiser. Dans une communauté où la prophétie est uniquement l'affaire de spécialistes, cette affirmation apparaîtra comme une remise en question. Dans une communauté où tous peuvent prophétiser, elle sera perçue, à l'inverse, comme une confirmation de sa pratique.

Pour répondre à ces questions, nous commencerons par produire un examen des sources pouvant évoquer une forme de prophétisme communautaire. Nous mettrons ensuite les résultats de cette enquête en rapport avec les données évoquant plutôt un prophétisme de prophètes.

---

<sup>325</sup> L'Apocalypse est généralement datée de la dernière décennie du premier siècle. Par conséquent, il nous semble que les sources datées du début du deuxième siècle restent pertinentes pour notre étude.

## 1. L'historicité du prophétisme communautaire : existait-il des communautés où chaque membre avait la possibilité de prophétiser ?

Comme nous l'avons noté en introduction, David Aune estime que les preuves relatives à l'existence historique d'un prophétisme communautaire (*congregational prophecy*) dans le christianisme primitif sont particulièrement minces. Ce que nous désignons comme « le prophétisme des prophètes » est pour lui l'expression habituelle du prophétisme chrétien primitif<sup>326</sup>. Avant lui, Jannes Reiling avait défendu la position inverse : au sein du christianisme primitif, il considère le prophétisme communautaire comme la « forme normale » de la prophétie et le prophétisme des prophètes comme « l'exception »<sup>327</sup>. D'autres, sans nier la place des « prophètes » chrétiens, présentent le prophétisme communautaire comme une forme importante de la pratique prophétique primitive<sup>328</sup>.

Afin de pouvoir nous prononcer sur cette question, nous nous proposons d'examiner les différentes sources pouvant être invoquées en faveur d'une forme de prophétisme communautaire. Nous essayerons d'établir le degré de probabilité avec lequel chacune de ces sources atteste une forme de prophétisme communautaire.

### a) 1 Corinthiens 11 et 14

La source la plus ancienne attestant une telle pratique est *1 Corinthiens*, lettre écrite probablement entre les années 53 et 57<sup>329</sup>. Le chapitre 11 propose des règles concernant la tenue des hommes et des femmes lorsqu'ils « prient ou prophétisent » (1 Co 11.4-5). Paul répond ici à une question concrète liée à la pratique des chrétiens de Corinthe. Ses recommandations n'auraient pas beaucoup de sens si elles ne concernaient que deux ou

---

<sup>326</sup> David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit., p. 195-201.

<sup>327</sup> Jannes REILING, « Prophecy, the Spirit and the Church », contribution citée, p. 67.

<sup>328</sup> Cf. p. ex. Ulrich B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, op. cit., p. 19-46 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, op. cit., p. 241-278.

<sup>329</sup> Gordon Fee indique que Paul a quitté Corinthe, « sometime in A.D. 51-52 » et que la lettre a été écrite « approximately three years later » (Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT), Grand Rapids : Eerdmans, 1987, p. 4-5). Wolfgang Schrage et Anthony Thiselton hésitent tous deux entre les printemps 54 ou 55 (Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther, 1. Teilband : 1 Kor 1,1-6,11* (EKK, n° VII/1), Zürich / Braunschweig / Neukirchen-Vluyn : Benziger / Neukirchener Verl, 1991, p. 36 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians : A Commentary on the Greek Testament* (NIGTC), Grand Rapids / Carlisle : Eerdmans / Paternoster, 2000, p. 32). Jerome Murphy-O'Connor propose la date de « mai 54 » (Jerome MURPHY-O'CONNOR, *Corinthe au temps de saint Paul : L'archéologie éclaire les textes* (Initiations bibliques), traduit par Jean PRIGNAUD et Jacqueline MARTIN-BAGNAUDEZ, Paris : Cerf, 2004 (Traduction de l'édition revue et augmentée de 2002), p. 212-217). Joseph Fitzmyer opte plutôt pour le début de l'année 57, avant Pentecôte (Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians : A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, n° 32), New Haven / London : Yale University Press, 2008, p. 48).

trois prophètes : elles sont adressées à tous les chrétiens de Corinthe. Cela paraît supposer que, dans la communauté à laquelle il s'adresse, tout homme et toute femme est autorisé à « prier ou prophétiser ».

Ce point est exprimé explicitement en 1 Corinthiens 14. Paul invite (tous) ses lecteurs à « désirer [...] prophétiser » (1 Co 14.1, 39, cf. v. 5). Il évoque ensuite un cas hypothétique positif où « tous prophétiseraient (ἐὰν δὲ πάντες προφητεύωσιν) » (1 Co 14.24). Enfin, il indique : « vous pouvez tous prophétiser chacun son tour (δύνασθε γὰρ καθ' ἓνα πάντες προφητεύειν) » (1 Co 14.31).

L'interprétation de ces affirmations sera discutée plus largement dans notre chapitre sur 1 Corinthiens. Il convient notamment de prendre en compte le caractère polémique de la discussion : Paul faisait peut-être face à un certain élitisme prophétique au sein de la communauté de Corinthe. Quoi qu'il en soit, 1 Corinthiens montre que, pour l'influent apôtre Paul, la pratique d'un prophétisme communautaire semble tout à fait possible et même recommandable. Il est donc raisonnable de penser qu'au sein des communautés pauliniennes, une telle pratique ait pu exister<sup>330</sup>.

Nous n'avons pas abordé ici la question du « parler en langues » comme forme de prophétisme communautaire – voire collectif – car Paul distingue la glossolalie de la προφητεία. Néanmoins, comme l'auteur des Actes – qui a une définition plus large de la προφητεία – associe les deux phénomènes, les données sur le parler en langues pourraient éventuellement être ajoutées au dossier. Pour ces raisons, nous plaçons ici un *excursus* sur la question du phénomène de parler en langues comme forme particulière de prophétisme communautaire ou collectif.

---

<sup>330</sup> Ainsi, les auteurs suivants estiment que Paul autorise tous les membres de la communauté de Corinthe à prendre la parole pour prophétiser : Gerhard FRIEDRICH, « Prophets and Prophecies in the New Testament », art. cit., p. 849 ; Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, op. cit., p. 198-199 ; Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1295-1297 ; Charles PERROT, « Prophètes et prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., p. 26-27 ; James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, op. cit., p. 121 ; Ulrich B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, op. cit., p. 20-31 ; Jannes REILING, « Prophecy, the Spirit and the Church », contribution citée, p. 66-72 ; David HILL, *New Testament Prophecy*, op. cit., p. 121 ; Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 231-239 ; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 685-686, 694-695 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, op. cit., p. 246, 253-265 ; Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, op. cit., p. 55-56 ; Max TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts in the New Testament Church and Today*, op. cit., p. 212 ; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (1)*, op. cit., p. 384 ; Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, op. cit., p. 526.

## Excursus : le « parler en langues » comme prophétisme communautaire ou collectif dans le christianisme primitif

L'existence historique, dans le christianisme primitif, d'une forme de discours inspiré désignée par l'association du verbe λαλέω avec γλώσσα au datif (singulier ou pluriel) ne fait pas de doute. Celle-ci est attestée par 1 Corinthiens 12 à 14 et corroborée par les références des Actes. La mention de ceux qui « parleront en langues nouvelles (γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς)<sup>331</sup> » dans la finale longue de Marc (Mc 16.[17]) pourrait éventuellement être ajoutée au dossier. Toutefois, même si cette occurrence devait être datée suffisamment tôt pour s'avérer pertinente pour notre enquête (fin du premier ou début du deuxième siècle)<sup>332</sup>, elle n'apporte guère d'information sur la nature du « parler en langues » ou son caractère collectif. Les Actes et 1 Corinthiens constituent donc les deux seules sources pertinentes pour notre étude qui se réfèrent à un tel phénomène *avec cette terminologie*<sup>333</sup>. Par conséquent, c'est à partir de ces deux textes qu'il convient d'examiner cette pratique chrétienne du premier siècle<sup>334</sup>.

---

<sup>331</sup> Certains manuscrits n'ont pas la précision concernant la « nouveauté » de ces langues et ont simplement : « γλώσσαις λαλήσουσιν » (cf. C\* L Δ Ψ cop<sup>sa, bo</sup> arm<sup>mss</sup>). Néanmoins, la leçon « γλώσσαις λαλήσουσιν καιναῖς » est mieux attestée (le GNT<sup>5</sup> signale : A C<sup>2</sup> [D<sup>supp</sup> Θ I 127 λαλήσωσιν] W f<sup>1</sup> f<sup>3</sup> 28 33 157 180 205 565 579 597 700 892 1006 1010 1071 1241 1243 1292 1342 1424 1505 Byz [E G H] Lect it<sup>aur, c, dsupp, l, o, q</sup> vg syr<sup>c, p, h, pal</sup> eth slav geo<sup>B</sup> Constitutions apostoliques ; Ambroise Augustin). De plus, la leçon courte peut s'expliquer par un *homoioteleuton* avec les mots qui suivent (« και ἐν ταῖς ») (ainsi Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the « United Bible Societies »: Greek New Testament (Fourth revised edition)*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994 (2<sup>e</sup> éd., 1<sup>ère</sup> éd. : 1971), p. 107). Elle pourrait aussi s'expliquer par une harmonisation avec la terminologie du « parler en langues » en Actes et en 1 Corinthiens.

<sup>332</sup> La datation de la finale longue de Marc est discutée. Étant donné qu'Irénée en a connaissance (cf. *Adv. Haer.* 3.10.6) et qu'il est possible que d'autres auteurs du II<sup>e</sup> siècle y fassent allusion (p. ex. Justin, *Apol.* 1.45.5), il est possible que la finale longue puisse remonter à la première moitié du deuxième siècle, voire avant (cf. p. ex., Simon LÉGASSE, *L'Évangile de Marc* (Lectio divina : Commentaires, n° 5), Paris : Cerf, 1997, p. 1013 ; Étienne TROCMÉ, *L'Évangile selon Saint Marc* (CNT, n° 2), Genève : Labor et Fides, 2000, p. 382).

<sup>333</sup> Il est possible que d'autres textes chrétiens, juifs ou gréco-romains évoquent des pratiques religieuses comparables mais seuls 1 Corinthiens, les Actes et la finale longue de Marc appellent cette pratique « parler en langues ».

<sup>334</sup> La littérature dédiée à la question de la glossolalie est particulièrement abondante. Nous nous contenterons ici de signaler quelques études importantes relativement récentes. Gerd Theissen propose une analyse psychologique audacieuse du « parler en langues » évoqué par les écrits pauliniens (principalement à partir de 1 Corinthiens et de Romains 8) : il décrit notamment le parler en langues comme le « langage de l'inconscient (*Sprache des Unbewußten*) » (Gerd THEISSEN, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, n° 131), Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1983, p. 269-340). L'importante étude de Christopher Forbes a remis en cause un certain consensus concernant l'arrière-plan hellénistique du parler en langues : après avoir étudié en détail les sources évoquées généralement sur le sujet, il conclut que la glossolalie attestée par Luc et Paul n'a aucun parallèle dans les religions gréco-romaines ou dans la littérature juive hellénistique. (Christopher FORBES,

## i. La nature du « parler en langues »

Si le phénomène du « parler en langues » est attesté historiquement, il est néanmoins difficile d'en définir la nature exacte. D'une part, nous n'en savons que ce que nos maigres sources veulent bien nous en dire. D'autre part, lorsque l'on examine ce que Paul et Luc en disent, on constate un certain nombre de disparités, non seulement entre les auteurs mais au sein des données d'un même auteur. Signalons, tout d'abord, certains points de convergence<sup>335</sup> :

- Les locuteurs sont présentés comme s'exprimant dans *une « langue » qui n'est pas la leur* (Ac 2.4, 11 ; 1 Co 13.1 ; 14).
- Cette forme de langage est perçue par Paul et Luc comme *inspirée par le Saint-Esprit* : dans les Actes, le phénomène est associé à la venue du Saint-Esprit (Ac 2.4 ; 10.44-47 ; 19.6) ; en 1 Corinthiens, Paul présente les « langues » comme une « manifestation de l'Esprit (ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος) » (1 Co 12.7, 10, 11) et celui qui parle en langues « parle en e/Esprit (πνεύματι λαλεῖ) » (1 Co 14.2 ; cf. v. 14-16).
- Paul et Luc soulignent tous deux *l'étrangeté du phénomène*, qui fait que celui-ci peut être interprété par des observateurs extérieurs comme de l'ivrognerie (Ac 2.13, 15) ou de la folie (1 Co 14.23)<sup>336</sup>.

---

*Prophecy and Inspired Speech, op. cit.*, p. 44-187). Ce constat est partagé par l'étude plus récente d'Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40, op. cit.*, p. 1-74. En plus de proposer une étude des différents écrits juifs et chrétiens anciens attestant le concept de langue des anges, John Poirier réfute assez longuement l'analyse de Christopher Forbes qui concluait à l'absence d'un tel concept (John C. POIRIER, *The Tongues of Angels: The Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts* (WUNT, n° 2.287), Tübingen : Mohr Siebeck, 2010). Pour un survol et une analyse des différentes positions concernant la compréhension du parler en langues néotestamentaire, nous renvoyons à l'excellente présentation d'Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians, op. cit.*, p. 970-988. Pour une présentation plus récente (mais moins complète), voir Craig S. KEENER, *Acts, vol. 1, op. cit.*, p. 806-831.

<sup>335</sup> Pour un tableau plus complet des accords et désaccords entre les données lucaniennes et pauliniennes, voir Craig S. KEENER, *Acts, vol. 1, op. cit.*, p. 814-815.

<sup>336</sup> En 1 Corinthiens 14.23, Paul indique que, si tous parlent en langue, des observateurs non-croyants pourraient déclarer : « *μαίνεσθε* ». Il s'agit du seul emploi d'un mot de la famille de *μανία* dans les lettres de Paul (en 1 Co 1-4 ou Rm 1.22, Paul évoque la folie à l'aide des termes de la famille de *μωρός*). Il est donc possible que Paul ne fasse pas ici allusion à la simple folie mais au fait que des observateurs – des Grecs en l'occurrence – pourraient identifier le comportement à la « manie » des inspirés (cf. Stephen J. CHESTER, « Divine Madness? : Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23 », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 27, n° 4, 2005, p. 417-446). Quoi qu'il en soit, il nous semble que, si 1 Corinthiens 14.23 devait évoquer la « manie » des inspirés, c'est de manière bien plus péjorative et moins valorisante que chez Platon (cf. *Phèdre* 244a-245c ; 265b). Pour Paul, il s'agit bien d'une mauvaise compréhension du phénomène par les observateurs.

- Le contenu de ces paroles est *plutôt rapproché de la prière ou de la louange* : les locuteurs des Actes « disent les grandeurs de Dieu (λαλούντων [...] τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ) » (Ac 2.11 ; cf. 10.46) ; Paul semble identifier le parler en langues à de la « prière (verbe προσεύχομαι) », du « chant (verbe ψάλλω) » ou de la « bénédiction (verbe εὐλογέω) » « par l'e/Esprit » (1 Co 14.15-16).

Si Luc et Paul paraissent s'accorder sur ces points, ils semblent avoir un avis différent sur la capacité des *auditeurs* à comprendre les paroles en langues. En Actes 2.11 et 10.46, les auditeurs « entendent (verbe ἀκούω) » les locuteurs « dire les grandeurs de Dieu ». Alors que, pour Paul, « celui qui parle en langues [...], nul ne le comprend (ὁ γὰρ λαλῶν γλώσση [...] οὐδεὶς γὰρ ἀκούει) » (1 Co 14.2) et il est donc nécessaire que, dans un cadre communautaire, quelqu'un « interprète (verbe διερμηνεύω) » ses paroles (1 Co 14.27-28 ; cf. 12.10, 30 ; 14.13).

Peut-on en déduire pour autant que Luc voit le parler en langues comme l'expression miraculeuse de paroles dans une langue étrangère non apprise (*xénoglossie*) (cf. Ac 2.4-12) alors que Paul y voit plutôt une forme de langage non-humain – qu'il rapproche peut-être de la « langue des anges » (cf. 1 Co 13.1)<sup>337</sup> ? Il nous semble que les données sont plus complexes que cette simple opposition et qu'elles ne permettent pas d'arriver à une conclusion aussi tranchée. À notre avis, la meilleure manière de rendre compte de cette complexité est d'en déduire que Paul *et* Luc voyaient le parler en langues comme *pouvant s'exprimer de diverses manières*. C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre l'utilisation paulinienne de l'expression « γένη γλωσσῶν (diverses sortes de langues) » (1 Co 12.10, 28). De même, Paul n'évoque-t-il pas le « parler en langues des hommes *et* des anges » (1 Co 13.1 : « Ἐὰν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων λαλῶ καὶ τῶν ἀγγέλων... ») ? Quant à Luc, d'un côté, Actes 2 indique clairement un cas de *xénoglossie* (Ac 2.4-11). Cependant, en Actes 10, on peut se demander dans quelle langue « les croyants circoncis (οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοί) » entendent les « non-Juifs (τὰ ἔθνη) » « magnifier Dieu (μεγαλυνόντων τὸν θεόν) » (Ac 10.45-46). De plus, la description du parler en langues en Actes 2 et 10 contient des similarités linguistiques frappantes avec un récit du *Testament de Job* au sujet d'un parler en langue des anges<sup>338</sup>. Il nous semble que ces disparités s'expliquent mieux si pour Luc, comme pour

<sup>337</sup> Nous renvoyons ici à l'étude de John Poirier qui traite, d'une part, les textes qui pourraient présenter la langue des anges comme étant l'hébreu puis, d'autre part, les textes qui pourraient évoquer plutôt un « langage céleste ésotérique » (p. ex. 1 Co 13.1 ; 2 Co 12.1-7 ; *Asc. Is.* 9.20-23 ; *Testament de Job* 46-53 ; *Apocalypse de Sophonie* 8 ; *Genèse Rabba* 74.7). Cf. John C. POIRIER, *The Tongues of Angels, op. cit.*

<sup>338</sup> Les filles de Job y sont décrites comme « proclamant (verbe ἀποφθέγγομαι) » des hymnes dans le « dialecte (διάλεκτος) » des anges (48.3 ; 50.1) : le verbe ἀποφθέγγομαι est ici le même que celui employé en Actes 2.4 concernant le parler en langues. Or, le verbe ἀποφθέγγομαι est un verbe assez rare en grec. Nereios

Paul, le « parler en langues » était perçu comme pouvant s'exprimer de plusieurs manières<sup>339</sup>.

Que peut-on déduire de ces descriptions concernant la nature historique de ce phénomène de « parler en langues » ? Il est très probable que, dans certaines communautés chrétiennes du premier siècle, on pouvait observer une pratique cultuelle qui consistait à exprimer des sons – des mots ? – qui ne correspondaient pas au langage habituel des locuteurs. Ceux-ci attribuaient certainement cette forme d'expression à l'inspiration du Saint-Esprit et voyaient probablement ce « parler en langues » comme une forme de prière ou de louange. Ces « langues » étaient vraisemblablement comprises de différentes manières comme le montrent les données de Paul et de Luc.

## ii. Les dimensions communautaire et collective du « parler en langues »

En rapport à notre enquête se pose la question des dimensions communautaire et collective de la glossolalie.

---

– présenté comme le frère de Job – témoigne ensuite qu'il a « entendu » les « grandeurs » racontées (ou mises par écrit) par les filles de Job au sujet de leur expérience. Il conclut : « ταῦτά ἐστιν τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (celles-ci sont les grandeurs de Dieu) » (51.4). De nombreux passages évoquent la grandeur de Dieu dans la littérature juive ancienne en grec, mais, à notre connaissance, c'est ici le seul endroit où l'on retrouve l'expression exacte d'Actes 2.11 : « τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (les grandeurs de Dieu) ». On retrouve encore une idée similaire en Actes 10.45-46 où les auditeurs entendent ceux qui parlent en langue « magnifier Dieu ». Ainsi, que ce soit dans le *Testament de Job* ou en Actes 2 et 10, les auditeurs déclarent « entendre » les locuteurs « dire les grandeurs de Dieu ». La datation et l'origine de cette partie du *Testament de Job* sont discutées (cf. Albert-Marie DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, op. cit., p. 905-906). Il n'est pas impossible que ce soit une interpolation chrétienne dont l'auteur avait connaissance des récits des Actes : il lui emprunterait alors la terminologie. Il est toutefois plus probable qu'elle soit d'origine judéo-hellénistique comme le reste de l'œuvre : dans ce cas, soit l'auteur de Luc-Actes avait connaissance du texte, soit, plus certainement, les deux textes n'ont pas de lien direct mais font appel à une même terminologie spécifique associée à un phénomène de parler en langues. Dans tous les cas, il ne peut pas être anodin qu'une terminologie employée en rapport à un épisode de xénoglossie soit aussi utilisée en rapport à un épisode d'angéloglossie. Pour une étude détaillée des données du *Testament de Job* sur la langue des anges en fonction des différentes hypothèses de datation ou de reconstruction, nous renvoyons à John C. POIRIER, *The Tongues of Angels*, op. cit., p. 63-77. Albert-Marie Denis estime peu crédible l'hypothèse des interpolations chrétiennes et pense que les ressemblances peuvent s'expliquer par « un même milieu d'origine » de type judéo-hellénistique (Albert-Marie DENIS, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, op. cit., p. 903-904). Marc Philonenko pense que les Thérapeutes d'Alexandrie pourraient être à l'origine du texte, eux que Philon présente comme expérimentant des phénomènes d'inspiration ou des chants inspirés (*Contempl.* 12, 83-89) (Marc PHILONENKO, « Le *Testament de Job* et les Thérapeutes », *Semitica*, n° 8, 1958, p. 41-53).

<sup>339</sup> Cette position est globalement celle défendue par Max TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts in the New Testament Church and Today*, op. cit., p. 221-239 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 970-972 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, op. cit., p. 39-74.

Les trois récits des Actes évoquant le parler en langues le présentent comme une pratique collective : tous ceux qui reçoivent le Saint-Esprit se mettent alors à parler en langues (Ac 2.4 ; 10.44-46 ; 19.6). L'impression donnée par les descriptions est que non seulement tous les membres du groupe sont saisis par l'inspiration, mais que, de plus, ils parlent en langues simultanément.

Pour Paul, au contraire, « si l'on parle en langues, que ce soient deux, voire trois – mais pas plus –, chacun son tour<sup>340</sup>, et que l'on en donne l'interprétation ! (εἴτε γλώσση τις λαλεῖ, κατὰ δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς καὶ ἀνὰ μέρος καὶ εἰς διερμηνευέτω) » (1 Co 14.27). Néanmoins, si Paul donne de telles indications, c'est probablement parce que les Corinthiens ne pratiquaient pas le parler en langues de cette manière<sup>341</sup>. Ainsi, plusieurs éléments suggèrent que Paul souhaite réguler une pratique collective du parler en langues :

- Au verset 23, il évoque le cas d'une rencontre ecclésiale où « tous parleraient en langues (πάντες λαλῶσιν γλώσσαις) » et montre que cette situation serait incomprise par un incroyant. Il s'agit certes d'un cas hypothétique et Paul fait probablement usage de l'hyperbole. Toutefois, pour que l'argument de Paul ait une force corrective, il est nécessaire que cette situation ressemble à ce qui se produisait effectivement dans la communauté de Corinthe. Si « tous » ne parlaient pas en langues (cf. 1 Co 12.30), il est probable qu'un certain nombre des croyants de Corinthe parlaient régulièrement en langues en même temps<sup>342</sup>.
- Paul présente le parler en langues comme une forme de prière et surtout de chant (1 Co 14.14-16). Si c'est également ainsi que les Corinthiens percevaient le parler en langues, il est vraisemblable qu'ils ne voyaient pas de mal à prier et surtout à chanter en même temps.
- Les versets 26 à 40 proposent différentes régulations relatives au déroulement des rencontres cultuelles « en église (ἐν ἐκκλησίᾳ) ». Dans ce cadre, Paul insiste sur la nécessité de « l'ordre » (1 Co 14.33, 40), sur la limitation du nombre de prises de parole (1 Co 14.27, 29), sur le fait que l'on doit parler « l'un après l'autre » (1 Co 14.27, 31) ou encore que l'on doit apprendre à « se taire » (1 Co 14.28, 30, 34). Étant donné l'accent du chapitre 14 sur le parler en langues, de telles

---

<sup>340</sup> Pour ce sens de l'expression « ἀνὰ μέρος », voir BDAG, p. 57.

<sup>341</sup> Ainsi, Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 691-692 ; Antoinette C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets : A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis : Fortress Press, 1990, p. 147.

<sup>342</sup> Ainsi, Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 684.

recommandations se comprennent bien si Paul cherche à corriger la tendance des Corinthiens à parler en langues à plusieurs en même temps.

Ainsi, il nous semble probable que les recommandations de Paul cherchent notamment à réguler une forme collective de parler en langues qui était pratiquée dans le cadre de rencontres culturelles de la communauté chrétienne de Corinthe.

L'existence d'une telle pratique collective peut s'appuyer sur le témoignage de l'auteur des Actes qui semble ne connaître qu'une forme collective du parler en langues<sup>343</sup>. Ainsi, il nous semble probable que les chrétiens de Corinthe aient pratiqué une forme collective de parler en langues. De manière intéressante, Paul va chercher à réguler cette pratique *collective* en lui préférant une forme *communautaire*. Ainsi, Paul n'interdit pas la pratique du parler en langues, mais il lui pose un cadre : « ἐν ἐκκλησίᾳ », il demande que l'on parle en langues chacun son tour et que ce parler en langues soit « interprété (verbe *διερμηνεύω*) » pour qu'il puisse contribuer à « οἰκοδομή » communautaire (1 Co 14.26-28 ; cf. v. 13). Autrement dit, en lui associant l'interprétation, Paul fait du parler en langues non plus uniquement une prière ou une louange adressée à Dieu mais un message destiné également à l'ἐκκλησία : le parler en langues *interprété* a une fonction similaire à la prophétie (cf. 1 Co 14.3)<sup>344</sup>. De plus, cette glossolalie-là, quasi-prophétique, n'est pas réservée à quelques spécialistes, mais tous sont, par principe, autorisés à la pratiquer : nous sommes donc bien dans le cas d'une pratique assez proche de celle du prophétisme communautaire. Certes,

---

<sup>343</sup> On pourrait mettre en parallèle le cas des Thérapeutes d'Alexandrie, contemporains des auteurs du Nouveau Testament. Philon signale la pratique collective de chants que les Thérapeutes « prononcent sous l'inspiration (ἐπιθειάζοντες) » (*Contempl.* 84). Après que le chœur des hommes et celui des femmes aient chanté séparément, ils se mettent à chanter tous ensemble « à la manière des bacchantes (καθ'ἀπερ ἐν ταῖς βακχεῖαις) » (*Contempl.* 85). Ils imitent ainsi les Israélites qui, après que les deux parties de la mer Rouge se soient réunies à nouveau, ont été « saisis par l'enthousiasme (ἐνθουσιῶντές) » et ont « chanté des hymnes d'action de grâce (τοὺς εὐχαριστηρίου ὕμνους [...] ἦδον) », sous la conduite du « prophète Moïse (Μωυσέως τοῦ προφήτου) » et de la « prophétesse Myriam (Μαριάμ τῆς προφήτιδος) » (*Contempl.* 87). Certes, Philon ne présente pas ces chants comme étant prononcés dans une langue étrangère ou dans une langue non-humaine. Néanmoins, les termes employés pour décrire ces chants soulignent leur caractère spontané et inspiré : ils sont ainsi comparés aux chants des rites bacchiques. De même, l'effet de l'inspiration sur les inspirés est comparé par Philon à celui de l'ivresse (nom *μέθη* et verbe *μεθύω*) » (*Contempl.* 89 ; cp. Ac 2.15). Il est peu probable que les Corinthiens aient une connaissance directe de ce groupe situé de l'autre côté de la Méditerranée. Néanmoins, nous savons qu'ils ont été influencés par Apollon (cf. 1 Co 1.12 ; 3.4-6, 22 ; 4.6 ; 16.12) que les Actes présentent comme un « Juif [...] originaire d'Alexandrie (Ἰουδαῖος, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει) » et « bouillonnant d'Esprit (ζέων τῷ πνεύματι) » (Ac 18.24-25 ; la traduction est celle de Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)* (CNT, n° 5b), Genève : Labor et Fides, 2015, p. 184 ; cf. p. 188-189, n. 11). On ne peut donc exclure la possibilité de l'influence d'un modèle observable parmi des Juifs d'Alexandrie sur les chrétiens de Corinthe.

<sup>344</sup> Cf. Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech, op. cit.*, p. 95.

le nombre d'interventions semble limité à deux ou trois (1 Co 14.27)<sup>345</sup>, mais ces deux ou trois peuvent être n'importe qui dans l'assemblée. L'existence de spécialistes de la glossolalie semble étrangère à nos sources : on ne trouve jamais la mention de « glossolales » qui seraient, en matière de glossolalie, les équivalents des « prophètes » en matière de prophétie. Paul évoque la possibilité que « tous parlent en langues » (1 Co 14.5, 23), ce qui suggère que le parler en langues est *potentiellement* accessible à tous les croyants.

Ainsi, d'un point de vue historique, il nous semble probable qu'une *forme collective* de parler en langues ait été pratiquée par les chrétiens de Corinthe dans les années 50. Toutefois, l'apôtre Paul a plutôt recommandé une forme *communautaire non-collective* du parler en langues : il est possible que cette forme ait été mise en pratique par les communautés attentives à ses recommandations. Quant à l'auteur des Actes, c'est plutôt la forme collective de glossolalie qu'il semble connaître : la valeur historique de ce témoignage est l'objet de la discussion qui suit.

#### **b) Actes 2.4-13, 10.44-46 et 19.6 : les cas de prophétisme collectif**

Les données du livre des *Actes* sur notre sujet sont plus complexes à utiliser d'un point de vue historique. D'une part, la datation de l'œuvre reste discutée, même si un consensus semble se dessiner autour d'une datation entre 70 et 90<sup>346</sup>. D'autre part, il n'est pas toujours aisé de distinguer les éléments historiques du cadre narratif du récit de Luc-Actes.

---

<sup>345</sup> On peut se demander si Paul limite le nombre de parler en langues à « deux ou trois » *avant que l'on en donne l'interprétation* ou si cette limitation concerne *l'ensemble de la durée de la rencontre*. La première solution peut s'appuyer sur la recommandation parallèle concernant la prophétie au verset 29 : « que deux ou trois prophètes parlent et que les autres évaluent (προφήται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν) » (1 Co 14.29). Or, au verset 31, Paul ajoute : « vous pouvez tous prophétiser l'un après l'autre (δύνασθε γὰρ καθ' ἓνα πάντες προφητεύειν) ». Cela suggère que Paul n'entend pas limiter les interventions prophétiques à deux ou trois mais que ses recommandations portent davantage sur la nécessité de l'ordre et du discernement. *En faveur de la deuxième solution*, on notera la précision « τὸ πλεῖστον (tout au plus) » au verset 27. De même, le fait que Paul souhaite limiter la place du parler en langues dans les rencontres communautaires s'accorde bien avec le reste du chapitre 14. Cette solution a les faveurs, notamment, de Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 691 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, *op. cit.*, p. 109-110. Si, comme le propose Anthony Thiselton, Paul voit « l'interprète » comme étant celui-là même qui parle en langues – « l'interprétation » consistant alors à « mettre en mots (*to put into words*) » le parler en langues – alors la première solution ne peut pas être retenue (cf. Anthony C. THISELTON, « The "Interpretation" of Tongues : A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus », *The Journal of Theological Studies*, vol. 30, n° 1, 1979, p. 15-36).

<sup>346</sup> Pour François Bovon, l'auteur de Luc-Actes appartient à la « seconde ou troisième génération de l'Église », il est certainement un Macédonien et il a rédigé « son œuvre double vers 80-90 après Jésus-Christ » (François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*, *op. cit.*, p. 27-28). Charles Barrett semble retenir, avec

Deux textes font état d'une forme de prophétisme collectif : le parler en langues des disciples le jour de la Pentecôte est interprété comme une forme de prophétie par le biais de la citation de Joël 3 (Ac 2.16-18) ; en Actes 19.6, le Saint-Esprit vient sur les baptisés pauliniens d'Éphèse et ceux-ci sont présentés comme parlant en langues et prophétisant (« ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον »). En fonction de l'association du parler en langues à la prophétie dans ces deux passages, il paraît raisonnable d'ajouter au dossier le cas du « parler en langues » collectif des personnes réunies dans la maison de Corneille à Césarée (Ac 10.44-46). L'exégèse de ces trois textes – en particulier d'Actes 2 – fera l'objet d'une longue discussion dans le prochain chapitre. Notre lecture s'intéressera avant tout à la réflexion proposée par l'auteur de Luc-Actes dans le cadre narratif de son œuvre.

Osons toutefois ici quelques remarques d'ordre historique. A-t-on la trace en Actes 2, en Actes 10.44-46 et en Actes 19.6 d'une forme de prophétisme collectif que l'auteur à Théophile a pu lui-même observer dans certaines communautés ou dont on lui avait dit qu'il était autrefois pratiqué ? En défaveur de cette hypothèse, on se souviendra que ces textes associent un tel prophétisme collectif à la réception initiale du Saint-Esprit par certains croyants et non au cadre d'une rencontre normale d'une communauté. De plus, d'un point de vue narratif, les récits d'Actes 2 et d'Actes 10 occupent une place stratégique dans le récit de Luc-Actes et il s'avère d'autant plus compliqué de démontrer leur rapport à l'histoire des communautés chrétiennes primitives.

Suggérons néanmoins que, si l'auteur de Luc-Actes souhaite proposer un récit historiquement plausible – ce que sous-entend l'introduction à son œuvre double (Lc 1.1-4) –, il ne peut raisonnablement avoir inventé une forme de prophétisme qui aurait paru invraisemblable pour des lecteurs chrétiens de son époque. Cela s'avère d'autant plus probable pour un récit qu'il situe à Éphèse à l'époque de Paul. Il est vraisemblable, en effet,

---

beaucoup d'hésitation, une datation dans les années 80, voire au début des années 90 (Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 2/2 (ICC), Edinburgh : T&T Clark, 1998, p. xlii). Joseph Fitzmyer attribue Actes à Luc, le collaborateur de Paul, et propose de dater l'œuvre de 80-85 (Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles : A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, n° 31), New York : Doubleday, 1998, p. 54). Ben Witherington identifie également l'auteur comme étant Luc et date l'œuvre de la fin des années 70, début des années 80 (Ben WITHERINGTON III, *The Acts of the Apostles : A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids - Cambridge : Eerdmans, 1998, p. 59, 62). Daniel Marguerat pense que l'auteur des Actes est un grec craignant-Dieu converti au christianisme ayant écrit entre 80 et 90 (Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, *op. cit.*, p. 18-20). Richard Pervo fait partie des rares commentateurs contemporains datant la rédaction des Actes au deuxième siècle, vers 115 ap. J.-C. Le livre est attribué à un auteur anonyme dont la perspective était celle d'Éphèse et de ses environs (Richard I. PERVO, *Acts : A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis : Fortress Press, 2009, p. 5). Craig Keener identifie l'auteur à Luc, le collaborateur de Paul et opte plutôt pour une datation au début des années 70 (Craig S. KEENER, *Acts*, vol. 1, *op. cit.*, p. 400-416).

que l'auteur à Théophile ait directement eu des contacts avec les chrétiens d'Éphèse<sup>347</sup>. De plus, on sait que Paul a joué un rôle influent sur certaines communautés d'Éphèse : il écrit d'ailleurs ses recommandations sur le prophétisme communautaire depuis Éphèse (cf. 1 Co 16.8-9, 19). À cela pourraient s'ajouter les données évoquées ci-dessous concernant 1 Jean et l'Apocalypse, les deux écrits émanant de la région d'Éphèse.

Enfin, l'auteur des Actes semble ranger le « parler en langues (λαλεῖν γλώσσαις) » dans la catégorie de la « προφητεία » (une catégorie qu'il délimite de façon assez lâche). Or, comme nous l'avons indiqué dans l'exkursus ci-dessus, l'existence historique d'une pratique chrétienne connue sous le nom de « parler en langues (λαλεῖν γλώσσαις) » est clairement attestée par 1 Corinthiens (cf. 1 Co 12.10, 28, 30 ; 13.1, 8 ; 14.1-40). Comme nous l'avons démontré, les données de 1 Corinthiens supposent probablement que le parler en langues ait été pratiqué collectivement à Corinthe, ce qui expliquerait certaines des régulations proposées par Paul en 1 Corinthiens 14. L'utilisation de la terminologie spécifique du « parler en langues (λαλεῖν γλώσσαις) » par l'auteur des Actes (Ac 2.4, 11 ; 10.46 ; 19.6) montre qu'il a connaissance – directement ou indirectement – d'une pratique similaire.

Il est donc *probable* que les Actes témoignent d'une forme de prophétisme collectif observable au sein de certaines communautés chrétiennes du premier siècle, notamment à Éphèse. Selon la manière dont on situe l'auteur à Théophile, on pourra y voir : (1) soit une référence à une pratique de l'époque de Paul, voire avant (années 30-60), (2) soit une référence à une pratique de l'époque de l'auteur (entre 70 et 90 environ), soit (3) une référence à une pratique ayant existé depuis l'époque de Paul, voire avant, jusqu'à celle de l'auteur.

### c) 1 Jean 4.1-6 : le cas des « faux prophètes » comme reflet inversé d'un prophétisme communautaire ?

Si la *Première épître de Jean* n'évoque pas directement le cas des prophètes chrétiens, 1 Jean 4.1-6 invite ses lecteurs à « éprouver les esprits (δοκιμάζετε τὰ πνεύματα) » car « beaucoup de faux prophètes sont sortis dans le monde (πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐξέληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον) » (1 Jn 4.1)<sup>348</sup>. Le verset suivant indique que l'on peut

---

<sup>347</sup> Concernant l'origine des récits sur Éphèse (Ac 18.24-19.10), Daniel Marguerat affirme :

L'unanimité, ou presque, règne sur un double constat : les données informatives des trois récits [= Ac 18.24-28 ; 19.1-7 ; 19.8-10] ont été recueillis par Luc à Ephèse, vraisemblablement en transmission orale, mais leur interprétation et la mise en écriture émanent de l'auteur. (Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, op. cit., p. 188)

<sup>348</sup> On remarquera que le verbe δοκιμάζω est aussi utilisé par Paul en rapport au discernement de la προφητεία chrétienne (1 Th 5.20-21).

reconnaitre « l'Esprit de Dieu (τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ) » au fait qu'il « confesse Jésus-Christ venu en chair (ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα) » (1 Jn 4.2). Une telle formulation suggère que, s'il y a des « faux prophètes » parlant par « l'esprit de l'antichrist (τὸ πνεῦμα [...] τοῦ ἀντιχρίστου) » (1 Jn 4.3) ou par « l'esprit d'erreur (τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης) » (1 Jn 4.6), il y a, par opposition, des vrais inspirés qui parlent par « l'Esprit de Dieu » (1 Jn 4.2) ou par « l'Esprit de vérité (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας) » (1 Jn 4.6).

Si un tel prophétisme existait dans la communauté johannique, était-il l'apanage de quelques individus reconnus comme « prophètes » en titre ? Il nous semble que cela est peu probable et que, au contraire, il a pu y avoir dans cette communauté une forme de prophétisme communautaire.

De manière générale, les épîtres johanniques ne font référence à aucun ministère de direction, ni même à des fonctions spécifiques qui seraient attachées à certains croyants. L'impression laissée par la lecture de ces lettres est celle d'une communauté de foi peu formalisée fondée sur le témoignage de ceux qui ont « vu », « touché » ou « entendu » (1 Jn 1.1-5).

Cette impression générale se retrouve dans le cadre de la péricope concernant le discernement des « faux prophètes » (1 Jn 4.1-6). Cette péricope est encadrée par des affirmations concernant le « don » de l'Esprit de Dieu : le fait qu'il ait reçu l'Esprit atteste, pour le croyant, qu'il « demeure » en Dieu (1 Jn 3.24 ; 4.13). Selon 1 Jean, tout véritable croyant a donc reçu l'Esprit de Dieu. Par opposition, le faux prophète n'a pas l'Esprit de Dieu et peut donc être démasqué en fonction de deux critères principaux (1 Jn 4.1-6) :

- Les versets 2 et 3 invitent à discerner les esprits à partir d'une « confession (verbe ὁμολογέω) »<sup>349</sup>.

---

<sup>349</sup> Le contenu exact de la confession fait l'objet de débats parmi les exégètes. L'accent porte-t-il sur la foi en « Jésus », sur le fait qu'il soit le « Christ » ou sur le fait qu'il soit « venu en chair » ? Le contexte suggère que la caractéristique première du faux prophète est qu'il n'est pas chrétien : il est « celui qui ne confesse pas Jésus » (v. 3). Il est inspiré par « l'esprit de l'antichrist » qui vient « dans le monde » (v. 3). Daniel R. Streett a consacré sa thèse de doctorat à l'identification des opposants en 1 Jean. Il y réfute la position défendue par divers exégètes qui voient les faux prophètes d'1 Jean 4 comme des partisans d'une forme primitive de docétisme, de cérinthianisme, ou d'une quelconque « hérésie » – pas forcément identifiable historiquement – ayant une conception déviante de l'incarnation. Selon Daniel Streett, les faux prophètes seraient des prophètes juifs itinérants qui ne reconnaissent pas Jésus comme étant le Messie (cf. Daniel R. STREETT, *They Went Out from Us: The Identity of the Opponents in First John* (BZNTW, n° 177), Berlin / New York : De Gruyter, 2011). Si Raymond Brown ne voit pas les opposants comme des prophètes juifs, mais plutôt comme des personnes ayant quitté la communauté johannique, il montre également que le point de discorde n'est pas la question de l'incarnation mais le fait que Jésus soit le « Christ » et donc, le sauveur (cf. Raymond E. BROWN, *The Epistles of John; A New Translation with Introduction and Commentary* (AB, n° 30), New York : Doubleday, 1982, p. 491-494). Pour la position qui voit chez les « faux prophètes » les partisans d'une conception déviante de l'incarnation, cf. p. ex. Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau

- Les versets 5 et 6 indiquent que le faux prophète se reconnaît au fait qu'il « ne nous écoute pas (οὐκ ἀκούει ἡμῶν) ». Plutôt que de voir derrière le « nous » les responsables de la communauté, nous pensons qu'il faut y voir une référence à l'ensemble de la communauté johannique partageant la même confession de foi <sup>350</sup>. Même s'il a peut-être eu des liens avec la communauté johannique (cf. 1 Jn 2.19), le faux prophète est clairement situé à l'extérieur de cette communauté : il est « du monde (ἐκ τοῦ κόσμου) » (v. 5) et c'est « vers le monde (εἰς τὸν κόσμον) » qu'il va (v. 1 ; cf. v. 5).

L'impression qui ressort de ces données est celle d'une communauté qui s'organise, non pas autour de ministères de direction, mais d'une confession de foi. Dans ce cadre, tous ceux qui partagent la confession de la communauté sont conçus comme ayant reçu l'Esprit de Dieu. Ils peuvent donc tous, potentiellement, prononcer une parole inspirée par cet Esprit, à l'inverse des « faux prophètes ».

Le texte n'indique pas explicitement ce que cela impliquait concrètement dans le cadre des rencontres de la communauté. On ne peut donc que se contenter de supposer que chaque membre était autorisé à prendre la parole pour transmettre un message inspiré. Si, au vu des données d'1 Jean, cette reconstruction semble *probable*, elle reste hypothétique. Enfin, rappelons que le vocabulaire de la *προφητεία* n'est jamais utilisé en 1 Jean – ni même dans le quatrième évangile ou en 2 et 3 Jean – pour désigner une pratique chrétienne valide : il n'est donc pas certain que les membres de la communauté considéraient leurs paroles inspirées comme de la « prophétie » <sup>351</sup>.

---

Testament », art. cit., col. 1318 ; John R. W. STOTT, *Les Épîtres de Jean* (CEB), traduit par H. WEIGMANN-THOMAS, Vaux-sur-Seine : Édifac, 1998 (2<sup>e</sup> éd. fr., 1<sup>ère</sup> éd. fr. : 1984, éd. originale : 1981), p. 140-143 ; Pierre BONNARD, *Les Épîtres johanniques* (CNT, n° 12c), Genève : Labor et Fides, 1983, p. 83-89 ; David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, *op. cit.*, p. 224-225 ; Colin G. KRUSE, *The Letters of John* (Pillar), Grand Rapids / Leicester : Eerdmans / Apollos, 2000, p. 146-147 ; Michèle MORGEN, *Les épîtres de Jean* (Commentaire biblique : Nouveau Testament, n° 19), Paris : Cerf, 2005, p. 153-155.

<sup>350</sup> Le « nous » du verset 6 correspond bien au « vous » des versets 1 à 5 : l'expression « ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμὲν » (v. 6) correspond à celle du verset 4 : « ὑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστε » ; la conclusion en « nous » du verset 6 (« ἐκ τούτου γινώσκουμεν τὸ πνεῦμα... ») forme une inclusion avec le début du verset 2 en « vous » (« ἐν τούτῳ γινώσχετε τὸ πνεῦμα... »). Il est donc probable qu'il faille voir le passage du « vous » au « nous » au verset 6 comme un rapprochement de l'auteur vers ses destinataires : le « je » se joint au « vous » pour former le « nous » de la communauté. Le verset 7 continue d'ailleurs à la première personne du pluriel et celle-ci y désigne clairement l'ensemble des destinataires de la lettre. Pour une lecture similaire, cf. Raymond E. BROWN, *The Epistles of John*, *op. cit.*, p. 498-499 ; Colin G. KRUSE, *The Letters of John*, *op. cit.*, p. 150-151.

<sup>351</sup> Urban C. von Wahlde s'intéresse à la question de « l'Esprit prophétique » dans les éditions successives de l'Évangile de Jean et en 1 Jean et, notamment, au rôle « d'enseignant » attribué à l'Esprit (cf. surtout Jn 14.26 ; 15.26 ; 16.13). Il pense que ces affirmations ont conduit certains membres de la communauté johannique à se désintéresser de l'enseignement et des paroles du Jésus historique puisqu'ils ont accès

Où et quand situer la pratique suggérée par 1 Jean ? Les spécialistes s'accordent généralement pour situer l'origine de la lettre en Asie Mineure dans la région d'Éphèse. Quant à sa datation, les études récentes la situent le plus souvent entre 90 et 110 après Jésus-Christ<sup>352</sup>.

#### d) Les « voix » d'Apocalypse 1.4-8 et 22.6-21 comme reflet d'une pratique communautaire de la prophétie ?

L'Apocalypse de Jean se présente comme un « livre de prophétie » adressé à sept églises d'Asie Mineure de la région d'Éphèse. Les exégètes des deux derniers siècles ont hésité entre une datation de l'Apocalypse à l'époque de la fin du règne de Néron (env. 65-70 ap. J.-C.) et à celle de la fin du règne de Domitien (env. 89-96 ap. J.-C.). La datation sous Domitien est celle qui est aujourd'hui assez largement retenue : c'est celle que nous retiendrons également pour la suite de notre étude<sup>353</sup>.

Dans l'introduction de l'Apocalypse (Ap 1.4-8) et surtout dans la partie finale du livre (Ap 22.6-21), différentes voix semblent se répondre. On peut être surpris de la manière dont différentes affirmations et interpellations s'enchaînent sans transition, le tout ponctué d'« Amen ! ». Certains exégètes ont suggéré que le prophète Jean mettrait en scène ce qui pourrait se dérouler lors des cultes des communautés charismatiques auxquelles il appartient. Dans la lignée de ce que Paul peut suggérer en 1 Corinthiens 14.26-31, on pourrait imaginer que des interventions prophétiques s'enchaînent et qu'elles soient

---

directement à la connaissance de Dieu par l'Esprit. En valorisant la tradition « reçue dès le commencement », la troisième édition de l'Évangile, ainsi qu'1 Jean, auraient répondu à de telles remises en question (Urban C. von WAHLDE, « The Role of the Prophetic Spirit in John : A Struggle for Balance », contribution citée). On regrettera que, malgré son titre, cette contribution ne montre pas en quoi le *πνεῦμα* johannique peut être relié à la prophétie.

<sup>352</sup> Raymond Brown date la lettre autour de 100 ap. J.-C. (Raymond E. BROWN, *The Epistles of John*, op. cit., p. 100-101 ; suivi par Michèle MORGEN, *Les épîtres de Jean*, op. cit., p. 25). Stephen Smalley situe la lettre dans la dernière décennie du premier siècle (Stephen S. SMALLEY, *1,2,3 John* (WBC, n° 51), Waco : Word, 1984, p. xxxii). Hans-Josef Klauck propose de la dater entre 100 et 110 (Hans-Josef KLAUCK, *Der erste Johannesbrief* (EKK, n° XXIII/1), Zürich / Neukirchen-Vluyn : Benziger Verlag / Neukirchener Verlag, 1991, p. 48-49). Jean Zumstein situe la rédaction de la lettre « entre 100 et 110 » (Jean ZUMSTEIN, « Les Épîtres johanniques », in Daniel MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible), Genève : Labor et Fides, 2008 (4<sup>e</sup> éd. rév. et augm.), p. 404).

<sup>353</sup> Cf., notamment, David E. AUNE, *Revelation 1-5* (WBC, n° 52a), Dallas : Word, 1997, p. lvi-lxx ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, op. cit., p. 4-27 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, op. cit., p. 49-62 ; Élian CUVILLIER, « L'Apocalypse de Jean », in Daniel MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture, sa théologie* (Le monde de la Bible), Genève : Labor et Fides, 2008 (4<sup>e</sup> éd. rev. et augm.), p. 422 ; Craig R. KOESTER, *Revelation*, op. cit., p. 71-79.

ponctuées d'« Amen ! » en guise d'approbation de la part de l'assemblée<sup>354</sup>. Selon Giancarlo Biguzzi, en proposant cette mise en scène dans des passages qui soulignent l'autorité de sa prophétie, Jean chercherait ainsi à se solidariser avec ses « frères prophètes » (Ap 22.9) au sein d'une communauté qui discernerait et, surtout, approuverait sa prophétie<sup>355</sup>.

Si les auteurs évoquant ce contexte voient plutôt les « frères prophètes » comme les membres d'un même cercle prophétique, nous montrerons ci-dessous que cette hypothèse est peu probable. De plus, notre chapitre dédié à l'Apocalypse montrera que l'auteur de l'Apocalypse utilise le terme « prophète » de manière assez souple et qu'ainsi il peut désigner tous les croyants comme « prophètes »<sup>356</sup>. Si tel est bien le cas, les différentes voix de l'introduction et de la conclusion du livre pourraient éventuellement faire écho à la pratique d'un prophétisme communautaire.

Aussi séduisante que soit cette interprétation, il convient d'en souligner le caractère spéculatif. Les différentes voix du texte pourraient aussi se comprendre dans un contexte liturgique classique<sup>357</sup>. Elles pourraient enfin n'avoir aucun rapport avec la pratique culturelle et refléter un quelconque procédé littéraire utilisé par l'auteur. Néanmoins, d'un point de vue formel, les affirmations des différentes voix du texte se lisent aisément comme de courtes paroles prophétiques (cf. surtout Ap 22.11, 12-13, 14-15, 16, 17, 20a). De plus, ces voix interviennent dans le cadre de passages qui présentent explicitement l'Apocalypse comme un « livre de prophétie » (cf. Ap 1.3 ; 22.7, 10, 18, 19). Il nous paraît donc *possible* d'y voir une allusion à une pratique de prophétisme communautaire.

### e) Le *Précepte* 11 du *Pasteur* d'Herma

Le *Précepte* 11 du *Pasteur* d'Herma est tout entier consacré à la question du discernement des « faux prophètes ». Lorsqu'Herma demande : « comment saura-t-on qui est prophète et qui est faux prophète ? (Πῶς οὖν [...] ἄνθρωπος γνώσεται, τίς αὐτῶν προφήτης

---

<sup>354</sup> Ainsi, Ramon Trevijano Etcheverría :

Notemos primero el ambiente profético en que se expresa. Tras las frases de saludo (1, 4-5a) y la oración que parece eco de una plegaria litúrgica, en contexto bautismal (1, 5b-6), resulta un tanto brusco el anuncio de la parusía, apostillado por un sí y un amén. Como si la comunidad estuviese respondiendo con sus aclamaciones a la aseveración entusiasta de uno de sus profetas (Cf. 1 Cor 14, 16). El autor parece estar renovando por escrito una experiencia carismática ya vivida en el culto comunitario. (Ramon M. TREVIJANO ETCHEVERRÍA, « El discurso profético de este libro » (Apoc 22:7,10,18-19) », *Salmanticensis*, vol. 29, n° 3, 1982, p. 299)

<sup>355</sup> Giancarlo BIGUZZI, « The Chaos of Rev 22,6-21 and Prophecy in Asia », *Biblica*, vol. 83, n° 2, 2002, p. 193-210.

<sup>356</sup> Cf. ci-dessous, chapitre 6.

<sup>357</sup> Voir, p. ex., Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, op. cit., p. 501-503.

καὶ τίς ψευδοπροφήτης ἐστίν ;) », le Pasteur lui prescrit d'abord de discerner le prophète « d'après [sa] vie (ἀπὸ τῆς ζωῆς) » (*Mand.* 11.7). Puis, au verset 9, il propose un critère concernant la participation de ce prophète à la pratique communautaire :

<p>“Ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον εἰς συναγωγὴν ἀνδρῶν δικαίων τῶν ἐχόντων πίστιν θεοῦ πνεύματος καὶ ἔντευξις γένηται πρὸς τὸν θεὸν τῆς συναγωγῆς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων, τότε ὁ ἄγγελος τοῦ πνεύματος τοῦ προφητικοῦ ὁ κείμενος ἐπ’ αὐτῷ πληροῖ τὸν ἄνθρωπον, καὶ πλησθεὶς ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ λαλεῖ εἰς τὸ πλῆθος, καθὼς ὁ κύριος βούλεται.</p>	<p>Quand donc l'homme qui a l'Esprit divin entre dans une assemblée d'hommes justes ayant foi en l'Esprit divin et qu'une prière de l'assemblée de ces hommes est adressée à Dieu, l'ange de l'Esprit prophétique, reposant sur lui, remplit cet homme et, ainsi rempli de l'Esprit Saint, il parle à la foule comme le veut le Seigneur.</p>
---	---

Inversement, lorsqu'un homme à « l'esprit terrestre » entre dans « une assemblée pleine d'hommes justes ayant l'Esprit de divinité (συναγωγὴν πλήρη ἀνδρῶν δικαίων ἐχόντων πνεῦμα θεότητος) », il se retrouve « vidé » de son esprit terrestre et ne peut pas prophétiser (*Mand.* 11.14).

Comme le remarque Jannes Reiling, il n'est probablement pas anodin que le terme *προφήτης* soit absent de la description de la pratique communautaire :

Instead, the Shepherd refers to the prophet as ὁ ἄνθρωπος ὁ ἔχων τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον. His endowment with the Spirit is not different from that of his fellow believers with whom he is gathered in the congregation. He is not a πνευματικός over against a congregation which is endowed with the Spirit to a lesser degree. [...] When [...] the congregation and the prophet have the same endowment with the divine Spirit, then it certainly follows that any member of the congregation can be chosen by the Spirit to be filled and to speak as the Lord wills. The church consists of potential prophets.  
 [...] The 11<sup>th</sup> Mandate is unequivocal evidence that prophecy as congregational *charisma* is found in the second century A.D.<sup>358</sup>

Ces affirmations méritent d'être nuancées. Nous pensons que Jannes Reiling a raison de noter que le (vrai) prophète est placé au même niveau que les autres croyants en ce qui concerne la possession de « l'Esprit divin ». La conséquence logique d'une telle affirmation serait effectivement que tous peuvent être saisis par « l'Esprit prophétique ». Le fait que le *Précepte* 11 mette en avant la spontanéité de l'inspiration – « l'esprit donné par Dieu [...] dit toutes choses de lui-même » (*Mand.* 11.5) – plaide aussi en faveur d'une inspiration prophétique pouvant affecter tout « homme juste » ayant « l'Esprit de divinité ».

Néanmoins, ce type de déduction n'est pas opéré par l'auteur du texte : celui-ci n'affirme pas explicitement que tous les croyants sont des « *potential prophets* » ni que la

---

<sup>358</sup> Jannes REILING, *Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate* (NovTSup, n° 37), Leiden : Brill, 1973, p. 124-125.

prophétie est un « *congregational charisma* ». Il est probable qu'il le pensait, mais, faute d'affirmation explicite, nous ne pouvons en être sûr. De même, si le texte suggère, en arrière-plan, une forme de prophétisme communautaire, il ne s'intéresse ici qu'au cas du (vrai) « prophète » (v. 7) se retrouvant au sein d'une assemblée et prophétisant « à la foule ».

Ainsi, nous ne dirions pas qu'il s'agit d'une « *unequivocal evidence* » d'une forme de prophétisme communautaire. Toutefois, nous pensons qu'un tel prophétisme est sous-entendu par le texte : si le *Pasteur* d'Herma montre clairement que seuls certains recevaient le titre de « prophète », il sous-entend que tous les croyants peuvent être inspirés de la même manière lors de rencontres communautaires<sup>359</sup>. Il convient donc, à notre avis, de compter le texte d'Herma parmi ceux qui évoquent *probablement* une forme de prophétisme communautaire<sup>360</sup>.

La datation du *Pasteur* d'Herma est discutée : une position raisonnable serait probablement de situer la rédaction du texte à Rome quelque part entre la fin du premier siècle et le milieu du deuxième<sup>361</sup>. On aurait donc le témoignage de l'existence d'une

---

<sup>359</sup> Nous rejoignons ici l'analyse de Carolyn Osiek : « it seems likely from v. 7 that there are persons recognized as having the gift of prophecy, though the exercise of that gift resides in the community and may not be limited to such persons, any more than it is in 1 Cor 12-14 » (Carolyn OSIEK, *Shepherd of Herma: A Commentary* (Hermeneia), Minneapolis : Fortress Press, 1999, p. 145).

<sup>360</sup> La critique de David Aune qui refuse de voir chez Herma toute allusion à une forme de « prophétie communautaire (*congregational prophecy*) » nous paraît donc un peu trop radicale (cf. David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, *op. cit.*, p. 198-199). Il nous semble que les arguments de Jannes Reiling, s'ils doivent être nuancés, restent néanmoins pertinents. Herma situe clairement le prophète sur le même plan que tous les croyants habités par l'Esprit et sa description suggère qu'il n'occupe pas une place particulière dans le cadre d'une « assemblée d'hommes justes ».

<sup>361</sup> Il s'agit, de la position adoptée récemment par Mark GRUNDEKEN, *Community Building in the « Shepherd » of Herma: A Critical Study of Some Key Aspects* (Supplements to Vigiliae Christianae, n° 131), Leiden / Boston : Brill, 2015, p. 2-9 (pour une position similaire, voir Carolyn OSIEK, *Shepherd of Herma*, *op. cit.*, p. 18-20). Le fait que le texte ait été rédigé à Rome semble faire la quasi-unanimité parmi les spécialistes. L'unité d'auteur du *Pasteur* a pu être contestée (voir, p. ex., Stanislas GIET, *Herma et les Pasteurs: Les trois auteurs du Pasteur d'Herma*, Paris : PUF, 1963) mais cette thèse a été critiquée en détail (cf. Robert JOLY, « Herma et le Pasteur », *Vigiliae christianae*, vol. 21, n° 4, 1967, p. 201-218 ; Philippe HENNE, *L'unité du Pasteur d'Herma: Tradition et rédaction* (Cahiers de la Revue biblique, n° 31), Paris : Gabalda, 1992). Ainsi, les études récentes attribuent l'ensemble de l'œuvre à un unique auteur, même si, pour certains, celui-ci a pu la rédiger en plusieurs étapes et sur une période assez longue. Pour une datation au milieu du deuxième siècle, voir, par exemple, Robert JOLY, *Herma, Le Pasteur: Introduction, texte critique, traduction et notes* (Sources chrétiennes, n° 53), Paris : Cerf, 1958, p. 11-16. Pour une datation à la fin du premier siècle, voir, par exemple, Harry O. MAIER, *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Herma, Clement and Ignatius* (Studies in Christianity and Judaism / Études sur le christianisme et le judaïsme, n° 11), Waterloo : Wilfrid Laurier University Press, 1991, p. 55-58. Jannes Reiling pense que l'unique auteur de l'œuvre a pu rédiger le début (notamment les premières *Visions*) durant

pratique de prophétisme communautaire dans certaines communautés de la région de Rome à cette époque-là.

### f) *Ascension d'Ésaïe* 3 et le prophétisme d'un grand nombre

Les études récentes sur l'*Ascension d'Ésaïe* considèrent ce texte comme issu d'un groupe chrétien valorisant la pratique de la prophétie<sup>362</sup>. Le document aurait été rédigé entre les années 70-80 et le début du deuxième siècle, peut-être dans la région d'Antioche de Syrie<sup>363</sup>.

*Ascension d'Ésaïe* 3.23 à 4.22 se présente comme le rappel d'une vision – attribuée par l'auteur à Ésaïe – décrivant l'histoire sainte depuis la venue du « Bien-aimé (ἀγαπητός) » jusqu'à la fin des temps<sup>364</sup>. L'auteur rappelle que cette vision annonce la crucifixion, la

---

« the first quarter of the second century A.D. » et la forme finale « during the episcopacy of Pius » (Jannes REILING, *Hermas and Christian Prophecy*, *op. cit.*, p. 22-24).

<sup>362</sup> L'édition critique de référence a été publiée dans la série « Apocryphorum » du *Corpus Christianorum* (Paolo BETTILOLO et al. (dirs.), *Ascensio Isaiae : Textus* (Corpus Christianorum : Series Apocryphorum, n° 7), Turnhout : Brepols, 1995). Elle est accompagnée par un volume écrit par Enrico Norelli proposant une introduction et un commentaire détaillés (Enrico NORELLI, *Ascensio Isaiae : Commentarius* (Corpus Christianorum : Series Apocryphorum, n° 8), Turnhout : Brepols, 1995). L'auteur a également publié un volume qui se veut « complémentaire » à cet ouvrage déjà conséquent : Enrico NORELLI, *L'Ascensione di Isaia : Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini, n° 1), Bologna : EDB, 1994. Enfin, il a publié une traduction française du texte, accompagnée d'une introduction détaillée qui reprend les thèses principales développées dans son *magnum opus* : Enrico NORELLI, *Ascension du prophète Isaïe* (Apocryphes), Turnhout : Brepols, 1993. Cette traduction a été reprise dans le tome I des *Écrits apocryphes chrétiens* (François BOVON et Pierre GEOLTRAIN (dirs.), *Écrits apocryphes chrétiens, Tome I* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris : Gallimard, 1997, p. 501-545).

<sup>363</sup> Enrico Norelli situe la rédaction des chapitres 6 à 11 de l'*Ascension d'Ésaïe* à la fin du premier siècle et la rédaction des chapitres 1 à 5 au début du deuxième siècle, le tout étant attribué à un même groupe prophétique chrétien qu'il situe dans la région d'Antioche (Enrico NORELLI, *Ascensio Isaiae : Commentarius*, *op. cit.*, p. 36-66). Antonio Acerbi opte pour une rédaction finale de l'œuvre entre 100 et 130 ap. J.-C., également dans la région d'Antioche (Antonio ACERBI, *L'Ascensione di Isaia : Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo* (Studia patristica mediolanensia, n° 17), Milano : Vita e pensiero, 1989, p. 277-282). S'il conteste certains éléments de la reconstruction d'Enrico Norelli, Jonathan Knight situe aussi la rédaction des différentes parties de l'écrit entre la fin du premier siècle et le début du deuxième (Jonathan KNIGHT, « The Ascension of Isaiah : A New Theory of Composition », *Cristianesimo nella Storia*, vol. 35, n° 1, 2014, p. 33-75). Richard Bauckham pense, quant à lui, que le texte est un écrit unitaire rédigé vers 70-80 (Richard BAUCKHAM, *The Fate of the Dead : Studies on the Jewish and Christian Apocalypses* (NovTSup, n° 93), Leiden / Boston / Köln : Brill, 1998, p. 363-390).

<sup>364</sup> L'*Ascension d'Ésaïe* a été rédigée en grec (cf. Enrico NORELLI, *Ascensio Isaiae : Commentarius*, *op. cit.*, p. 12-13). Néanmoins, le texte grec n'est attesté que partiellement par un seul manuscrit, le papyrus *Amherst* 1, celui-ci couvrant uniquement *Ascension d'Ésaïe* 2.4 à 4.4. Pour les passages de cette section, nous nous baserons sur le texte grec de ce manuscrit, d'après l'édition du *Corpus christianorum* établie par Enrico Norelli (in Paolo BETTILOLO et al. (dirs.), *Ascensio Isaiae : Textus*, *op. cit.*, p. 133-145). Nous proposerons alors notre propre traduction du texte grec et indiquerons en note les variantes significatives avec les versions anciennes : ne lisant pas l'éthiopien ancien, le copte ni le paléobulgare, nous nous sommes basé sur les

résurrection et l'ascension « au septième ciel » du Bien-aimé ainsi que la prédication des douze disciples auprès de « toutes les nations et de toute langue » (*Asc. Is.* 3.13-18). De même, Ésaïe avait annoncé que « ceux qui auront cru à sa croix seront sauvés (οἱ [π]ιστεύσαντες τ[ὸ] σταυρῶ αὐτοῦ σωθ<ή>σονται) » (3.18) et avait précisé

19 καὶ ὡς π[ο]λ[λο]ὶ καὶ πολλοὶ <sup>365</sup> [τ]ῶν 19 qu'ils seraient nombreux et que  
[πιστε]υόντων εἰς [αὐτόν] ἐν τῷ ἁγίῳ nombreux de ceux qui croiront en lui  
π[ν(εύμα)τι λαλήσουσ]ιν, parleront dans le Saint-Esprit

20 καὶ ὡς πολλὰ σημεῖα καὶ τέρατα ἐ[σ]ταί εν 20 et que de nombreux signes et prodiges  
ταῖς ἡμέραις ἐκείναις. se produiront en ces jours-là ;

21 Καὶ ἐν τῷ ἐγγίξειν αὐτ[ὸ]ν [ἀ]φήσουσιν οἱ 21 mais qu'à son approche, ses disciples  
μαθηταὶ αὐτοῦ τὴν προφητείαν<sup>366</sup> τῶν δώδεκα abandonneront la prophétie de ses douze  
ἀποστόλων αὐτοῦ [...] apôtres [...]

Un peu plus loin, le texte indique

26 Καὶ ἔσονται <sup>367</sup> καταλαλιαὶ πολλαὶ καὶ 26 Il y aura beaucoup de calomnies et  
κενοδοξία πολλή ἐν τῷ ἐγγίξειν τὸν κ(ύριον), καὶ beaucoup de vaines gloires à l'approche du  
ἀναχωρήσει τὸ πν(εύμα) τὸ ἅγιον ἀπὸ τῶν Seigneur. Le Saint-Esprit se retirera d'un  
πολλῶν. grand nombre

27 Καὶ οὐκ ἔσονται ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις 27 et il n'y aura pas, en ces jours-là,  
προφήται πολλοὶ λαλοῦντες ἰσχυρὰ<sup>368</sup> ἢ εἰς καὶ beaucoup de prophètes disant des choses  
εἰ[ς] καὶ εἰς ἐν τόποις καὶ τόποις puissantes, si ce n'est l'un ou l'autre, ici et  
là.

Ainsi, le texte propose une relecture des débuts du christianisme en identifiant la période apostolique comme une période où de « nombreux croyants parlent par le Saint-Esprit » (3.19). Si les « paroles par le Saint-Esprit » ne sont pas ici explicitement désignées comme de la prophétie, le parallèle avec les versets 26-27 mentionnant la raréfaction des « prophètes » montre que c'est bien de prophétie dont il s'agit. L'association du

---

traductions latines des différents témoins présentées en synopse par Enrico Norelli in *Ibid.*, p. 357-441. Lorsque le texte n'est pas attesté en grec, nous reprenons la traduction française d'Enrico Norelli (cf. Enrico NORELLI, *Ascension du prophète Isaïe*, *op. cit.*).

<sup>365</sup> Le texte éthiopien ne traduit visiblement pas la répétition de « καὶ πολλοὶ ».

<sup>366</sup> À la place de « la prophétie des douze apôtres », la version éthiopienne a « la doctrine des douze apôtres (trad. lat. de l'éthiopien : *doctrinam duodecim apostolorum*) » : l'éthiopien témoigne probablement d'une leçon facilitante (cf. Enrico NORELLI, *Ascensio Isaiae : Commentarius*, *op. cit.*, p. 212-213 ).

<sup>367</sup> La version éthiopienne (probablement appuyée par la version copte) ajoute ici à la liste, la mention de « médisants (trad. lat. de l'éthiopien : *conviciatores*) » (cf. *Ibid.*, p. 325).

<sup>368</sup> La version éthiopienne semble distinguer en deux groupes les « prophètes » et « ceux qui disent des choses puissantes » (trad. lat. de l'éthiopien : *et non erunt in illis diebus prophetae multi neque qui loquentur firma*). La leçon du texte grec semble la plus probable (cf. *Ibid.*, p. 227).

prophétisme de l'époque apostolique à la mention de « signes et prodiges (σημεῖα καὶ τέρατα) » et de l'expression « en ces jours-là (ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) » constitue un parallèle intéressant – et particulièrement ancien – à la citation de Joël 3 en Actes 2.17-21. En ce sens, ce passage de l'*Ascension d'Ésaïe* constitue un témoin important relatif à l'existence de l'idée d'une forme de généralisation de la prophétie. Cette généralisation est conçue comme relative puisqu'elle est décrite comme propre à la période apostolique et donc considérée, par les auteurs réels du texte, comme un phénomène passé.

Selon une reconstruction plausible du *Sitz im Leben* de ce passage, il est probable que le ou les auteur(s) du texte fasse(nt) partie de chrétiens attachés à la prophétie – peut-être eux-mêmes prophètes – ayant le sentiment que la prophétie à leur époque est plus rare qu'à l'époque apostolique. A-t-on ici une sorte d'éloge funèbre du prophétisme communautaire ? Autrement dit, l'auteur du texte regrette-t-il la disparition du prophétisme communautaire ? Étant donné que le texte met en contraste les « nombreux (πολλοί) croyants » qui « parlent par le Saint-Esprit » à l'époque des apôtres avec les « peu nombreux (οὐκ [...] πολλοί) prophètes » à l'époque ultérieure, une telle lecture nous semble tout à fait possible<sup>369</sup>.

Si cette lecture est possible, la question de la pertinence historique de ce jugement reste à trancher. En effet, il est possible que le texte idéalise la période apostolique et exagère la place de la prophétie à cette époque. Inversement, il pourrait noircir le tableau de son époque et lire la raréfaction du prophétisme uniquement à travers la réalité locale de quelques communautés chrétiennes. En tenant compte de ces réserves, il convient toutefois d'entendre le témoignage de ce texte : il est probable que son (ou ses) auteur(s) ai(en)t constaté certaines évolutions de la place ou de la forme de la prophétie, en tout cas dans les communautés locales qu'il(s) connai(ssen)t. Parmi ces évolutions, il est *possible* qu'un passage d'un prophétisme communautaire – voire collectif – à un prophétisme limité à quelques « prophètes » ait été réellement observé. Selon la manière dont on reconstruit l'histoire du texte et dont on date sa rédaction, on situera différemment cette période de transition : (1) si le texte date de la période de 70-80, comme le propose Richard Bauckham, alors la modification du prophétisme correspond au passage de la période apostolique à la

---

<sup>369</sup> Enrico Norelli pense plutôt que 3.19 évoque une distinction au sein de la communauté entre des prophètes (nombreux aux origines) et des non-prophètes : « In *AI* non tutti i credenti parlano nello Spirito santo, il che potrebbe alludere a una distinzione, nella comunità, tra profeti (visti come assai numerosi alle origini idealizzate della chiesa) e non profeti » (*Ibid.*, p. 210). Nous ne voyons pas ici une distinction entre des « prophètes » ou des « non prophètes ». Au contraire, le fait que le titre de « prophète » ne soit pas ici employé suggère plutôt que, pour l'auteur du texte, l'inspiration pouvait affecter n'importe quel croyant.

période post-apostolique ; (2) si l'on suit la reconstruction d'Enrico Norelli, alors la transition s'effectue plutôt entre la fin du premier siècle et le début du deuxième siècle<sup>370</sup>.

### g) Bilan

Nous proposons ci-dessous un classement des sources en fonction de la probabilité de l'attestation d'une pratique de prophétisme communautaire. Nous reportons également la localisation probable des communautés au sein desquelles les sources attestent possiblement cette pratique. Enfin, nous indiquons la période approximative pour laquelle la source attesterait d'une telle pratique.

Source	Probabilité	Localisation de la communauté	Période probable
1 Corinthiens	Très probable	Corinthe (et autres communautés pauliniennes ?)	Entre 50 et 60
Actes	Probable	Éphèse (et ailleurs ?)	Entre 30 et 90 ?
<i>Pasteur d'Herma</i>	Probable	Rome	Quelque part entre 90 et 140
1 Jean	Probable	Région d'Éphèse (et autres communautés johanniques ?)	Vers 90-110
<i>Ascension d'Ésaïe</i>	Possible	Région d'Antioche ?	Période apostolique ou fin du premier siècle ?
Apocalypse	Possible	Asie Mineure	Entre 88 et 96

<sup>370</sup> Enrico Norelli fait de la modification de la place du prophétisme et des prophètes dans les communautés, un élément central pour son hypothèse concernant l'histoire rédactionnelle et la datation de *l'Ascension d'Ésaïe*. Alors que les chapitres 6 à 11 reflètent une époque où les prophètes sont présentés comme « il nucleo e l'autorità principale nella comunità cristiana », les chapitres 1 à 5 reflèteraient une époque où « la profezia si è rarefatta e che i capi della chiesa, spinti dallo spirito di errore, cercano di vanificare le profezie, specialmente la visione di Isaia ». Enrico Norelli souligne surtout l'enjeu concernant l'autorité des prophètes : « 1-5 testimonia indubbiamente di una perdita di autorità dei profeti » (*Ibid.*, p. 50-51). Si Enrico Norelli situe cette évolution entre la fin du premier siècle et le début du deuxième, la datation de Richard Bauckham permettrait d'être plus proche du texte qui situe l'évolution entre la période apostolique et la période post-apostolique. Si Enrico Norelli a réfuté la proposition de Richard Bauckham concernant l'unité de *l'AI*, il n'a pas répondu à sa proposition de datation (cf. Enrico NORELLI, « L'Ascension d'Ésaïe est-elle vraiment un écrit unitaire ? Une discussion avec Richard Bauckham », *Annali di storia dell'esegesi*, vol. 32, n° 1, 2015, p. 11-37). Richard Bauckham a l'avantage de fonder sa reconstruction sur les éléments explicites du texte et non sur un hypothétique *Sitz im Leben*. Ainsi, le texte mentionne la fuite au désert, dans les derniers temps précédant la parousie, de « ceux qui ont vu » Jésus (4.13) : selon Bauckham, cela suppose que certains disciples ayant connu Jésus soient encore en vie au moment où le texte est rédigé. Dans ce cas, il faudrait dater le texte avant les années 80-90 (cf. Richard BAUCKHAM, *The Fate of the Dead*, *op. cit.*, p. 389).

Plusieurs incertitudes concernant l'interprétation des textes et leur datation empêchent de dresser un portrait précis de la pratique du prophétisme communautaire. Néanmoins, une image d'ensemble semble se dessiner. On constate notamment que nos sources proviennent de régions et de communautés chrétiennes généralement distinguées par les historiens. De plus, ces sources couvrent une période allant de l'époque de Paul jusqu'au début du deuxième siècle, voire jusqu'à son milieu, selon la datation retenue pour le *Pasteur d'Herma*.

Si l'on cumule le poids individuel de ces sources, on peut conclure qu'il est presque certain qu'une forme de prophétisme communautaire ait existé dans certaines communautés chrétiennes du premier siècle. Il est probable que ce phénomène n'ait pas été un phénomène localisé mais qu'il ait pu être observé dans plusieurs régions. De même, il est probable qu'il ait pu être observé sur une période relativement longue, au moins depuis l'époque de Paul et jusqu'au début du deuxième siècle. Dans le cadre de ces communautés, une déclaration du type : « vous pouvez tous prophétiser », ne serait donc pas apparue comme surprenante.

## **2. Le prophétisme communautaire et le prophétisme des prophètes : quelle(s) pratique(s) dans quelle(s) communauté(s) ?**

Si le prophétisme communautaire semble attesté par quelques textes, on ne peut minimiser les sources qui évoquent le « prophète » comme un titre donné à certains individus à qui on reconnaît une fonction particulière dans le domaine de la prophétie. Certaines sources attestent le prophétisme communautaire et certaines sources attestent le prophétisme des prophètes. Comment situer ces deux réalités parmi les communautés du premier siècle ? Y avait-il des communautés où seuls certains pouvaient prophétiser et d'autres où tous étaient autorisés à prophétiser ? Y a-t-il eu une évolution historique expliquant le passage d'une forme de prophétisme à une autre ?

La réponse à ces questions est importante pour situer l'arrière-plan des affirmations néotestamentaires en rapport à la généralisation de la prophétie. Avant de tenter quelques éléments de réponse à ces questions, nous proposons de passer en revue les textes qui attestent le plus clairement le prophétisme des prophètes.

### **a) Le prophétisme des prophètes : survol des données**

Quelques textes semblent attribuer une autorité particulière à certains prophètes chrétiens : il est alors évident que le titre de prophète est réservé à certains croyants. C'est

le cas des « prophètes (προφήται) » cités aux côtés des « enseignants (διδάσκαλοι) » de l'ἐκκλησία d'Antioche (Ac 13.1). De même, Jude et Silas sont présentés à la fois comme appartenant au groupe des « apôtres et presbytres » de Jérusalem (Ac 15.22) et comme des « προφήται » (Ac 15.32). La seule autre source présentant des prophètes comme ayant un rôle d'autorité dans une communauté est la *Didaché*. Le chapitre 11 évoque le cas de prophètes visiteurs manifestement itinérants puisqu'ils ne doivent pas rester dans la communauté plus de deux jours, ni demander d'argent : dans ce cas, les prophètes apparaissent comme extérieurs à la communauté. Le chapitre 13 évoque néanmoins le cas d'un « vrai prophète (προφήτης ἀληθινός) » ou d'un « vrai enseignant (διδάσκαλος ἀληθινός) » qui s'établirait au sein de la communauté. Dans ce cas, le prophète « mérite sa nourriture (ἄξιός ἐστι τῆς τροφῆς αὐτοῦ) » (*Did.* 13.1) et l'on doit même lui offrir les prémices de ses biens « car ceux-ci [= les prophètes] sont vos grand-prêtres (γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν) » (*Did.* 13.3). Le chapitre 15 évoque l'élection « d'évêques et de diacres (ἐπισκόπους καὶ διακόνους) » : ceux-ci sont présentés comme accomplissant le « service des prophètes et enseignants (τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων) » et devant être honorés au même titre qu'eux (*Did.* 15.1-2)<sup>371</sup>.

*La mention d'une prise en charge, voire d'une rétribution*, de « prophètes » est aussi un élément qui montre le statut particulier qu'on leur reconnaît. Matthieu 10.40-42 et *Didaché* 11 indiquent la nécessité de pourvoir aux besoins des « prophètes » itinérants<sup>372</sup>. En *Didaché* 13, on reconnaît même à certains prophètes qui s'établissent dans la communauté le droit à une rétribution régulière. Dans ce dernier cas, on s'éloigne du type wébérien du prophète qui ne reçoit pas de salaire : en *Didaché* 13, les prophètes sont d'ailleurs explicitement présentés comme les « grand-prêtres » de la communauté (*Did.* 13.3).

Un dernier élément permet de souligner le caractère exceptionnel de certains « prophètes » : il s'agit de *la dimension supra-locale de leur ministère*. C'est le cas des prophètes matthéens qui sont « envoyés » par Jésus (Mt 23.34) et qu'il convient « d'accueillir » (Mt 10.40-42). C'est aussi le cas du prophète Agabus qui, d'après les Actes,

<sup>371</sup> On remarquera que les prophètes « établis » de la *Didaché* sont associés aux « enseignants » (*Did.* 13.1-2 ; 15.1-2) tout comme les « prophètes » d'Actes 13.1. Il est possible que l'on ait ici la trace de communautés au sein desquelles, à une époque donnée, les « prophètes » et les « enseignants » formaient les deux ministères principaux. En ce sens, on notera que 1 Corinthiens 12.28 situent les « prophètes » et les « enseignants » deuxièmes et troisièmes après les « apôtres ».

<sup>372</sup> Cette prise en charge des prophètes itinérants n'est d'ailleurs pas sans poser de difficultés pratiques. En ce sens, la *Didaché* présente un certain nombre de règles pour éviter que le visiteur abuse de cette situation (cf. *Did.* 11.5-6, 9, 12 ; 12.1-5). En Matthieu 7.15, il est possible que la présentation des « faux prophètes » comme des « loups rapaces (λύκοι ἄρπαγες) » sous-entende des questions d'argent.

se déplace depuis Jérusalem ou la Judée pour prophétiser à Antioche ou Césarée (Ac 11.27-28 ; 21.10). De même, les « prophètes » Jude et Silas se déplacent à Antioche en tant que représentants de la communauté de Jérusalem (Ac 15). En Éphésiens, les « apôtres et prophètes » jouent un rôle historique dans la « fondation (θεμέλιος) » de l'édifice (Ep 2.19-20 ; cf. 3.5)<sup>373</sup> : la conception de leur rôle dépasse la simple réalité d'une communauté locale. L'auteur de l'Apocalypse s'adresse à sept communautés d'Asie Mineure, ce qui suggère, là aussi, un ministère supra-local. Enfin, *Didachè* 11 évoque le cas de l'accueil de prophètes itinérants. Le fait qu'une communauté perçoive avant tout le prophète comme un charismatique supra-local devait favoriser le sentiment que la prophétie était un charisme réservé à quelques-uns. Tous ne peuvent pas être des prophètes itinérants. Ce serait d'ailleurs un non-sens que d'envisager que tous les membres d'une communauté locale soient des prophètes supra-locaux !

Ces trois éléments – l'autorité spécifique accordée, la prise en charge financière et le rôle supra-local de certains prophètes – permettent de démontrer l'existence d'un prophétisme de prophètes dans le christianisme primitif<sup>374</sup>.

---

<sup>373</sup> Le fait qu'Éphésiens 3.5 indique que les « apôtres et prophètes » sont « maintenant (νῦν) » au bénéfice de la révélation du mystère du Christ autrefois caché à d'autres montre que le texte évoque bien les prophètes chrétiens et non pas les prophètes vétérotestamentaires.

<sup>374</sup> L'existence de « cercles prophétiques » ou de « confréries » de prophètes pourrait aussi être un élément en faveur d'un prophétisme de prophètes. En effet, ce genre de groupe réservé à des initiés aurait pu contribuer à renforcer le sentiment que les « prophètes » chrétiens forment une classe à part du reste des croyants. Néanmoins, les données concernant l'existence de telles « confréries » nous paraissent très minces. Le seul exemple explicite d'un groupe de prophètes est celui des « prophètes descendus de Jérusalem à Antioche (κατῆλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφήται εἰς Ἀντιόχειαν) » dont Agabus fait partie (Ac 11.27-28). Néanmoins, la mention de ces « prophètes » est trop brève pour que l'on puisse en déduire quoi que ce soit sur la nature de leur groupe. Plusieurs spécialistes ont suggéré que l'auteur de l'Apocalypse appartiendrait à un « cercle », voire une « école » de prophètes dont il serait peut-être le maître ou prophète principal. Comme nous l'indiquerons dans le chapitre dédié à l'Apocalypse, cette hypothèse nous paraît hasardeuse : à notre avis, rien dans le livre de l'Apocalypse ne permet d'appuyer cette hypothèse (cf. ci-dessous, chapitre 6, § 1.b.iv, p. 309ss). Enfin, Enrico Norelli pense qu'une telle forme de groupe est à l'origine de l'*Ascension d'Ésaïe*. Le chapitre 6 décrit en effet une sorte de « liturgie prophétique » placée sous la direction du prophète Ésaïe entouré de « quarante prophètes et fils de prophètes » (*Asc. Is.* 6.3) (cf. Enrico NORELLI, *L'Ascensione di Isaia, op. cit.*, p. 235-248). On remarquera que le passage sur lequel s'appuie Enrico Norelli décrit une scène située à l'époque d'Ésaïe : pour être plausible, un tel texte devait forcément refléter des traditions connues par ses destinataires au sujet du prophète et de ses disciples. L'utilisation de l'expression « fils de prophètes » – rappelant les « fils de prophètes » associés à Élisée en 2 Rois – suggère notamment un tel souci archaïsant. Dans ce cadre, il s'avère particulièrement difficile de distinguer ce qui reprend des traditions au sujet d'un illustre prophète du passé et ce qui reflète le contexte des auteurs du texte.

## b) Prophétisme communautaire et prophétisme des prophètes : deux phénomènes conjoints plutôt qu'opposés

Comment expliquer le fait que certains passages attestent un prophétisme communautaire et que d'autres attestent un prophétisme des prophètes ? Peut-on en déduire que le prophétisme communautaire était pratiqué dans certaines régions, à une certaine époque ou dans certaines communautés, alors que le prophétisme des prophètes aurait été pratiqué dans d'autres régions, à une autre époque ou dans d'autres communautés ? Il nous semble que la confrontation des sources révèle davantage un lien entre les deux phénomènes qu'une opposition : les sources qui présentent le prophétisme communautaire sont souvent aussi celles qui présentent un prophétisme de prophètes.

### i. Deux phénomènes attestés au sein des mêmes sources

Certes, le cas de la *Didachè* montre que, dans certaines communautés, une seule de ces deux formes de prophétisme était pratiquée. En effet, l'idée d'un prophétisme communautaire semble étrangère à la *Didachè* : que ce soit par le biais de prophètes itinérants (*Did.* 11) ou de prophètes résidents (*Did.* 13), la prophétie est toujours présentée comme une affaire de prophètes.

Néanmoins, le cas de la *Didachè* est plutôt isolé. En effet, pratiquement toutes nos autres sources principales peuvent être lues comme attestant *conjointement* un prophétisme communautaire et un prophétisme de prophètes. C'est le cas, par exemple, des lettres de Paul, qui évoquent à la fois le charisme et le rôle spécifique de certains « prophètes » (1 Co 12.28) et le fait que « tous peuvent prophétiser » (1 Co 14.31). C'est le cas également du livre des Actes qui raconte des cas de prophétisme collectif à Jérusalem (Ac 2) ou Éphèse (Ac 19.6) mais qui peut, en même temps, donner le titre de « prophète » à certains individus spécifiques comme Agabus (Ac 11.27-28 ; 21.10-11), Jude et Silas (Ac 15.32) et les « prophètes » d'Antioche (Ac 13.1). C'est le cas du *Pasteur* d'Hermas qui sous-entend à la fois un rôle spécifique et bien établi du prophète Hermas au sein des communautés chrétiennes<sup>375</sup> et qui, en *Précepte* 11, peut placer le prophète au même

---

<sup>375</sup> Si la première *Vision* de l'œuvre souligne le caractère pécheur d'Hermas, elle montre également le rôle spécifique qui lui est accordé, dans « la grande miséricorde du Seigneur (ἡ πολυσπλαγχνία τοῦ κυρίου) » (Herm. *Vis.* 1.3.2). Ainsi, les deux *Visions* suivantes indiqueront qu'Hermas est chargé de transmettre un message aux « élus de Dieu (τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ) » (*Vis.* 2.1.3 ; cf. 2.2.3-4 ; 3.3.1 ; 3.8.10-11) mais aussi « aux chefs de l'église (τοῖς προηγουμένοις τῆς ἐκκλησίας) » (*Vis.* 2.2.6), à un certain « Maxime » (*Vis.* 2.3.4), aux « presbytres (τοῖς πρεσβυτέροις) » (*Vis.* 2.4.2), et à « Clément » et à « Grapté » qui ont visiblement une forme de responsabilité au sein des communautés chrétiennes (*Vis.* 2.4.3).

niveau que tous les croyants ayant « l'Esprit divin ». C'est peut-être aussi le cas de l'*Ascension d'Ésaïe* qui mentionne le cas des « nombreux » croyants qui « parlent par le Saint-Esprit » (*Asc. Is.* 3.19) et le cas des « peu nombreux prophètes » qui « disent des choses puissantes » (*Asc. Is.* 3.27).

## ii. Deux phénomènes localisés dans de mêmes régions

On pourrait se demander si la diversité observée dans les sources est liée à la distance géographique des communautés. Le prophétisme communautaire était-il pratiqué dans certaines régions alors qu'ailleurs la prophétie était l'apanage de certains prophètes ? Il nous semble que l'on ne peut pas expliquer la diversité des pratiques uniquement par la distance géographique des communautés.

D'une part, plusieurs des sources évoquées au point précédent sont attachées à une réalité locale particulière. Or, ces sources témoignent des deux types de prophétisme au sein d'une même communauté. D'autre part, lorsque l'on confronte les sources provenant d'une même région, on constate également une importante diversité. L'exemple des communautés chrétiennes situées en Asie Mineure dans la région d'Éphèse permet d'illustrer aisément ce point. Nous avons accès à diverses sources du premier siècle ou du début du deuxième siècle nous permettant d'avoir une idée de la réalité des communautés chrétiennes d'Asie Mineure à cette époque<sup>376</sup>.

On remarquera que, dans quasiment toutes ces sources, on trouve trace de phénomènes de type prophétique : la prophétie est clairement valorisée par 1 Corinthiens – écrite depuis Éphèse (cf. 1 Co 16.8-9) – et par la lettre aux Éphésiens (Ep 2.20 ; 3.5 ; 4.11) ; les Actes présentent les premiers baptisés pauliniens d'Éphèse comme « prophétisant » (Ac 19.6) ; 1 Timothée évoque le charisme de Timothée reçu « par une prophétie » (1 Tm 4.14) ; 1 Pierre

---

<sup>376</sup> Les sources historiques pouvant servir à une telle reconstruction sont nombreuses. Paul a joué un rôle dans le développement des communautés d'Asie (1 Co 16.8-9) ce dont témoigne la « chronique éphésienne » du livre des Actes (Ac 18.24-19.40) (cf. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, op. cit., p. 183-215). La lettre aux Éphésiens a indéniablement un rapport avec les communautés de cette région (cf. Michel BOUTTIER, *L'Épître de saint Paul aux Éphésiens* (CNT, n° 9b), Genève : Labor et Fides, 1991, p. 52-54 ; Ernest BEST, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians* (ICC), Edinburgh : T&T Clark, 1998, p. 1-6). Quelle que soit la datation de la *Première à Timothée*, la lettre situe Timothée à « Éphèse » (1 Tm 1.3) ce qui suppose qu'elle vise les communautés de cette région. 1 Pierre est adressé aux croyants de plusieurs provinces romaines, dont « l'Asie » (1 P 1.1). On estime généralement que les *Lettres de Jean* proviennent d'Asie. *L'Apocalypse* est adressée à sept églises d'Asie Mineure (Ap 1.4ss). En dehors de sa *Lettre aux Romains*, toutes les lettres d'Ignace d'Antioche qui nous sont connues ont été adressées à des églises d'Asie ou à un évêque asiote, Polycarpe de Smyrne. De ce dernier, nous conservons aussi une lettre, ainsi que le récit de son martyre.

invite à prononcer des « paroles de Dieu (λόγια θεοῦ) » (1 P 4.10-11)<sup>377</sup> ; 1 Jean dénonce les « faux prophètes » (1 Jn 4.1-6) ; l'Apocalypse est tout entière « un livre de prophétie » (Ap 22.19 ; cf. 1.3 ; 22.7, 10, 18) ; même Ignace et Polycarpe sont décrits sous des traits prophétiques (Ign. *Phld.* 7.1-2 ; *Mart. Pol.* 12.3 ; 16.2)<sup>378</sup>. Ce constat pourrait être étendu à la deuxième moitié du deuxième siècle : la valorisation de la prophétie par Irénée<sup>379</sup>, originaire d'Asie, ou le fait que la « Nouvelle prophétie » ait pris naissance dans cette région, tout indique qu'il y a une forte tradition de prophétie chrétienne en Asie Mineure<sup>380</sup>.

Une comparaison de ces sources révèle une grande variété de personnes susceptibles de prophétiser. On trouve des exemples de prophétisme communautaire (Ac 19.6 [?] ; 1 Co 11 et 14 ; 1 Jn 4.1-6 [?]). Des « prophètes » chrétiens y jouent un rôle historique supra-local dans la « fondation » de « l'édifice » (Ép 2.20 ; 3.5). Le prophète Jean était

---

<sup>377</sup> Il est possible que cela ne désigne pas spécifiquement la prophétie chrétienne. Toutefois, l'expression « λόγια θεοῦ » pourrait être traduite par « oracles de Dieu » (cf. p. ex. Nb 24.4, 16 LXX), et il est probable que la parole prophétique fasse partie des services de la « parole » évoqués ici (cf. Samuel BÉNÉTREAU, *La première épître de Pierre* (CEB), Vaux sur Seine : Édific, 1992 (2e éd., 1ère éd. : 1984), p. 246 ; Paul J. ACHTEMEIER, *1 Peter : A Commentary on First Peter* (Hermeneia), Minneapolis : Fortress Press, 1996, p. 298-299).

<sup>378</sup> Dans sa *Lettre aux Philadelpiens*, Ignace indique avoir été saisi par l'inspiration et « avoir dit d'une voix forte, la voix de Dieu (ἐλάλουν μεγάλη φωνῆ, θεοῦ φωνῆ) : 'Attachez-vous à l'évêque, au presbyterium et aux diacres' » (Ign. *Phld.* 7.1). Il précise ensuite que « c'était l'Esprit qui proclamait, en parlant ainsi (τὸ δὲ πνεῦμα ἐκήρυσσεν λέγον τάδε) : 'Ne faites rien sans l'évêque [...]]' » (7.2). Dans ce passage, Ignace semble faire face à des opposants, et il justifie son positionnement par une parole inspirée dite à la manière des prophètes. Enrico Norelli suggère qu'Ignace adopte ce type de défense en réponse à des opposants qui appartiendraient à des groupes de type charismatique ou prophétique (Enrico NORELLI, « Modelli carismatici di Chiesa e loro tramonto nella Siria occidentale del II secolo : Ciò che ci insegnano l'Ascensione di Isaia e Ignazio di Antiochia », in Anna CARFORA et Enrico CATTANEO (dirs.), *Profeti e profezia : Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo* (Oι christianoi : Sezione antica, n° 6), Trapani : Il pozzo di Giacobbe, 2007, p. 31-52). Le *Martyre de Polycarpe* présente également l'évêque de Smyrne sous des traits prophétiques. Trois jours avant sa mise à mort, Polycarpe est présenté comme ayant eu une « vision (ὄπτασία) » de son oreiller en flamme et il en aurait déduit : « Je dois être brûlé vif » (*Mart. Pol.* 5.2). Le texte, rappelant plus loin cette même vision, indique que cette parole interprétative de l'évêque avait été dite « prophétiquement (προφητικῶς) » (*Mart. Pol.* 12.3). Enfin, après le récit de sa mort, l'auteur indique que Polycarpe fut « un enseignant apostolique et prophétique (διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς) » (*Mart. Pol.* 16.2).

<sup>379</sup> Cf. *Adv. Haer.* 2.32.4 ; 3.11.9 ; 5.6.1 ; *Démonstration de la prédication apostolique* 99-100.

<sup>380</sup> Méliton de Sardes a pu également être considéré comme prophète (Cf. James L. ASH, « Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church », art. cit., p. 235 ; Enrico CATTANEO, « Figure di vescovi-profeti nel II secolo », in Anna CARFORA et Enrico CATTANEO (dirs.), *Profeti e profezia : Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo* (Oι christianoi : Sezione antica, n° 6), Trapani : Il pozzo di Giacobbe, 2007, p. 173-203). Selon Alistair Stewart-Sykes, les écrits de Papias d'Hiéropolis ainsi que l'*Epistula apostolorum* – s'il est originaire d'Asie – pourraient être d'autres témoins d'écrits asiates aux allures quasi-prophétiques (cf. Alistair STEWART-SYKES, *From Prophecy to Preaching*, op. cit., p. 191-220).

manifestement un prophète connu de plusieurs communautés d'Asie Mineure, ce qui suggère qu'il ait eu un ministère supra-local. Quant à Ignace et Polycarpe, ils étaient des évêques bien connus.

### iii. Deux phénomènes situés à une même époque

La diversité des formes de prophétisme s'explique-t-elle par l'évolution historique de l'organisation des communautés chrétiennes ?

À première vue, l'*Ascension d'Ésaïe* pourrait plaider en faveur d'une telle hypothèse. Nous avons signalé comment le chapitre 3 déplore le passage d'un prophétisme pratiqué par de nombreux croyants à un prophétisme réservé à quelques prophètes. Or, ce constat s'accompagne d'une dénonciation des « presbytres iniques et pasteurs injustes (πρεσβύτεροι ἄνομοι κα[ὶ] ποιμένες ἄδικοι<sup>381</sup>) » (*Asc. Is.* 3.24 ; cf. 3.29) amenant haine, division ou dépravation morale (*Asc. Is.* 3.21-31). De plus, ce passage fait correspondre l'accroissement du nombre des « presbytres et pasteurs » à la raréfaction de la prophétie<sup>382</sup>. On aurait donc le témoignage d'une modification de la place du prophétisme en lien avec la mise en place de ministères de direction.

Néanmoins, l'*Ascension d'Ésaïe* ne déplore pas seulement le passage d'un prophétisme communautaire à un prophétisme de prophètes. Pour Enrico Norelli, on aurait la trace probable de conflits entre les défenseurs d'une autorité de type charismatique et certains ministères de direction institués<sup>383</sup>. Ainsi, les auteurs de l'*Ascension d'Ésaïe* déploreraient à la fois la limitation de la prophétie à quelques-uns et la perte d'autorité des « prophètes ». En ce sens, l'*Ascension d'Ésaïe* relie plutôt les deux phénomènes : la disparition de ce qui pourrait être un prophétisme communautaire s'accompagnerait de la perte d'influence du prophétisme des prophètes.

---

<sup>381</sup> La version éthiopienne a un mot traduit en latin par « *oppressores* » à la place de « ἄδικοι ».

<sup>382</sup> En 3.19-31, le terme « πολὺς » est répété quasiment à chaque phrase, comme si l'auteur voulait attirer l'attention sur le « grand nombre » de certains phénomènes. Ainsi, le texte indique qu'« en ces jours-là, ils seront nombreux ceux qui veulent diriger (καὶ ἔσονται ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις πολλοὶ θέλοντες ἄρχειν) » (3.23) et qu'ils « seront nombreux les presbytres iniques et les pasteurs injustes (καὶ ἔσονται πολλοὶ πρεσβύτεροι ἄνομοι κα[ὶ] ποιμένες ἄδικοι) » (3.24). Ce grand nombre de dirigeants est opposé aux « prophètes peu nombreux » à la même époque : « Καὶ οὐκ ἔσονται ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις προφήται πολλοὶ » (3.27). La multiplication des ministères de direction est donc associée explicitement à la diminution des prophètes.

<sup>383</sup> Enrico Norelli relève également ce type de conflits en arrière-plan à certains passages des lettres d'Ignace (cf. ci-dessus, note 378). Il nous semble toutefois que l'historien italien extrapole un peu trop les données lorsqu'il dit que le groupe prophétique en arrière-plan de l'*Ascension d'Ésaïe* « revendique une très haute autorité dans la communauté chrétienne » (Enrico NORELLI, *Ascension du prophète Isaïe*, op. cit., p. 74).

L'association des deux phénomènes en un même lieu et à une même époque se retrouve depuis la période apostolique (cf. 1 Corinthiens) jusque, probablement, à l'époque d'Hermas. Il paraît donc difficile d'associer le prophétisme communautaire et le prophétisme des prophètes à une époque plutôt qu'à une autre.

### c) Bilan

Comme notre analyse l'a montré, dans certaines communautés, comme celle de la *Didaché*, il semble que seul le prophétisme des prophètes ait été pratiqué. Il est possible que, dans d'autres communautés, comme celle(s) attestée(s) par 1 Jean, seul le prophétisme communautaire ait été pratiqué. Toutefois, la majorité de nos sources suggère plutôt la cohabitation des deux formes de prophétisme au sein d'une même communauté. Il est donc probable que, dans plusieurs communautés, il y ait eu à la fois des « prophètes » et la possibilité pour tous de prophétiser.

Il n'est pas impossible que l'existence même de « prophètes » ait favorisé la pratique d'un prophétisme communautaire. Le cas du prophète Hermas, auteur de recommandations sur la pratique communautaire de la prophétie (*Mand.* 11), pourrait illustrer ce point.

Quoi qu'il en soit de cette dernière hypothèse, la comparaison des sources souligne surtout une diversité de situations quant à la pratique de la prophétie dans les communautés chrétiennes du premier siècle. Cette diversité ne peut pas être réduite à des disparités entre les régions et les époques. Dans ce cadre, imaginer un *Sitz im Leben* très précis où serait apparue l'affirmation de la généralisation de la prophétie s'avèrerait un pari risqué. Il nous semble plus judicieux de tenir compte de cette diversité : on ne peut écarter la possibilité qu'un apôtre comme Paul ou un prophète supra-local comme l'auteur de l'Apocalypse puissent s'adresser à des communautés à l'organisation variée et dans lesquelles la prophétie n'occupait pas toujours la même place. La lettre aux Corinthiens montre d'ailleurs qu'au sein d'une même communauté, certains groupes ou factions pouvaient se créer (cf. 1 Co 1.12). Il est ainsi possible qu'au sein d'une seule communauté locale, on ait pu avoir des points de vue différents quant à la pratique de la prophétie, certains privilégiant une forme particulière de prophétisme plutôt qu'une autre. Cette possibilité devra donc être considérée dans le cadre de notre exégèse des textes au cœur de notre étude.

## Chapitre 4 :

### « Vos fils et vos filles prophétiseront »

### Le programme d'Actes 2 et sa réalisation en Luc-Actes

La citation de Joël 3 en Actes 2 a souvent été perçue comme l'indication de la nature « prophétique » du peuple des croyants en Jésus-Christ. La place stratégique de cette citation au début du livre des Actes semble en effet lui donner une dimension programmatique. Pour l'auteur à Théophile, l'Esprit de prophétie n'a pas seulement été déversé sur les premiers disciples mais sur les « fils et les filles », les « jeunes gens et vieillards », les « serviteurs et les servantes » de Dieu (Ac 2.17-18). Daniel Marguerat peut ainsi conclure à ce sujet : « Placé dans la perspective de l'oracle de Joël, l'événement de la Pentecôte symbolise donc l'avènement du peuple-prophète »<sup>384</sup>.

Malgré ce caractère visiblement programmatique, on peut s'interroger sur la manière dont la suite des Actes présente la réalisation de ce programme. À première vue, la généralisation de la prophétie n'apparaît pas comme un élément central du récit des Actes. On ne trouve, en réalité, qu'un seul autre exemple explicite de prophétisme collectif (Ac 19.6). Ailleurs, la prophétie est plutôt pratiquée par des « prophètes » comme Agabus (Ac 11.27-28 ; 21.10), Jude et Silas (15.32), par des responsables d'une communauté (Ac 13.1) ou par des « vierges qui prophétisent (παρθένοι προφητεύουσαι) » (Ac 21.9). Max-Alain Chevallier conclut à ce sujet :

En fait, Luc ne maintient pas dans les Actes la thèse d'un prophétisme généralisé, mais il signale l'existence de prophètes de types divers, individus ou groupes inspirés itinérants comme dans l'Ancien Testament, prophètes responsables de communautés locales<sup>385</sup>.

---

<sup>384</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, op. cit., p. 88. En plus des études citées dans notre état de la question en introduction, les contributions suivantes voient en Actes 2 la présentation de l'ensemble des croyants comme des « prophètes », des personnes ayant reçu « l'Esprit de prophétie » ou des personnes pouvant prophétiser : Eduard SCHWEIZER, « Le Nouveau Testament », in *Esprit* (Dictionnaire biblique Gerhard Kittel), traduit par Etienne de PEYER, Genève : Labor et Fides, 1971 (éd. originale allemande : 1959), p. 150 ; James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, op. cit., p. 170-171 ; Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu (vol. 1)*, op. cit., p. 166 ; Michel QUESNEL, *Baptisés dans l'Esprit : Baptême et Esprit Saint dans les Actes des apôtres* (Lectio divina, n° 120), Paris : Cerf, 1985, p. 187 ; Robert P. MENZIES, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, op. cit., p. 224-229 (= Robert P. MENZIES, *Empowered for Witness*, op. cit., p. 186-189) ; Max TURNER, *Power from on High*, op. cit., p. 348-352 ; Roger STRONSTAD, *The Prophethood of All Believers*, op. cit., p. 65-70 ; Sylvain ROMEROWSKI, *L'œuvre du Saint-Esprit dans l'histoire du salut*, op. cit., p. 154-162 ; Craig S. KEENER, *Acts*, vol. 1, op. cit., p. 909-911.

<sup>385</sup> Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu (vol. 1)*, op. cit., p. 170. Pour un point de vue similaire, voir Richard I. PERVO, *Acts*, op. cit., p. 79.

L'écart entre le caractère visiblement important et programmatique de la citation de Joël 3 en Actes 2 et le peu de place donné au prophétisme de tous les croyants dans la suite de l'œuvre est-il aussi réel qu'il en a l'air ? Comme nous le montrerons dans ce chapitre, il nous semble que ce constat n'est pas totalement justifié. Il repose, d'une part, sur une compréhension de la généralisation de la prophétie qui n'est pas exactement celle de l'auteur des Actes. D'autre part, il nous semble que ce constat ne prend pas suffisamment en compte, d'un côté, le contexte historique présenté au chapitre précédent et, de l'autre, certains procédés narratifs employés par Luc. Une fois la conception lucanienne de la généralisation de la prophétie bien comprise, les éléments de contexte et les procédés narratifs pris en compte, il nous semble que l'on peut constater que, au contraire, Luc maintient la thèse d'un prophétisme généralisé dans la suite de son œuvre.

S'il nous semble que la généralisation de la prophétie est affirmée et confirmée en Luc-Actes, il convient aussi de noter la manière dont le récit présente sa réalisation. L'auteur à Théophile suggère, au fil du texte, certaines limites à la généralisation ou, du moins, l'existence d'un certain cadre pour la mise en œuvre de ce principe. Le présent chapitre montrera comment ces éléments permettent de réguler les risques sociologiques liés à l'affirmation de la généralisation de la prophétie.

Afin d'aboutir à ces observations conclusives dans la sixième partie de ce chapitre, il nous faudra d'abord cheminer à travers les textes en rapport à notre sujet. Dans ce but, nous proposons cinq étapes préalables :

- (1) Nous situerons tout d'abord notre questionnement dans le cadre de la réflexion sur l'Esprit de prophétie en Luc-Actes. Si la citation d'Actes 2 en Joël 3 indique le déversement de l'Esprit de prophétie, il nous faut d'abord comprendre comment l'auteur à Théophile voit le rapport entre Saint-Esprit et prophétie.
- (2) Dans une deuxième partie, nous nous intéresserons à la forme de la citation de Joël 3 en Actes 2.17-21. L'ajout d'un deuxième « *καὶ προφητεύουσιν* » en Actes 2.18 – par rapport à Joël 3.2 (2.29) LXX – est souvent vu comme un ajout rédactionnel témoignant de l'importance de la généralisation de la prophétie pour l'auteur des Actes. Est-ce vraiment le cas ?
- (3) Nous examinerons ensuite la manière dont la citation de Joël 3 est utilisée à la fois pour illustrer le récit de la Pentecôte (Ac 2.1-13) et comme citation introductive au discours de Pierre (Ac 2.14-40). La généralisation de la prophétie annoncée par Joël 3 est-elle effectivement un point important du récit et du discours d'Actes 2 ? Si oui, dans quel sens le texte-programme d'Actes 2 conçoit-il cette généralisation ?

- (4) Nous poserons ensuite la question du rapport entre la généralisation de la prophétie au sein du peuple du Christ-Jésus et une forme de généralisation de la prophétie qui, d'après Luc 1 et 2, semble déjà se vivre en Israël.
- (5) Avant d'aboutir aux analyses finales de notre sixième partie, nous proposerons un examen des textes des Actes qui font écho à la Pentecôte d'Actes 2 en présentant des phénomènes d'inspiration collective (Ac 4.31 ; 10.44-48 ; 19.6).

## 1. Saint-Esprit et prophétie en Luc-Actes

### a) Prophétie et prophètes dans l'œuvre double à Théophile

L'auteur à Théophile semble avoir un intérêt particulier pour la prophétie<sup>386</sup>. La terminologie « prophétique » est employée 68 fois en Luc-Actes<sup>387</sup>. Elle se retrouve de manière équilibrée dans toutes les parties de l'œuvre, désignant à la fois les prophètes du passé (41 fois), des formes de prophétismes juifs contemporains du récit (7 fois), Jésus-Christ (12 fois) et le prophétisme chrétien (8 fois).

Nous laissons de côté les passages évoquant le prophétisme chrétien : ces textes ont déjà été mentionnés au chapitre précédent et le seront à nouveau dans la suite de notre réflexion. Nous nous contenterons ici de dire quelques mots des autres emplois de la terminologie prophétique en Luc-Actes.

#### i. Références aux prophètes du passé

La terminologie prophétique est le plus souvent employée pour désigner les illustres prophètes du passé. Luc reprend l'image classique des « prophètes » comme figures de persécutés (cf. Lc 6.23 ; 11.47, 49-50 ; 13.33-34 ; Ac 7.52)<sup>388</sup>. Il se réfère surtout aux « prophètes » comme à ceux qui ont annoncé les actes accomplis par les protagonistes de

---

<sup>386</sup> Pour François Bovon, « autant que l'accomplissement des oracles anciens, de nouvelles prophéties structurent, en effet, c'est là ma conviction, l'évangile de Luc et le livre des Actes » (François BOVON, « Effet de réel et flou prophétique dans l'oeuvre de Luc », in *À cause de l'Évangile : études sur les Synoptiques et les Actes offerts au P Jacques Dupont, OSB* (Lectio divina, n° 123), Paris : Cerf, 1985, p. 350).

<sup>387</sup> On retrouve 59 fois le nom masculin *προφήτης* (prophète) ; 6 fois le verbe *προφητεύω* (prophétiser) ; 1 fois le nom féminin *προφήτις* (prophétesse) ; et 2 fois le nom composé *ψευδοπροφήτης* (faux prophète). On notera que la terminologie de la mantique, courante en grec classique, ne se retrouve dans le NT qu'en Actes 16.16 au sujet de l'esclave philippienne « pratiquant la divination (verbe *μαντεύομαι*) » sous l'emprise d'un « esprit pythique (*πνεῦμα πύθωνα*) ».

<sup>388</sup> Luc a probablement trouvé cet élément dans sa (ou ses) source(s) puisque les *logia* de Luc 6.23 ; 11.47, 49-50 et 13.34 sont aussi attestées par Matthieu (cf. Mt 5.12 ; 23.29, 34-35, 37).

son récit : Jean-Baptiste, Jésus-Christ puis ses apôtres et disciples (cf. p. ex. Lc 1.70 ; 3.4 ; 4.17-21 ; 16.16 ; 18.31 ; 24.25, 27, 44 ; Ac 2.16 ; 3.18, 24 ; 10.43 ; 13.27 ; 15.15 ; 26.22).

Il n'est pas anodin que les deux parties de l'œuvre de Luc se terminent par la mention de « la loi de Moïse et les prophètes » comme corpus d'écrits permettant de comprendre la vie et l'œuvre de Jésus : en Luc 24, Jésus explique à deux reprises à ses disciples qu'il accomplit ce qui y est écrit (Lc 24.27, 44) ; en Actes 28, Paul essaye de convaincre les Juifs de Rome « au sujet de Jésus, à partir de la loi de Moïse et des prophètes (περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τε τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν) » (Ac 28.23). Luc insiste ainsi sur le fait que ce que croient les chrétiens se situe dans la continuité de ce qu'ont annoncé les prophètes des Juifs même si, paradoxalement, les premiers destinataires de leur message ont bien du mal à y « croire » (Lc 24.25, 45 ; Ac 28.25-27 ; cf. Lc 16.29-31).

## ii. Prophètes et faux-prophètes juifs contemporains du récit

Luc ne relègue pas pour autant le prophétisme juif à une période reculée de l'histoire puisqu'il mentionne plusieurs cas de prophétisme parmi des Juifs (pré-chrétiens ou non-chrétiens) contemporains de son récit. On retrouve la présentation traditionnelle de Jean-Baptiste comme le prophète pré-chrétien par excellence (Lc 1.76 ; 7.26 ; 20.6). Luc mentionne également le cas de Zacharie, qui « prophétise (verbe προφητεύω) » (Lc 1.67), et de la « prophétesse (προφήτις) Anne » (Lc 2.36). Nous reviendrons plus loin sur le cas de ces prophètes ainsi que sur les divers phénomènes assimilables à la prophétie qui sont rapportés par les deux premiers chapitres de l'évangile.

À cette liste de (vrais) prophètes juifs, on pourra ajouter le cas du « faux prophète juif (ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον) » s'opposant à Paul en Actes 13.6-10. Malgré l'imagerie populaire concernant le « mage Elymas », il nous semble que Paul ne s'oppose pas à un grossier exemple d'occultisme païen ou de syncrétisme, mais à un opposant juif bien plus subtil. Il s'agit, comme le souligne Daniel Marguerat, d'un « duel prophétique » ayant pour but de démontrer qui est désigné par Dieu comme étant « le vrai prophète »<sup>389</sup>. Bar-Jésus est le « faux prophète juif », « l'aveuglé » par excellence, celui qui s'oppose à la mission de Paul envers les non-Juifs, conduite par le Saint-Esprit<sup>390</sup>.

---

<sup>389</sup> Cf. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, op. cit., p. 26-27.

<sup>390</sup> En faveur d'une telle lecture, on relèvera les arguments suivants : (1) Bar-Jésus est présenté comme un « Ἰουδαῖος » (Ac 13.6) ; (2) Luc emploie la terminologie prophétique pour désigner le « ψευδοπροφήτης » (Ac 13.6), alors qu'il utilise la terminologie de la mantique dans un cas de divination païenne (Ac 16.16-18) ; (3) l'accusation inspirée adressée au faux prophète (v. 10) utilise un langage juif imprégné de notions vététotestamentaires : « fils du diable, ennemi de toute justice, détournant les voies droites du Seigneur (ὄϊε διαβόλου, ἐχθρὸν πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύσῃ διαστρέφων τὰς ὁδοὺς [τοῦ] κυρίου τὰς εὐθείας) » (cf. p. ex. Ez 13.18 ;

### iii. Jésus comme prophète

Si les autres évangélistes restent assez réservés sur la désignation de Jésus comme prophète, Luc n'a pas de difficulté pour présenter Jésus ainsi<sup>391</sup>.

L'épisode de Nazareth (Luc 4.16-30) inaugure le ministère de Jésus en faisant de lui « l'accomplissement » du messager d'Ésaïe 61 qui parle par « l'Esprit du Seigneur » (Lc 4.18-21 ; cf. És 61.1-2)<sup>392</sup>. Il n'est pas impossible que la mention isaïenne de « l'onction (verbe χρίω) » de l'Esprit doive ici être comprise comme une onction prophétique<sup>393</sup>. Cette lecture est déjà suggérée en Ésaïe 61 et les manuscrits de la mer Morte peuvent désigner les prophètes comme les « oints de l'Esprit (משיחי רוח) »<sup>394</sup>. Le contexte de Luc 4 suggère que c'est en tant que prophète-oint que Jésus est situé. Luc précise ainsi que celui qui est venu « annoncer l'année *propice* du Seigneur (κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν) » (4.19), n'est paradoxalement pas un « prophète *propice* (προφήτης δεκτός) » pour les siens (4.24). Alors que, dans les autres évangiles, il s'agit d'une expression quasi-proverbiale, dans le contexte

---

Os 14.9 ; Mi 3.9 ; Pr 10.9) ; (4) ailleurs en Luc-Actes, la thématique de « l'aveuglement » est surtout reliée à l'incapacité de certains Juifs à « voir » (cf. surtout Ac 28.26-27) ; (5) la scène inaugure la mission paulinienne, dont les débuts sont marqués par l'opposition de certains Juifs et la décision de se « tourner vers les païens » (Ac 13.46) ; (6) le discernement du faux prophète est présenté comme une activité inspirée, quasi-prophétique : c'est lorsque Paul, « rempli du Saint-Esprit », « fixe son regard » sur le dénommé « fils de Jésus » qu'il peut dire que celui-ci est en fait « fils du diable ». Pour des arguments supplémentaires, on consultera l'article de Rick STRELAN, « Who Was Bar Jesus (Acts 13,6-12)? », *Biblica*, vol. 85, n° 1, 2004, p. 65-81.

<sup>391</sup> Pour Carlos Escudero Freire, « si tuviéramos, sin embargo, que preguntarnos cómo ve Lucas sustancialmente al Jesús terrestre, creo que podríamos responder, sin temor a equivocarnos : como profeta » (Carlos ESCUDERO FREIRE, « Jesús profeta, libertador del hombre », *Estudios eclesiológicos*, vol. 51, n° 199, 1976, p. 463-464). Selon Max Turner, Luc présente Jésus comme le prophète messianique eschatologique habité par l'Esprit venant délivrer et purifier Israël par une sorte de « nouvel exode ». Jésus serait le prophète eschatologique attendu par le judaïsme (cf. Max TURNER, *Power from on High*, *op. cit.*, p. 140-266). Voir aussi Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 95-100.

<sup>392</sup> Sur ce point, voir Jean-Noël ALETTI, « Jésus à Nazareth (Lc 4:16-30) : prophétie, Écriture et typologie », in *À cause de l'Évangile : études sur les Synoptiques et les Actes offerts au P Jacques Dupont*, OSB (Lectio divina, n° 123), Paris : Cerf, 1985, p. 431-451.

<sup>393</sup> Ainsi, notamment, Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 96-99.

<sup>394</sup> C'est ainsi qu'il faut visiblement comprendre la mention des « oints de l'Esprit Saint (משיחי רוח הקדש) » en CD 2.12, 4Q270 [4QD<sup>e</sup>] f2ii:14 et 4Q287 [4QBer<sup>b</sup>] f10:13. Le terme משיח est aussi utilisé dans le sens de prophète en 1QM 11.7-8, CD 6.1 et peut-être en 4Q521 f2ii+4:1. Comme nous l'avons déjà signalé, 11Q13 [11QMelch] présente « l'oint de l'Esprit ([ח] משיח הרוי) » d'Ésaïe 61.1 comme une figure eschatologique vraisemblablement prophétique (cf. Alex P. JASSEN, *Mediating the Divine*, *op. cit.*, p. 90-95). Il est possible que le texte de Luc reflète une même attente (cf. Claude COULOT, « À la fin des temps, quels prophètes ? », contribution citée, p. 227).

de Luc 4, le terme « prophète » a vraisemblablement plus d'importance<sup>395</sup>. Ainsi, Jésus se situe ensuite dans la lignée des prophètes faiseurs-de-miracles qu'étaient Élie et Élisée<sup>396</sup> : comme eux, il ne fera pas de miracle en faveur de ceux de sa patrie (4.25-27)<sup>397</sup>.

Comme les autres évangélistes, Luc montre que Jésus était vu par ses contemporains comme un « prophète » (Lc 7.39), voire comme « un ancien prophète ressuscité (προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη) » (Lc 9.8, 19). Dans un récit propre à Luc, la foule reconnaît en Jésus « un grand prophète (προφήτης μέγας) » (Lc 7.16) après qu'il a guéri « le fils unique d'une veuve » (Lc 7.12)<sup>398</sup>. Les pèlerins d'Emmaüs présentent aussi Jésus comme « un prophète puissant en œuvre et en parole devant Dieu et devant tout le peuple (προφήτης δυνατὸς ἐν ἔργῳ καὶ λόγῳ ἐναντίον τοῦ θεοῦ καὶ παντὸς τοῦ λαοῦ) » (Lc 24.19)<sup>399</sup>.

Toutefois, l'Évangile selon Luc est le seul où Jésus se présente lui-même comme prophète. En plus de l'épisode de Nazareth (Lc 4.24), Jésus annonce qu'il doit aller à Jérusalem « car il n'est pas possible qu'un prophète périsse hors de Jérusalem » (Lc 13.33-34). Enfin, deux discours des Actes identifient Jésus au « prophète comme Moïse » annoncé par Deutéronome 18 et attendu par les Juifs (Ac 3.22-23 ; 7.37).

---

<sup>395</sup> Il n'est pas anodin que les autres évangiles ont « ἄτιμος » (Mt 13.57 ; Mc 6.4) ou « τιμή » (Jn 4.44) là où Luc a « δεκτός ». Nous suivons ici Jean-René Moret qui propose de traduire « δεκτός » par « propice », ce qui s'accorde mieux avec le sens de δεκτός au verset 19 et ce qui convient mieux au contexte de Luc 4. De plus, cette traduction correspond davantage à l'emploi de δεκτός dans la LXX qui traduit généralement יִצְחָק (p. ex. Ex 28.38 ; Lv 1.3, 4 ; 17.4 ; Dt 33.16, 23, 24 ; Es 49.8 ; 56.7 ; 58.5 ; 60.7) ainsi qu'au sens de ce mot dans ses trois autres occurrences néotestamentaires (Ac 10.35 ; 2 Co 6.2 ; Ph 4.18). Voir Jean-René MORET, « "Aucun prophète n'est propice dans sa propre patrie" : la péricope de Nazareth », *New Testament Studies*, vol. 60, n° 4, 2014, p. 466-474.

<sup>396</sup> Cf. Jean-Daniel DUBOIS, « La figure d'Élie dans la perspective lucanienne », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 53, n° 2, 1973, p. 167-168.

<sup>397</sup> On souligne parfois que le rapprochement entre Jésus et Élie se retrouve également derrière le récit de « l'élévation (ἀνάληψις) » de Jésus en lien avec la venue du Saint-Esprit sur ses disciples, tout comme Élisée a bénéficié de l'Esprit d'Élie après son « élévation (verbe ἀναλαμβάνω en 2 R 2.9, 10, 11 LXX) » (cf. p. ex. J. Severino CROATTO, « Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke-Acts », *Journal of Biblical Literature*, vol. 124, n° 3, 2005, p. 456-458).

<sup>398</sup> L'allusion à la résurrection du seul fils d'une veuve par le prophète Élie (1 R 17.8-24) est assez vraisemblable (cf. François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*, op. cit., p. 350).

<sup>399</sup> Comme le fait remarquer Carlos Escudero Freire, il est possible que cette affirmation fasse allusion à la figure prophétique de Moïse, et en particulier à la manière dont il est décrit dans la finale du Deutéronome (Dt 34.10-12). Moïse y est présenté comme un prophète ayant accompli des « signes et prodiges » par sa « main puissante », « devant tout Israël » (Carlos ESCUDERO FREIRE, « Jesús profeta, libertador del hombre », art. cit., p. 464-465).

## b) Le lien entre le Saint-Esprit et la prophétie en Luc-Actes

Nous avons déjà signalé la variété des formes et des contenus des prophéties rapportées ou décrites en Luc-Actes<sup>400</sup>. Au vu de la disparité des données, il semble assez clair que Luc n'a pas une définition restreinte du phénomène qu'il appelle *προφητεία*. S'il ne semble pas définir le prophétisme par la forme du discours prophétique, la question de l'inspiration lui est cependant fortement liée. Le lien entre prophétie et Saint-Esprit est ainsi un élément important pour la prophétologie de Luc.

### i. La prophétie comme activité du Saint-Esprit

Le Saint-Esprit est celui qui a inspiré les prophètes du passé. C'est le « Saint-Esprit » qui a « parlé par le prophète Ésaïe (*ἐλάλησεν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου*) » (Ac 28.25) et « par la bouche de David (*διὰ στόματος Δαυιδ*) » (Ac 1.16 ; 4.25)<sup>401</sup>. C'est « au Saint-Esprit » qu'ont résisté ceux qui persécutent les prophètes (Ac 7.51-52).

Les discours programmatiques de Luc 4.16-27 et d'Actes 2.14-36 font le lien entre venue de l'Esprit et prophétie : Jésus s'identifie au prophète d'Ésaïe 61 sur qui repose le Saint-Esprit et la Pentecôte réalise l'annonce de Joël 3 concernant une forme de renouveau de la prophétie.

Si ces discours font le lien entre venue du Saint-Esprit et inspiration prophétique, Luc montre que ce lien se vérifie dans la pratique des inspirés contemporains du récit. En Luc 1.15, l'ange annonce à Zacharie que son fils Jean « sera rempli du Saint-Esprit (*πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται*) ». En Luc 1.67, c'est lorsqu'il est « rempli du Saint-Esprit (*ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου*) » que Zacharie se met à « prophétiser (verbe *προφητεύω*) ». Dans les Actes, lorsqu'Agabus prophétise, c'est par l'Esprit qu'il le fait (Ac 11.28 ; 21.11<sup>402</sup>). En Actes 19.6, c'est lorsque le Saint-Esprit vient que les Éphésiens se mettent à « prophétiser (verbe *προφητεύω*) ».

### ii. Autres cas de discours inspirés en Luc-Actes

Parce qu'ils emploient la terminologie de la *προφητεία*, les textes évoqués ci-dessus présentent des manifestations explicites de l'Esprit de prophétie. D'autres discours inspirés

---

<sup>400</sup> Cf. ci-dessus, introduction, § 5.b, p. 28ss.

<sup>401</sup> David est présenté comme un « *προφήτης* » en Actes 2.30.

<sup>402</sup> En Actes 21.11, la formule introductive de la prophétie d'Agabus est particulièrement significative : « *τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* ». Le Saint-Esprit remplace ainsi le « *κύριος* » de la formule oraculaire traditionnelle « *τάδε λέγει κύριος* » que l'on trouve plus de 300 fois dans la Septante.

sont décrits avec des termes similaires sans toutefois utiliser les mots de la famille de προφήτης.

Plusieurs personnages des chapitres 1 et 2 revêtent ainsi des caractéristiques prophétiques. Lorsqu'Élisabeth, « remplie du Saint-Esprit (ἐπλήσθη πνεύματος ἁγίου) », reconnaît son Seigneur dans l'enfant qui se trouve dans le ventre de Marie, son cri de foi est vraisemblablement prophétique (Lc 1.40-45)<sup>403</sup>. De même, Marie (cf. Lc 1.46-55)<sup>404</sup> et Syméon, « sur qui était le Saint-Esprit (πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ' αὐτόν) » (Lc 2.25)<sup>405</sup>, ont des caractéristiques de prophètes.

D'autres interventions de l'Esprit Saint sont probablement vues comme prophétiques par Luc. Il est fort probable que la parole du Saint-Esprit en Actes 13.2 doive être lue comme prophétique (« l'Esprit Saint dit : mettez-moi à part Barnabas et Saul »)<sup>406</sup> : la parole est donnée dans un contexte cultuel, alors que les croyants jeunent<sup>407</sup>, et des προφῆται sont mentionnés comme membres de l'église d'Antioche au verset précédent.

Les avertissements répétés du Saint-Esprit adressés à Paul sur la route qui le mène à Jérusalem (Ac 20.22-23 ; 21.4) sont vraisemblablement du même ordre que la prophétie explicite d'Agabus (Ac 21.11). C'est ainsi qu'est généralement comprise la parole « par l'Esprit » d'Actes 21.4, lorsque les disciples de Tyr « disent [à Paul] par l'Esprit de ne pas monter à Jérusalem (ἔλεγον διὰ τοῦ πνεύματος μὴ ἐπιβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα) »<sup>408</sup>.

L'expression « rempli du Saint-Esprit (verbe πίμπλημι) » est utilisée en Luc 1.67 pour désigner l'inspiration de Zacharie lorsqu'il « prophétise (ἐπροφήτευσεν) ». Cette expression est également utilisée en Luc 1.15 pour caractériser le rôle prophétique de Jean-Baptiste,

---

<sup>403</sup> Ainsi, François Bovon : « Elisabeth est remplie du Saint-Esprit et prononce une prophétie » (François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*, op. cit., p. 86).

<sup>404</sup> Cf. N. Clayton CROY et Alice E. CONNOR, « Mantic Mary? The Virgin Mother as Prophet in Luke 1.26-56 and the Early Church », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 34, n° 3, 2012, p. 254-276.

<sup>405</sup> Cf. François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*, op. cit., p. 143.

<sup>406</sup> Ainsi, David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit., p. 265-266 ; Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 1/2 (ICC), Edinburgh : T&T Clark, 1994, p. 605 ; Craig S. KEENER, *Acts : An Exegetical Commentary, Volume 2 : 3:1-14:28*, Grand Rapids : Baker Academic, 2013, p. 1993-1994 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, op. cit., p. 23. Contra Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 77.

<sup>407</sup> Elim HiU évoque la fonction du jeûne, préparatoire à la réception d'une révélation. Cela semble attesté dans l'AT (Ex 34.28 ; Dt 9.9 ; Dn 9.3 ; 10.2-3), dans la littérature intertestamentaire (4 Esd. 5.13, 20 ; 6.31) et dans le *Pasteur d'Herma*s (Vis. 3.1.2 ; 3.10.6s) (Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, op. cit., p. 167). Ajoutons que l'on trouve aussi cela chez Philon (*Mos.* 2.68-69).

<sup>408</sup> Cf. David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit., p. 264 ; Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, Wheaton : Crossway, 1988, p. 93-95 ; Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (vol. 2)*, op. cit., p. 990-991 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, op. cit., p. 166 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, op. cit., p. 251.

« rempli du Saint-Esprit dès le ventre de sa mère (πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ) ». Cette formule, caractéristique de la plume lucanienne, se retrouve à plusieurs reprises pour introduire une parole ou un discours inspiré. Nous avons déjà mentionné le cas d'Élisabeth (Lc 1.40-45). Dans les Actes, Pierre s'adresse au Sanhédrin « rempli du Saint-Esprit (πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου) » (Ac 4.8). Quant à Étienne, c'est parce qu'il est « plein du Saint-Esprit (πλήρης πνεύματος ἁγίου) » qu'il peut avoir une vision des lieux célestes (Ac 7.55). De même, lorsque Paul s'oppose au « faux prophète » Bar-Jésus, il parle « rempli du Saint-Esprit (πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου) » (Ac 13.9). Il est possible que, dans ces cas, la formule « rempli du Saint-Esprit (πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου) » caractérise un discours que Luc considère comme prophétique. Si Pierre, Étienne ou Paul ne sont pas explicitement présentés comme prophètes, leurs discours sont présentés comme inspirés par le Saint-Esprit. Ils sont « remplis du Saint-Esprit » comme l'étaient Zacharie ou Jean-Baptiste<sup>409</sup>.

### iii. Le Saint-Esprit comme Esprit de prophétie ?

Comme ces différents exemples le montrent bien, sous la plume de Luc, le Saint-Esprit joue fréquemment un rôle dans l'inspiration de paroles ou de discours aux allures prophétiques. Que ces phénomènes d'inspiration soient conçus par Luc comme étant de la prophétie est d'autant plus probable que l'auteur à Théophile a une définition assez large de cette dernière. Rappelons-le, ce que l'auteur de Luc-Actes appelle « prophétie » peut s'exprimer sous bien des formes allant du parler en langues (Ac 2) à de longs discours paracletiques (Ac 15.32) en passant par des hymnes inspirés (Ac 1.67-79) ou de courtes prédictions (Ac 21.11).

Plusieurs études majeures consacrées à la pneumatologie lucanienne en ont déduit que, pour Luc, le Saint-Esprit est avant tout conçu comme l'Esprit de prophétie<sup>410</sup>. Cela ne

---

<sup>409</sup> Signalons tout de même une légère différence dans le cas d'Étienne où c'est l'adjectif πλήρης et non le verbe πίμπλημι qui est utilisé (Ac 7.55). Cette différence est probablement due au fait qu'Étienne est introduit en Actes 6.5 comme un « homme plein de foi et de Saint-Esprit (ἄνδρα πλήρης πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου) » et qu'il est à nouveau présenté comme étant « plein de grâce et de puissance (πλήρης χάριτος καὶ δυνάμεως) ». Sur l'utilisation de πλήρης en rapport à l'Esprit dans les Actes, cf. Gonzalo HAYA-PRATS, *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres* (Lectio divina, n° 81), traduit par José J. ROMERO et Hubert FAES, Paris : Cerf, 1975, p. 139-147.

<sup>410</sup> Cette conclusion s'appuie généralement sur le fait que, au sein du judaïsme, l'Esprit est fréquemment conçu comme celui de la prophétie. Ainsi, selon Eduard Schweizer : « Luc partage donc avec le judaïsme l'idée que l'Esprit est essentiellement celui de la prophétie » (Eduard SCHWEIZER, « Le Nouveau Testament », contribution citée, p. 151). Cet aspect a été particulièrement souligné par les études suivantes : Robert P. MENZIES, *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*,

signifie pas que le Saint-Esprit est *toujours* vu par Luc comme l'Esprit de prophétie : certaines activités attribuées par Luc-Actes au Saint-Esprit sont difficilement assimilables à de la prophétie<sup>411</sup>. Dans ces cas, le Saint-Esprit semble davantage conçu comme une « puissance » agissante que comme une « puissance » inspirante<sup>412</sup>. De plus, le Saint-Esprit joue, dans la trame narrative, un rôle bien plus important que celui d'un simple souffle inspireur<sup>413</sup>. Néanmoins, on voit *souvent* le Saint-Esprit produire des révélations, des discours ou des paroles que l'on peut rapprocher de ce qui est nommé *προφητεία* par Luc lui-même. En Luc-Actes, le Saint-Esprit est conçu davantage comme l'Esprit de prophétie que comme l'Esprit de sainteté ou de vie.

Il est important de tenir compte de cet élément lorsque l'on s'intéresse à la manière dont la réalisation de Joël 3 a pu être comprise par l'auteur à Théophile. Pour lui, l'Esprit de prophétie peut se manifester sous bien des formes d'inspiration. Le cas d'Actes 2 illustre bien ce phénomène : la citation de Joël 3 interprète un phénomène de « paroles en d'autres langues » (Ac 2.4-11). Or, lorsque Luc décrit ce phénomène en Actes 2.4-11, il n'utilise pas la terminologie de la *προφητεία*. Par conséquent, pour comprendre la réalisation du programme d'Actes 2 dans la suite des Actes, ce serait une erreur de se limiter aux seuls emplois de la terminologie prophétique. Toutefois, une autre erreur serait de voir de la prophétie partout. Afin d'éviter ce double écueil, nous proposons le principe suivant pour notre analyse des données lucaniennes : *nous désignons par « prophétiques » les*

---

*op. cit.*(*idem* Robert P. MENZIES, *Empowered for Witness, op. cit.*) ; Max TURNER, *Power from on High, op. cit.* ; Roger STRONSTAD, *The Prophethood of All Believers, op. cit.* D'autres études ont mis en évidence l'importance du lien entre Saint-Esprit et prophétie en Luc-Actes sans toutefois en faire un élément aussi central pour la pneumatologie lucanienne (cf. p. ex. James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit, op. cit.*, p. 170-176 ; Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu (vol. 1), op. cit.*, p. 163-170). L'étude récente de Heidrun Gunkel sur le Saint-Esprit en Luc-Actes donne peu de place à la question de l'Esprit de prophétie (cf. surtout p. 243-246). L'auteur se focalise essentiellement sur le rôle du Saint-Esprit dans le cadre de l'histoire du salut (Heidrun GUNKEL, *Der Heilige Geist bei Lukas : Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie* (WUNT, n° 2.389), Tübingen : Mohr Siebeck, 2015).

<sup>411</sup> C'est le cas, notamment, du rôle attribué au Saint-Esprit sur Marie en Luc 1.35. Le Saint-Esprit peut aussi « conduire » Jésus au désert (Lc 4.1) et – si l'on suit la tradition manuscrite la mieux attestée –, c'est « l'Esprit du Seigneur (*πνεῦμα κυρίου*) » qui « enlève » Philippe (Ac 8.39). Ananias et Saphira ont « menti » au « Saint-Esprit » (Ac 5.3 ; cp. v.9 : « l'Esprit du Seigneur »). Le Saint-Esprit est aussi associé à la « sagesse » (Ac 6.3), la « foi » (Ac 6.5 ; 11.24) ou la « joie » (Ac 13.52).

<sup>412</sup> L'association du Saint-Esprit à l'idée de « puissance (*δύναμις*) » se trouve notamment en Luc 1.35 ; 4.14 ; Actes 1.8 ; 10.38. Cet aspect de la pneumatologie lucanienne est particulièrement mis en évidence dans l'étude d'Odette MAINVILLE, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc* (Héritage et projet, n° 45), Montréal : Fides, 1991.

<sup>413</sup> Sur le Saint-Esprit comme « personnage » du récit de Luc-Actes, voir Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme : Les Actes des apôtres* (Lectio Divina, n° 180), Paris : Cerf, 2007 (2<sup>e</sup> éd., 1<sup>ère</sup> éd. : 1999), p. 154. Pour une analyse narrative du rôle du Saint-Esprit en Luc-Actes, voir Ju HUR, *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts* (JSNTSup, n° 211), Sheffield : Sheffield Academic Press, 2001.

*phénomènes de paroles inspirées que Luc associe lui-même à la terminologie de la προφητεία à un moment ou un autre de son œuvre. Ainsi, lorsqu'un passage donné évoque une parole présentée comme inspirée par le Saint-Esprit sans que la terminologie de la προφητεία soit employée dans ce même passage, nous ne pourrions en déduire qu'il s'agit, pour Luc, d'une activité de l'Esprit de prophétie que si un même type de parole inspirée est présenté ailleurs par Luc comme de la προφητεία.*

## 2. « Vos fils et vos filles prophétiseront » : la citation de Joël 3 en Actes 2.17-21

### a) Joël 3.1-5 dans la LXX et en Actes 2.17-21 : synopsis avec notes textuelles

Actes 2.17-21	Actes 2.17-21 (NA28)	Joël 3.1-5 (LXX – Ziegler <sup>414</sup> )	Joël 3.1-5a (TM)
17 Alors, dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute chair, et ils prophétiseront vos fils et vos filles. Vos jeunes gens verront des visions      et vos personnes âgées rêveront des rêves.	καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις <sup>415</sup> , λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεῦσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὄρασεις ὄψονται      καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται.	Καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα  <sup>417</sup> ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεῦσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν,    καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνύπνια ἐνυπνιασθήσονται,	וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן אֲשַׁפֹּךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בָּשָׂר וַנְבְּאֹ בְנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם    זְקֵנֵיכֶם חֲלֻמֹת יַחְלְמוּן

<sup>414</sup> Joseph ZIEGLER (dir.), *Duodecim prophetae* (Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum, n° XIII), Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1943.

<sup>415</sup> Richard Pervo préfère suivre la leçon « μετὰ ταῦτα » (B (C pc) 076 cop<sup>sa</sup> Cyril-Jérusalem ; cf. Jl 3.1) plutôt que celle habituellement retenue et bien attestée (⊗ A D E I P S 462 Byz vg syr Irénée Hilaire Macaire/Syméon Chrysostome Augustin ⚭ WH). Il défend cette leçon essentiellement par le fait que l'expression « derniers jours » ne se retrouve pas ailleurs chez Luc et que celui-ci est généralement fidèle à la LXX. De plus, il suggère que l'expression ait pu être modifiée par des mouvements « proto-montanistes » qui valorisaient la dimension extatique de la prophétie (Richard I. PERVO, *Acts, op. cit.*, p. 77-79). Le poids et la diversité des témoins, ainsi que le principe de la *lectio difficilior* nous encourageant à suivre la leçon retenue par l'immense majorité des spécialistes.

<sup>417</sup> La LXX de Rahlfs insère ici la conjonction « καί ». La LXX de Göttingen ne retient pas la mention de « καί » et suit ainsi la leçon la moins attestée (W Iust. Clem. Spec.), mais conforme au TM et attestée par Actes 2.17.

<p>18 Sur mes serviteurs et sur mes servantes, en ces jours-là, je répandrai de mon Esprit, et ils prophétiseront.</p> <p>19 Je produirai des prodiges en haut dans le ciel et des signes en bas sur la terre : du sang, du feu,</p>	<p>καὶ <b>γε</b> ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, <b>καὶ προφητεύσουσιν</b><sup>416</sup>. καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ <b>σημεῖα</b> ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ</p>	<p>καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὀράσεις ὄψονται· καὶ<sup>418</sup> ἐπὶ τοὺς δούλους<sup>419</sup> καὶ ἐπὶ τὰς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου<sup>420</sup>. καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ<sup>421</sup> καὶ ἐπὶ τῆς γῆς , αἷμα καὶ πῦρ</p>	<p>בְּחֹרֵיכֶם תְּזַנְוֹת יְרֵאוּ: וְגַם עַל־הַעֲבָדִים וְעַל־הַשִּׁפּוֹת בְּיָמֵי הַהֵמָּה אֶשְׁפֹּךְ אֶת־רוּחִי: וְנָתַתִּי מוֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ דָּם וְאֵשׁ</p>
--	---	---	--

<sup>416</sup> Peter Rodgers et Richard Pervo préfèrent suivre la leçon qui omet « καὶ προφητεύσουσιν », attestée en grec par le seul Codex de Bèze (D) et par quelques commentateurs anciens comme Tertullien, l'auteur du *De rebaptismate*, ou Priscillien (Peter R. RODGERS, « Acts 2:18 : καὶ προφητεύσουσιν », *Journal of Theological Studies*, vol. 38, n° 1, 1987, p. 95-97 ; Richard I. PERVO, *Acts, op. cit.*, p. 77). Il est plus probable que l'omission soit l'œuvre d'un copiste, soit pour harmoniser le texte avec la LXX (mais cela n'est pas caractéristique de D) ou, plus vraisemblablement, par *homoioteleuton* dû à la répétition de « καὶ » dans les versets 17 à 19. On notera d'ailleurs que, pour ces versets, le Codex de Bèze place toutes les mentions de « καὶ » en début de ligne ce qui peut entraîner facilement l'omission d'une ligne commençant de la même manière.

<sup>418</sup> Un bon nombre de témoins de la LXX ajoutent « γε » après « καὶ » : l'apparat de la LXX de Ralhfs et celui de la LXX de Göttingen se contentent d'indiquer les témoins en faveur de l'absence de « γε » (W\* B-S\*-V L<sup>36</sup> C-68 AchSa) et de signaler par l'abréviation « rel. » que tous les autres témoins consultés possèdent l'ajout. La LXX de Swete signale en faveur de l'ajout le codex Alexandrinus et les deux premières corrections du Sinaiticus.

<sup>419</sup> Un bon nombre de témoins de la LXX ajoutent « μου » après « δούλους » et après « δούλας » : l'apparat de la LXX de Ralhfs et celui de la LXX de Göttingen se contentent d'indiquer les témoins en faveur de l'absence du pronom possessif (après « δούλους » : W S\*-V La<sup>C</sup> AchSa<sup>P</sup> Tert.III579Aug.civ.18,30<sup>P</sup> ; après « δούλας » : W B-S\*-V AchSa<sup>P</sup>) et de signaler par l'abréviation « rel. » que tous les autres témoins consultés possèdent l'ajout. Parmi ceux qui ont l'ajout après « δούλας », l'apparat de Göttingen signale toutefois les écrits patristiques de Justin, Tertullien et Augustin. Pour cette leçon, l'apparat de la LXX de Swete signale, quant à lui, les codex A et Q, ainsi que la première correction du Sinaiticus.

<sup>420</sup> Plusieurs témoins de la LXX ajoutent ici « καὶ προφητεύσουσιν » : il s'agit de quelques manuscrits grecs de la LXX assez tardifs (36 46 49 68 86 87<sup>ms</sup> 130' 711) et de plusieurs traductions ou commentaires anciens basés sur la LXX (La<sup>C</sup> Sa<sup>P</sup> Bo Syp Arm Th.).

<sup>421</sup> Plusieurs témoins de la LXX attestent d'un, de deux ou des trois ajouts (ἄνω, σημεῖα, κάτω) que l'on trouve dans le texte d'Actes 2.19 (cf. l'apparat de la LXX de Göttingen). Une série de témoins contiennent les trois ajouts ensemble : 22<sup>c</sup>-36-III-49' CoSypArm Cyr. (III est présenté comme un sous-groupe de la recension lucianique composé des manuscrits 46-86-711).

<p>et de la vapeur de fumée.  20 Le soleil se changera en ténèbres,  la lune en sang,  avant que n'arrive le jour du Seigneur  grand et impressionnant.  21 Alors, quiconque invoquera  le nom du Seigneur sera sauvé.</p>	<p>καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.  ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος  καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα,  πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου  τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.  καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται  τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.</p>	<p>καὶ ἀτμίδα καπνοῦ·  ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος  καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα  πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου  τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.  καὶ ἔσται πᾶς, ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται  τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται·</p>	<p>וְתִמְרוֹת עָשָׁן:  הַשֶּׁמֶשׁ יִהְיֶה לְחֹשֶׁךְ  וְהַיָּרֵחַ לְדָם  לִפְנֵי בּוֹא יוֹם יְהוָה  הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא:  וְהָיָה כָּל אֲשֶׁר יִקְרָא  בְּשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט</p>
--	--	---	---

## b) Structure d'Actes 2.17-21

17 καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις,

λέγει ὁ θεός,

ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα,

καὶ προφητεύσουσιν

οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν

καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις ὄψονται

καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται.

18 καὶ γε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου

ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις

ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου,

καὶ προφητεύσουσιν.

19 καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω

καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω,

αἶμα καὶ πῦρ

καὶ ἀτμίδα καπνοῦ.

20 ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος

καὶ ἡ σελήνη εἰς αἶμα,

πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ.

21 καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

On peut repérer une double inclusion dans la citation :

- Une première inclusion entre le début et la fin de la citation :
  - La formule « καὶ ἔσται » introduit et conclut la citation.
  - La mention de « jours » eschatologiques structure le passage qui présente ce qui doit se produire dans les « derniers jours » jusqu'à la venue du « jour du Seigneur ».
  - La mention de « quiconque invoquera le nom du Seigneur » en fin de citation semble faire écho au « toute chair » du début. Cela a pour effet de restreindre la portée de l'effusion de l'Esprit qui, d'après les versets 17 et 18, aurait pu sembler universelle.
- La répétition de la formule « **je répandrai de mon Esprit et ils prophétiseront** » permet de former une inclusion entre le début du verset 17 et la fin du verset 18, et d'insister ainsi sur le lien entre venue de l'Esprit et prophétisme. Plus qu'une inclusion, on a une petite structure concentrique :
  - Le couple masculin / féminin des « serviteurs » et « servantes » rappelle celui des « filis » et des « filles ». Le passage de « vos fils » à « mes serviteurs » produit un effet de rapprochement intéressant.
  - Le parallélisme est également évident entre les « jeunes gens qui voient des visions » et les « personnes âgées qui rêvent des rêves »

### c) La citation de Joël 3 en Actes 2.17-21 : remarques générales

Avant de se poser la question de l'origine des différences entre la citation de Joël 3 en Actes 2.17-21 et le texte de la Septante, nous proposerons quelques remarques sur le texte tel qu'il est.

Actes 2.17 a « ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις » là où la Septante a « μετὰ ταῦτα ». Le texte des Actes conçoit donc le « jour » de Joël comme étant « dernier ». Actes 2 situe l'Église naissante au sein de cette époque dernière<sup>422</sup>.

Actes 2.18 a un pronom possessif devant « serviteurs » et « servantes », que le TM n'a pas. Cela a pour conséquence de pousser le lecteur à lire « serviteur » dans un sens théologique plutôt que social<sup>423</sup>. La citation de Joël commençait par une large ouverture de l'offre de l'Esprit : « je répandrai mon Esprit sur toute chair ». L'ajout du pronom possessif montre que, même si l'effusion de l'Esprit concerne un large horizon, c'est avant tout les serviteurs de Dieu qui sont concernés par elle. D'un point de vue littéraire, d'après la structure proposée, « mes serviteurs et mes servantes » fait écho à « vos fils et vos filles ». L'effet est intéressant : Dieu ne répand pas seulement l'Esprit sur *leurs* fils mais sur *ses* serviteurs.

Actes 2.18 a une deuxième fois « καὶ προφητεύουσιν ». Cette répétition souligne la place importante accordée au prophétisme comme effet de l'effusion de l'Esprit.

La dernière différence notable concerne le verset 3 de Joël 3. Alors que la LXX a « καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς » (Jl 3.3), le texte des Actes a « καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω » (Ac 2.19). L'ajout de ἄνω et de κάτω n'est pas significatif en soi : l'expression « ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω » se retrouve ailleurs dans la LXX (1 R 8.23 ; cf. Ex 20.4 ; Dt 4.39 ; 5.8 ; Jos 2.11). L'ajout de σημεῖα est plus significatif. En effet, le couple « τέρατα καὶ σημεῖα » sert de point d'accroche pour la suite du discours puisqu'au verset 22 il est repris pour désigner les « prodiges et signes » que Jésus a accomplis. Plus loin, au verset 43, il sera à nouveau utilisé pour introduire les « prodiges et signes » accomplis par les apôtres (cf. aussi 4.30 ; 5.12 ; 6.8 ; 14.3 ; 15.12). L'auteur des Actes n'ignore pas que l'expression « signes et prodiges » est utilisée

---

<sup>422</sup> Sur ce point, voir l'article de Christian GRAPPE, « La réinterprétation du jour du Seigneur dans l'œuvre double à Théophile : À partir de la relecture effectuée de Joël 3,1-5 (LXX) », in Anders HULTGÅRD et Stieg NORIN (dirs.), *Le jour de Dieu = Der Tag Gottes : 5. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 11.-13. September 2006 in Uppsala* (WUNT, n° 245), Tübingen : Mohr Siebeck, 2009, p. 189-211.

<sup>423</sup> Sur cet usage, cf. 4.29 : « Et maintenant Seigneur [...] donne à tes serviteurs [τοις δούλοις σου] de dire ta parole avec une pleine assurance ». À noter que les prophètes sont souvent présentés ainsi dans l'AT (p. ex. : 2 R 9.7 ; 17.13, 23 ; 24.2 ; Esd 9.11 ; Am 3.7 ; Za 1.6 ; Jr 7.25 ; 25.4 ; Ez 38.17). (Cf. Craig S. KEENER, *Acts, vol. 1, op. cit.*, p. 885).

principalement dans la LXX pour désigner les événements miraculeux liés à la sortie d'Égypte<sup>424</sup> puisqu'Actes 7.36 l'emploie dans ce contexte. Le texte de Joël lui-même semble faire allusion aux prodiges du récit de l'Exode : la mention du « sang », des « ténèbres » ou du « feu » en sont autant d'échos. Or ces signes et prodiges ont été effectués sous la conduite de Moïse, et la conclusion du Deutéronome indique qu'il « ne s'est plus levé de prophète comme Moïse, que le Seigneur connaissait face à face, lui que le Seigneur avait envoyé faire tant de signes et prodiges (σημείοις καὶ τέρασιν) au pays d'Égypte » (Dt 34.10-11). À deux reprises, le livre des Actes présente Jésus comme le « prophète comme Moïse » annoncé par Deutéronome 18.15 et attendu par les Juifs (Ac 3.22-23 ; 7.37). La présence de σημεία dans son texte permet à Luc de faire le lien entre la venue de l'Esprit et la capacité des apôtres d'effectuer des signes et prodiges. C'est de Jésus (Ac 1.8), prophète « comme Moïse »<sup>425</sup>, qu'ils héritent de cette « puissance ».

#### d) L'ajout de « καὶ προφητεύουσιν » en Actes 2.18 est-il rédactionnel ?

Pour notre étude, l'adjonction d'un deuxième « καὶ προφητεύουσιν » en Actes 2.18 est particulièrement significative. Si l'ajout est d'ordre rédactionnel, cela permettrait, pour l'auteur, de souligner l'importance de la généralisation de la prophétie en lien avec la venue du Saint-Esprit.

##### i. Les différences entre la citation de Joël 3.1-5a en Actes 2.17-21 et le texte de la LXX

Les différences entre la citation de Joël 3.1-5a en Actes 2.17-21 et le texte de la LXX ont souvent été commentées. Nous dénombrons 11 lieux variant : 2 différences (ἐν ταῖς ἑσχάταις ἡμέραις au lieu de μετὰ ταῦτα ; ἐνυπνίοις au lieu de ἐνύπνια), un changement dans l'ordre des mots (Ac 2.17c) et 8 additions par rapport à la LXX de Göttingen (λέγει ὁ θεός ; γε ; 2x μου ; répétition de καὶ προφητεύουσιν ; ἄνω ; σημεία ; κάτω). Pour l'immense majorité des commentateurs, mise à part l'adjonction de « γε » au début du verset 18, les autres variantes sont dues à l'auteur des Actes<sup>426</sup>. En effet, des adjonctions comme « καὶ προφητεύουσιν »,

<sup>424</sup> Voir Ex 7.3, 9 ; 11.9-10 ; Dt 4.34 ; 6.22 ; 7.19 ; 11.3 ; 26.8 ; 29.2 ; 34.11 ; Ps 78.43 ; 105.27 ; 135.9 ; Jr 32.20-21 ; Ba 2.11.

<sup>425</sup> Cf. Richard J. DILLON, « The Prophecy of Christ and his Witnesses according to the Discourses of Acts », *New Testament Studies*, vol. 32, n° 4, 1986, p. 544-556.

<sup>426</sup> L'étude la plus conséquente est celle de Gert Jacobus Steyn. Celui-ci attribue l'addition de γε au texte source, il hésite quant à l'origine du double ajout du pronom μου, mais il attribue toutes les autres modifications à l'auteur des Actes (Gert Jacobus STEYN, *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum*, Kampen : Pharos, 1995, p. 79-99). Voir aussi Charles K.

à la fin du verset 27, ou de « σημεῖα », au verset suivant, permettraient de mettre l'accent sur deux thématiques importantes dans l'œuvre double à Théophile : le prophétisme et les « signes et prodiges » accomplis par les apôtres. Par conséquent, les variantes, lorsqu'elles se retrouvent dans divers manuscrits de la LXX<sup>427</sup>, sont présentées comme des corrections chrétiennes sous l'influence du texte d'Actes 2<sup>428</sup>.

Comme nous l'avons déjà signalé, les arguments en faveur de modifications rédactionnelles ont du poids. C'est le cas, en particulier de la mention des « signes » et « prodiges ». C'est le cas, également, de la transformation de μετὰ ταῦτα en ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις : cela permet de situer clairement la réalisation de Joël 3 au sein du christianisme naissant dans un horizon eschatologique.

Toutefois, on peut se demander pourquoi les témoins de la LXX qui s'accordent avec le texte d'Actes 2.18-19 n'attestent pas également les modifications introductives d'Actes 2.17. Pourquoi un copiste n'aurait-il repris du texte des Actes qu'une partie de la citation ?

---

BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (vol. 1)*, op. cit., p. 137-138 ; John STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel : Appropriation and Resignification in Second Temple Judaism and Early Christianity* (Biblical Interpretation Series, n° 82), Leiden / Boston : Brill, 2007, p. 275-288 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, op. cit., p. 88 ; I. Howard MARSHALL, « Acts », in Gregory K. BEALE et Donald A. CARSON (dirs.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids / Nottingham : Baker Academic / Apollos, 2007, p. 534-535 ; Richard I. PERVO, *Acts*, op. cit., p. 78-79 ; Christian GRAPPE, « La réinterprétation du jour du Seigneur dans l'œuvre double à Théophile : À partir de la relecture effectuée de Joël 3,1-5 (LXX) », contribution citée, p. 189-190 ; Craig S. KEENER, *Acts, vol. 1*, op. cit., p. 874-877 ; Nathalie SIFFER, « L'enchaînement des citations scripturaires dans le discours de la Pentecôte (Ac 2,14-41) », in Nathalie SIFFER et Denis FRICKER (dirs.), *L'Écriture mise en discours : L'argument scripturaire dans les discours directs du Nouveau Testament* (Cahiers de la Revue biblique, n° 83), Pendé : Gabalda, 2014, p. 153-158 ; Chris M. BLUMHOFER, « Luke's Alteration of Joel 3.1-5 in Acts 2.17-21 », *New Testament Studies*, vol. 62, n° 4, 2016, p. 499-516. La seule exception notable est celle de Darrell Bock qui souligne qu'un bon nombre des modifications de la citation de Joël 3 n'ont pas d'intérêt rédactionnel, ce qui suggère « that Luke is not responsible for this quotation as a whole unit. Luke's text, therefore, shows clear signs of being traditional in origin. » (Darrell BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern : Lucan Old Testament Christology* (JSNTSup, n° 12), Sheffield : JSOT Press, 1997, p. 163).

<sup>427</sup> Mise à part la formule introductive « καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός » et le changement d'ordre des mots en Actes 2.17c, les autres différences se retrouvent au sein de divers et nombreux témoins de la LXX, mais rarement toutes ensemble dans les mêmes témoins. Pour les témoins constants, nous avons repéré les manuscrits 36, le groupe 49', les traductions en bohairique (Bo), en syro-palestinien (Syp) et en arménien (Arm). Si on se réfère à la classification de Joseph Ziegler : 49' et Bo appartiennent au groupe des témoins alexandrins ; 36 à la recension lucianique ; et Syp et Arm au groupe des chaînes proche de la recension hexaplaire (Joseph ZIEGLER (dir.), *Duodecim prophetae (Septuaginta)*, op. cit., p. 30-102).

<sup>428</sup> Par exemple, la *Bible d'Alexandrie* affirme – sans explication – que l'ajout du pronom possessif « μου » après « δούλους » et « δούλας » dans certains manuscrits de la LXX est une « correction directement issue du texte de Ac 2, 18 » (Marguerite HARL et al., *La Bible d'Alexandrie. Les douze prophètes. 4-9. Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie* (n° 23.4-9), Paris : Cerf, 1999, p. 69).

De plus, la suite du discours d'Actes 2 inclut deux autres citations scripturaires (Ac 2.25-28 = Ps 15.8-11 LXX ; Ac 2.34-35 = Ps 109.1 LXX). Or, dans ces deux cas, le texte des Actes correspond *exactement* au texte de la LXX<sup>429</sup> : ces citations sont ensuite interprétées *à partir des mots trouvés dans la source*. Suggérer que Luc ait introduit une dizaine de modifications au texte de Joël 3 est une hypothèse qui s'accorde mal avec la manière dont les autres textes scripturaires sont cités *au sein de la même péricope*. Ainsi, la prise en compte du contexte immédiat ainsi que des témoins de la LXX montrent la nécessité de ne pas exclure trop vite une autre hypothèse : Luc n'a-t-il pas pu trouver ces diverses modifications dans sa source ?

Cette possibilité est d'autant plus plausible que les diverses *additions* dont témoigne Actes 2.18-19 peuvent s'expliquer sans avoir recours au contexte du livre des Actes :

- L'addition d'un deuxième « *καὶ προφητεύσουσιν* » accentue la répétition de « *ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου* » et renforce ainsi une structure en *inclusio* tout à fait typique de la littérature juive ancienne<sup>430</sup>.
- Les autres additions aboutissent à des formulations que l'on retrouve ailleurs dans la LXX. De plus, elles peuvent toutes être comprises comme des explications du texte de Joël à la lumière d'autres passages de l'AT.
  - o L'annonce de la venue de l'Esprit de Dieu sur des « serviteurs/esclaves » en Joël 3 est particulièrement originale. Toutefois, dans l'AT, les prophètes sont souvent désignés par Dieu comme « mes serviteurs (LXX : οἱ δοῦλοί μου ; TM : עֲבָדַי) » (p. ex. : 2 R 9.7 ; 17.13, 23 ; 24.2 ; Esd 9.11 ; Am 3.7 ; Za 1.6 ; Jr 7.25 ; 25.4 ; Ez

<sup>429</sup> Pour être précis, on peut observer une variante orthographique : *προωράμην* (Ps 15.8 LXX Gött.) est orthographié *προοράμην* en Actes 2.25 (NA28). Néanmoins, d'après la LXX de Göttingen, cette leçon n'est attestée que par L', alors que B' U L<sup>pa</sup> Z A' ont la même orthographe que le texte des Actes. Swete retient d'ailleurs l'autre leçon.

<sup>430</sup> Steven Runge suggère au contraire que l'ajout modifie la structure chiasique initiale en une structure parallèle :

- [a] In those days I will pour out my Spirit on all flesh
- [b] and they will prophesy
- [c] the young men will see visions and the old men will dream dreams
- [a'] and on my menservants and my maidservants in those days I will pour out my Spirit
- [b'] and they will prophesy
- [c'] I will give wonders in the heavens above...

(Steven E. RUNGE, « Joel 2:28-32a in Acts 2:17-21: The Discourse and Text-Critical Implications of Variation from the LXX », in Craig A. EVANS et H. Daniel ZACHARIAS (dirs.), *Early Christian Literature and Intertextuality, Vol. 2: Exegetical Studies* (Library of New Testament Studies), Londres, New York : T & T Clark, 2009, p. 110). D'un point de vue structurel, le parallélisme [c]/[c'] nous apparaît fort peu probable : on ne trouve aucun élément commun en ce qui concerne le champ lexical ([c] : rêves, visions, classes d'âge / [c'] : signes, prodiges, lieux) et la conjugaison est différente ([c] : 3<sup>e</sup> pers. du pl. / [c'] 1<sup>ère</sup> pers. du sg.). Notre proposition structurelle a l'avantage de se baser à la fois sur des éléments lexicaux et syntaxiques.

38.17). Comme le texte de Joël 3 évoque un prophétisme généralisé, la correction peut tout à fait avoir été réalisée dans un souci d'harmonisation théologique avec d'autres textes de l'AT.

- L'ajout de *άνω* et de *κάτω* aboutit à une expression typiquement sémitique « ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ ἐπὶ τῆς γῆς κάτω » et qui se retrouve ailleurs dans la LXX (1 R 8.23 ; cf. Ex 20.4 ; Dt 4.39 ; 5.8 ; Jos 2.11).
- L'ajout de *σημεῖα* produit le couple « prodiges et signes (*τέρατα καὶ σημεῖα*) ». Or, celui-ci est fréquent dans la LXX et, de plus, utilisé principalement pour désigner les événements miraculeux liés à la sortie d'Égypte. Or il est difficile de ne pas penser aux signes et prodiges liés à la sortie d'Égypte lorsque l'on lit le texte de Joël qui mentionne le « sang », le « feu », la « vapeur de fumée » ou « le soleil changé en ténèbres »<sup>431</sup>.

Comme nos remarques ont essayé de le montrer, la plupart des différences entre la Septante de Joël 3 et le texte d'Actes 2.17-21 peuvent trouver une explication en dehors du contexte de Luc-Actes. Ainsi, les arguments en faveur de l'accommodation du texte aux thématiques importantes de Luc-Actes *ne peuvent pas suffire* à démontrer l'origine rédactionnelle de ces différences. Luc aurait très bien pu reprendre ces éléments à sa source scripturaire. Il convient donc de se tourner vers d'autres types d'arguments pour trancher la question.

## ii. La citation de Joël 3 comparée à la manière dont Luc cite habituellement l'Écriture

Depuis la publication en 1963 des *Devanciers d'Aquila*<sup>432</sup>, il est devenu évident que la plus ancienne traduction grecque des Écritures juives – appelée communément « Septante » (LXX) – a connu diverses révisions ou recensions bien avant celle d'Aquila<sup>433</sup>.

---

<sup>431</sup> En faveur de cette lecture, on signalera que le Targum Jonathan sur Joël 3.4 porte vraisemblablement « *וְאֵימֹתָיִם* (signes) », alors que d'autres manuscrits indiquent « *וְמוֹפְתֵי* (prodiges) », équivalent au terme « *וְמוֹפְתֵי־מִן* » du texte hébreu.

<sup>432</sup> Dominique BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila : Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton* (VTSup, n° 10), Leiden : Brill, 1963.

<sup>433</sup> John William WEVERS, « Barthélemy and Proto-Septuagint Studies », *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, vol. 21, 1988, p. 23-34. Voir aussi Gilles DORIVAL et al., *La Bible grecque des Septante : Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien* (Initiations au christianisme ancien), Paris : Cerf / C.N.R.S., 1994 (2<sup>e</sup> éd., 1<sup>ère</sup> éd. : 1988), p. 159 ; Pierre-Maurice BOGAERT, « Septante et versions grecques », in Louis PIROT et al. (dirs.), *Dictionnaire de la Bible : Supplément, Tome 12*, Paris : Letouzey & Ané, 1996, col. 561-562 ; Karen H. JOBES et Moisés SILVA, *Invitation to the Septuagint*,

Les auteurs du NT n'avaient pas toujours accès à un texte grec tel que l'ont reconstitué les éditeurs de la LXX de Göttingen : ils pouvaient notamment avoir pour source un texte révisé ou amendé du Vieux Grec.

Dans ce contexte, l'auteur des Actes aurait très bien pu consulter une révision judéo-hellénistique du texte grec de Joël 3, contenant déjà une bonne partie des variantes. Pour se forger une meilleure opinion, il pourra être utile de comparer la manière dont l'auteur de Luc-Actes cite habituellement l'Écriture, à la manière dont il le fait en Actes 2. Est-ce pour lui habituel de faire des ajouts sur le texte grec pour mettre l'accent sur un aspect du texte qui colle bien avec son travail rédactionnel ?

Dans ce but, nous avons étudié l'ensemble des citations scripturaires explicites en Luc-Actes. Nous avons comparé ces citations au texte de la LXX de Göttingen. Nous avons repéré les variantes et les avons classées en différents types. Puis, nous avons regroupé les citations par livre cité, en supposant que Luc ait consulté les livres des Écritures sous forme de rouleaux<sup>434</sup>. En effet, seule une comparaison des citations selon le livre cité peut permettre de repérer si les variantes entre les citations de Luc-Actes et le texte de la LXX sont dues à une manière habituelle de citer le texte, ou si elles sont le reflet d'une révision différente de la LXX que Luc aurait utilisée. Les statistiques détaillées et l'analyse complète des résultats sont reportées en annexe<sup>435</sup>.

De cette analyse, il ressort que seules les citations des Psaumes, d'Ésaïe et des Douze petits prophètes jouent véritablement un rôle rédactionnel dans l'œuvre double à Théophile et sont significatives pour comprendre la manière dont son auteur cite l'Écriture. De plus, les citations de ces trois livres occupent un espace assez similaire en Luc-Actes (189 mots pour les Psaumes, 221 mots pour Ésaïe, 214 mots pour les Douze). Or la comparaison des citations des Psaumes et d'Ésaïe avec le texte de la LXX montre que l'auteur de Luc-Actes modifie très peu ses sources scripturaires et qu'il ne le fait généralement pas pour des raisons théologiques ou interprétatives. Luc interprète les textes qu'il cite, mais il ne semble pas avoir besoin de modifier le texte de sa source pour cela.

---

Grand Rapids / Carlisle : Baker Academic / Paternoster, 2000, p. 284-287 ; Emanuel TOV, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis : Fortress Press, 2012 (3<sup>e</sup> éd. rév.), p. 143.

<sup>434</sup> Comme nous l'indiquons en annexe, nous avons ainsi regroupé les citations des douze petits prophètes car les manuscrits anciens les associent généralement en un seul rouleau (cf. 4Q76 à 4Q82 ; Mur XII ; 8HevXIIgr).

<sup>435</sup> Voir ci-dessous, annexe n°2 : Les citations scripturaires en Luc-Actes comparées au texte de la Septante, p. 385ss.

En comparaison, les quatre citations des Douze dans les Actes<sup>436</sup> proposent bien davantage de différences avec le texte de la LXX de Göttingen. Environ 32% des mots cités varient par rapport à celui-ci ; soit un pourcentage deux fois plus élevé que pour les citations d'Ésaïe, et plus de 6 fois plus élevé que pour les citations des Psaumes. De même, nous avons relevé 16 variantes affectant le sens du texte, là où il n'y en a que 3 pour les citations des Psaumes et 5 pour les citations d'Ésaïe.

Parmi les différents types de variantes, ce sont les additions qui sont les plus nombreuses : on trouve 16 « plus » au sein des 4 longues citations des Douze, là où on n'en trouve qu'un seul pour l'ensemble des citations des Psaumes et un seul pour les citations d'Ésaïe. Ce type de variante est donc tout à fait spécifique des citations des Douze. On notera que cette caractéristique particulière est partagée par les 4 citations des Douze.

Ces deux points suffisent à eux seuls pour démontrer que les citations des Douze ont des caractéristiques bien spécifiques que l'on ne retrouve pas dans les autres citations introduites par l'auteur de Luc-Actes<sup>437</sup>. Il est donc probable que la plupart des différences entre les citations des Douze et le texte de la LXX ne soient pas dues à Luc mais qu'il les ait trouvées dans sa source scripturaire. La probabilité est particulièrement forte (16 contre 1 !) pour ce qui concerne les *adjonctions* constatées dans le texte des Actes.

### iii. Conclusions sur l'origine de l'ajout de « *καὶ προφητεύουσιν* » en Actes 2

Ces diverses observations nous conduisent à penser que, contrairement à l'avis de la plupart des commentateurs, les *ajouts* constatés en Actes 2.18-19 (cf. Joël 3.2-3) ne sont probablement pas dus à l'auteur de Luc-Actes. Ces ajouts interprétatifs ne correspondent pas à sa manière de citer. De plus, ils peuvent s'expliquer en dehors du contexte des Actes. Enfin, ils sont bien attestés par divers groupes de manuscrits de la LXX<sup>438</sup>. Cette hypothèse s'avère d'autant plus probable dans le contexte du discours d'Actes 2 : en effet, les deux

---

<sup>436</sup> Joël 3 en Actes 2.17-21 ; Amos 5.25-27 en Actes 7.42-43 ; Habacuc 1.5 en Actes 13.41 et Amos 9.11-12 en Actes 15.16-18.

<sup>437</sup> Lucien Cerfaux, qui s'intéresse aux caractéristiques textuelles des citations dans les Actes remarque que si « les citations simples sont généralement fidèles à LXX », « il faut faire exception pour les citations d'Amos 5.25-27 et surtout de Joël 3.1-5 ». Mais il interprète les différences de ces deux textes comme « le souci de souligner dans le texte l'application aux circonstances présentes » (Lucien CERFAUX, « Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes », *in Aux sources de la tradition chrétienne : Mélanges offerts à M. Maurice Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1950, p. 50).

<sup>438</sup> Comme nous l'expliquons en annexe, l'hésitation est plus grande pour la modification de la formule introductive « *μετὰ ταῦτα* » par « *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* ». En effet, cette variante n'est attestée par aucun manuscrit de la LXX. Cf. ci-dessous, annexe n°2, § 2.d.iv, p. 408ss.

autres textes scripturaires sont cités et interprétés sans aucune modification du texte source.

Par conséquent, il est probable que Luc ait trouvé le deuxième « *καὶ προφητεύουσιν* » dans sa source. Cet ajout pourrait trouver son origine chez le recenseur du texte des Douze consulté par Luc (cf. annexe). La répétition de « *καὶ προφητεύουσιν* » dans le texte source d'Actes 2.18 renforcerait alors l'idée d'un prophétisme généralisé déjà envisagé par le texte de Joël. De plus, comme nous l'avons déjà signalé, cette répétition accentue également la structure en *inclusio* du texte de Joël 3.1-2<sup>439</sup>. Ce genre d'ajouts interprétatifs et stylistiques nous paraît caractéristique de la recension des Douze consultée par Luc.

Ainsi, il n'est pas possible d'utiliser la répétition de « *καὶ προφητεύουσιν* » comme un élément significatif pour notre analyse de la réception de Joël 3 par l'auteur à Théophile. Pour comprendre la signification de la généralisation du prophétisme de Joël 3 dans le contexte de Luc-Actes, il convient donc de se focaliser non sur la citation de Joël 3 elle-même, mais sur la façon dont ce texte est utilisé et interprété dans le reste de l'œuvre, à commencer par le récit d'Actes 2.

### **3. Actes 2 comme acte de (re)naissance d'un peuple prophétique ?**

En Actes 2, la citation de Joël 3 joue un double rôle : (1) elle sert rétrospectivement à interpréter l'événement de la Pentecôte décrit aux versets qui précèdent (Ac 2.1-13) et (2) elle permet d'introduire un discours au sein duquel différents éléments du texte de Joël seront interprétés prospectivement (Ac 2.22-40).

Il conviendra donc, dans les lignes qui suivent, de montrer quelle place occupe la question de la généralisation de la prophétie dans ce rôle rétrospectif puis prospectif de la citation de Joël 3. Comme notre étude du texte de Joël 3 l'a montré, la généralisation de l'Esprit de prophétie est un élément central de ce texte vétérotestamentaire<sup>440</sup>. Cet élément est-il aussi central dans l'utilisation qu'en fait Actes 2 ?

---

<sup>439</sup> Nous signalons en annexe qu'un procédé du même type est notamment observé pour la citation d'Amos 9.11 en Actes 15.16. Dans ce cas, les modifications s'expliquent mieux dans le cadre d'une interprétation du texte qui *n'est pas* celle d'Actes 15, ce qui a fait dire à certains spécialistes que cette modification était reprise par Luc à sa source (Cf. ci-dessous, annexe n°2, § 2.d.ii, p. 407ss).

<sup>440</sup> Cf. ci-dessus, chapitre 1, § 2, p. 66ss.

## a) La citation de Joël 3 comme interprétation de l'événement de la Pentecôte : le récit d'une (re)naissance d'un peuple prophétique

En Actes 2.16, la citation de Joël 3 est présentée comme explication de l'effusion de l'Esprit survenue à la Pentecôte : « τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ (c'est ici ce qui a été dit par le prophète Joël) ». Par conséquent, c'est d'abord à partir du récit de la Pentecôte (Ac 2.1-13) qu'il faut comprendre le discours de Pierre. Or, dans ce contexte, le prophétisme annoncé par Joël semble identifié aux paroles en « d'autres langues (ἑτέρας γλώσσας) » que les disciples viennent de prononcer « selon ce que l'Esprit leur donnait de dire (καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς) » (Ac 2.4).

### i. Qui est concerné par l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte ?

Actes 2.1 introduit le récit de la Pentecôte ainsi : « Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό (Comme s'accomplissait<sup>441</sup> le jour de la Pentecôte, ils étaient tous là, ensemble, d'un seul bloc<sup>442</sup>) ». Les commentateurs s'interrogent sur l'identité de ceux qui « étaient tous ensemble ». Qui sont « tous ceux (πάντες) » qui ont été « remplis du Saint-Esprit et qui ont commencé à parler en d'autres langues » (Ac 2.4) ?

Deux solutions sont en général proposées : (1) il s'agit du groupe des douze apôtres mentionné au verset précédent (Ac 1.26) ; (2) il s'agit d'un groupe plus large de disciples, correspondant peut-être aux cent-vingt personnes mentionnées en Actes 1.15.

En faveur de la première proposition, plusieurs arguments peuvent être relevés<sup>443</sup> :

- Le récit de la reconstitution du groupe des Douze (Ac 1.15-26) s'achève avec ces mots : « ἔπεσεν ὁ κλῆρος ἐπὶ Μαθθίαν καὶ συγκατεψηφίσθη μετὰ τῶν ἑνδεκά ἀποστόλων (le sort

---

<sup>441</sup> Pour la formule « ἐν τῷ συμπληροῦσθαι », nous avons suivi la traduction de Daniel Marguerat (Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, op. cit., p. 70-72).

<sup>442</sup> La traduction de « ἐπὶ τὸ αὐτό » par « d'un seul bloc » s'inspire de l'étude d'Édouard Delebecque qui propose de traduire l'expression par « en un même bloc » (Édouard DELEBECQUE, « Trois simples mots, chargés d'une lumière neuve (Actes des Apôtres, II, 47b) », in *Études sur le grec du Nouveau Testament*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 1995, p. 59-85). Si, en Actes 2.1, l'expression peut signaler le rassemblement en « un même lieu », en Actes 2.44 et 47, l'expression désigne plutôt le lien social qui unit les croyants et non le fait qu'ils se trouveraient en un « même endroit ». Cf. aussi Jacques DUPONT, « L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des apôtres », in *Nouvelles études sur les Actes des apôtres* (Lectio Divina, n° 118), Paris : Cerf, 1984, p. 306-309 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, op. cit., p. 73.

<sup>443</sup> Cf. Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu (vol. 1)*, op. cit., p. 178-179 ; Michel GOURGUES (dir.), *Mission et communauté (Actes des Apôtres 1 - 12)* (Cahiers Évangile, n° 60), Paris : Cerf, 1987, p. 19-20 ; Sylvain ROMEROWSKI, *L'œuvre du Saint-Esprit dans l'histoire du salut*, op. cit., p. 128-129.

tomba sur Matthias qui fut adjoint aux onze apôtres) » (Ac 1.26). Luc enchaîne alors avec le récit de la Pentecôte : « Καί [...] ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό » (Ac 2.1). D'un point de vue syntaxique, il est logique que le groupe non-identifié d'Actes 2.1 corresponde au dernier groupe mentionné par le texte, soit celui des onze + Matthias.

- Ceux qui parlent en « d'autres langues » sont désignés comme étant des « Galiléens » par leurs auditeurs (Ac 2.7).
- La prise de parole de Pierre qui suit l'effusion de l'Esprit est introduite ainsi : « Σταθεὶς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἑνδεκά (Pierre, debout avec les onze) » (Ac 2.14). Après son discours, les auditeurs questionnent « Pierre et les autres apôtres » (Ac 2.37).
- Le fait que le récit de la Pentecôte soit précédé de celui de la reconstitution du groupe des Douze n'est certainement pas dû au hasard. Si Luc place ces deux récits à la suite, c'est probablement pour montrer que la Pentecôte de Jérusalem marque la mise en place d'un peuple habité de l'Esprit, configuré sur le modèle et dans la continuité d'Israël et représenté symboliquement par douze apôtres<sup>444</sup> (nous y reviendrons).
- En Actes 1.8, la promesse de l'envoi du Saint-Esprit est adressée aux onze disciples réunis (cf. v. 2, 6).

Toutefois, d'autres éléments poussent le lecteur à voir un groupe plus large de disciples présents à la Pentecôte<sup>445</sup> :

- En Actes 2.1, l'adjonction insistante de « πάντες + ὁμοῦ + ἐπὶ τὸ αὐτό (tous + ensemble + d'un seul bloc) » suggère une réunion plus importante que celle de douze personnes. De plus, si le chapitre premier s'achève sur la reconstitution du groupe des Douze, ce processus se passe en présence d'un groupe de « cent-vingt » personnes réunies « ensemble (ἐπὶ τὸ αὐτό) » (Ac 1.15). Actes 1.14 indique également la présence de « femmes » avec les apôtres.
- L'expression « ἐπὶ τὸ αὐτό » est utilisée à nouveau à deux reprises à la fin d'Actes 2 pour désigner l'unité de l'ensemble des croyants (Ac 2.44, 47). Notons que, dans la LXX,

---

<sup>444</sup> Sur l'importance de la reconstitution du cercle des Douze dans la perspective lucanienne, voir Simon BUTTICAZ, *L'identité de l'Église dans les Actes des Apôtres*, op. cit., p. 67-86.

<sup>445</sup> Cf. surtout Maria-Luisa RIGATO, « Il valore inclusivo di pantes nella narrazione dell'evento di Pentecoste in Luca (At 2,3-4) : Apostoli-testimoni pentecostali », *Rivista Biblica*, vol. 48, n° 2, 2000, p. 129-150. Pour un point de vue similaire, cf. James D. G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit : A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today* (Studies in Biblical Theology, n° 15), London : SCM Press, 1970, p. 40 ; Turid Kalem SEIM, *The Double Message : Patterns of Gender in Luke-Acts*, London / New York : T & T Clark, 1990, p. 164-168 ; Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (vol. 1)*, op. cit., p. 112 ; Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, op. cit., p. 238 ; David G. PETERSON, *The Acts of the Apostles (Pillar)*, Grand Rapids, Cambridge : Eerdmans, 2009, p. 132.

l'expression traduit presque toujours<sup>446</sup> l'adverbe  $\text{דְּחַד}$  (ou  $\text{דְּחַדְּחַד}$ ). Or, dans la *Règle de la Communauté*, le terme  $\text{דְּחַד}$  est fréquemment utilisé pour désigner la Communauté dans son ensemble (cf. 1QS 1.1, 12, 16 ; 2.22 ; 3.2 ; etc.). On peut se demander si Luc n'utilise pas la formule d'une manière similaire<sup>447</sup>.

- Le fait que le rassemblement ait lieu « le jour de la Pentecôte » à Jérusalem, soit le jour d'une fête importante, pousse également le lecteur à envisager une réunion plus grande que celle des seuls douze apôtres.
- Après l'ascension, les apôtres ne sont jamais seuls, ils sont toujours mentionnés au sein d'un groupe plus large de croyants.
- On comprendrait difficilement l'utilisation de la citation de Joël 3 pour expliquer l'événement de la Pentecôte si seuls les Douze étaient au bénéfice de l'effusion de l'Esprit. Comment la venue du Saint-Esprit sur un petit nombre d'hommes pourrait-elle accomplir la promesse d'un déversement sur « toute chair », hommes, femmes, jeunes et vieillards inclus ?
- Le fait que Pierre soit présenté « debout avec les onze » lorsqu'il prend la parole pour mettre les choses au point (Ac 2.14) ne signifie pas qu'ils soient les seuls au bénéfice de l'effusion de l'Esprit. Cela souligne plutôt le rôle particulier des Douze : Pierre prend la parole au nom des Douze, c'est-à-dire au nom de ceux qui font autorité parmi les disciples. Si les auditeurs demandent ensuite conseil à « Pierre et aux autres apôtres » (Ac 2.37), c'est bien parce qu'ils sont considérés comme les responsables<sup>448</sup>.

---

<sup>446</sup> Et non pas « toujours », comme l'affirment Jacques Dupont ou Daniel Marguerat, car l'expression est utilisée pour traduire  $\text{דְּחַדְּחַד}$  en Ecclésiaste 11.6 (*contra* Jacques DUPONT, « L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des apôtres », contribution citée, p. 308 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, op. cit., p. 73).

<sup>447</sup> L'exemple le plus frappant est la manière dont l'expression est utilisée en Actes 2.47 : « ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό (le Seigneur ajoutait chaque jour à l'ensemble ceux qui étaient sauvés) ». L'équivalent hébreu de l'association προσετίθει + ἐπὶ τὸ αὐτό se retrouve en 1QS 6.14 («  $\text{עַל עֲצַת הַיַּחַד}$  [en vue de l'adjonction au conseil du *Yahad*] ») et en 1QS 8.19 («  $\text{לְכוּל הַנוֹסֵף לַיַּחַד}$  [pour quiconque est ajouté au *Yahad*] »). Or, dans les deux cas, l'expression est utilisée pour évoquer l'adjonction de nouveaux membres au *Yahad*. Cette similarité frappante avec Actes 2.47 montre que Luc n'emploie pas l'expression comme une banale proposition adverbiale mais probablement dans un sens plus technique pour désigner la communauté de l'après-Pentecôte comme formant « un seul bloc ».

<sup>448</sup> Pour Maria-Luisa Rigato, les « autres apôtres (*τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους*) » ne sont pas les onze, mais un groupe plus large d'apôtres englobant un grand nombre de témoins de la résurrection. En effet, en Luc 24.9, il est dit que les femmes témoins de la résurrection viennent raconter ce qu'elles ont vu « aux onze et à tous les autres (*τοῖς ἑνδεκά και πᾶσιν τοῖς λοιποῖς*) ». La bibliste italienne fait également remarquer que l'affirmation de Pierre que « tous (*πάντες*) » les disciples présents à la Pentecôte sont des « témoins (*μάρτυρες*) » de la résurrection (Ac 2.32) rejoint l'affirmation du Christ en Luc 24.48 : « *ὑμεῖς μάρτυρες τούτων* (vous êtes témoins de ces choses) ». Or, dans ce passage les onze ne sont pas seuls, il y a d'autres personnes « avec eux » (Lc 24.33). Ces indications, ainsi que les autres mentions de femmes ou de disciples aux côtés des Douze (Lc

Faut-il choisir une option plutôt que l'autre ? Les arguments en faveur d'une hypothèse ou d'une autre ne s'opposent pas forcément : l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte concerne d'abord les Douze mais en tant que représentants – et au sein – d'un groupe plus large<sup>449</sup>. D'une part, la proximité des cent-vingt (Ac 1.15), des femmes (Ac 1.14) ou de « juifs pieux de toutes les nations » (Ac 2.5) place l'événement de la Pentecôte dans l'horizon d'un groupe de croyants de sexes, d'âges et d'horizons différents. Cet aspect, mis en rapport avec la citation de Joël 3, permet de montrer que l'effusion de l'Esprit n'est pas réservée à une élite religieuse. D'autre part, la place importante donnée aux douze apôtres dans le schéma narratif d'Actes 1 et 2 pousse le lecteur à considérer le nombre des apôtres comme significatif. Tout comme Israël a douze tribus, il faut qu'il y ait douze apôtres pour que l'Esprit puisse donner naissance au peuple eschatologique.

## ii. Actes 2 comme l'acte de (re)naissance d'un peuple prophétique

De fait, Actes 2 se comprend bien, à notre avis, comme l'acte de (re)naissance d'un peuple eschatologique, un peuple dont un des aspects fondamentaux, pour Luc, est qu'il est le récipiendaire du déversement de l'Esprit de prophétie.

Le récit de la Pentecôte, comme la citation de Joël 3, situe l'événement à un tournant, à l'ouverture d'une nouvelle ère. Le récit est introduit par une formule surprenante : « Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς (Comme s'accomplissait le jour de la Pentecôte) » (Ac 2.1), une formule déjà utilisée par Luc pour marquer un tournant dans son récit (Lc 9.51)<sup>450</sup>. Faut-il voir en Actes 2 un « accomplissement » particulier de la fête

---

8.2-3 ; 24.9-10 ; Ac 1.14-15), font dire à Maria-Luisa Rigato qu'un groupe plus large que celui des Douze a été rempli par le Saint-Esprit à la Pentecôte. Ainsi, ce sont tous ces hommes et femmes qui ont été établis par l'Esprit pour être des « témoins, prophètes et apôtres de la résurrection » du Seigneur Jésus (p. 148). (Maria-Luisa RIGATO, « Il valore inclusivo di pantes nella narrazione dell'evento di Pentecoste in Luca (At 2,3-4) », art. cit.). Toutefois, il ne nous semble guère judicieux d'étendre le titre d'« apôtre » à d'autres disciples en-dehors du groupe des Douze. En effet, Luc montre à plusieurs reprises que le terme « ἀπόστολοι » est généralement réservé à ce groupe au nombre bien défini (cf. Lc 6.13 ; Ac 1.26 ; 6.2-6). Dans les Actes, la désignation renvoie le plus souvent à un groupe situé à Jérusalem et ayant visiblement une autorité particulière pour les autres croyants (Ac 2.42 ; 4.35-37 ; 5.2 ; 6.6 ; 8.1, 14, 18 ; 9.27 ; 11.1 ; 15.2, 4, 6, 22, 23 ; 16.4). La seule exception est la désignation de Barnabas et Paul comme « apôtres » en Actes 14 (Ac 14.4, 14). L'ensemble des données semble plutôt suggérer un groupe d'hommes restreint, et non un large groupe de témoins de la résurrection.

<sup>449</sup> Nous suivons ici Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, op. cit., p. 73.

<sup>450</sup> Luc 9.51 : « Εγένετο δὲ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ. (L'accomplissement des jours de son enlèvement advenant, il prit la ferme résolution d'aller à Jérusalem) ». Cette affirmation marque un tournant dans l'Évangile de Luc car elle

juive des Semaines ? On pourra peut-être y voir une allusion au rattachement de cette fête à l'épisode du Sinaï dans certains milieux juifs<sup>451</sup>. En ce sens, le bruit, le vent, le feu et la stupéfaction/crainte (verbe ἐξίστημι) de la foule sont autant d'éléments associés aux théophanies du Sinaï (cf. p. ex. Ex 19.18-19 ; 20.18-19)<sup>452</sup>. Nous l'avons déjà souligné, les « prodiges » de Joël 3.3-4 font inévitablement écho aux « signes et prodiges » de l'exode et l'auteur des Actes n'ignore pas que l'expression « signes et prodiges » est associée à cet épisode de l'histoire d'Israël (cf. Ac 7.36). Faudrait-il alors lire la Pentecôte comme un « nouveau Sinaï » et Actes 2 comme l'acte de (re)naissance d'un peuple ? C'est ce que suggère, comme nous l'avons déjà noté, la place donnée à la reconstitution du groupe des Douze au chapitre premier. Cette ouverture d'une nouvelle ère est clairement établie par l'introduction de la citation de Joël : avec « l'accomplissement de la Pentecôte », nous sommes « dans les derniers jours » (Ac 2.17).

Or, à la fois le récit d'Actes 2.1-13 et son explication par le biais de la citation de Joël 3 font du prophétisme un élément essentiel de cette nouvelle ère. En effet, l'inspiration

---

introduit une nouvelle étape, celle du voyage vers Jérusalem. Il est donc fort probable que la même expression en Actes 2.1 ne soit pas employée de manière anodine mais pour signaler un moment décisif dans le déroulement du récit. Cet élément est notamment souligné par Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, op. cit., p. 70-72.

<sup>451</sup> D'après Christian Grappe, c'est le cas vraisemblablement à Qumran où la fête des Semaines semble avoir une importance particulière. Plus que le don de la Loi, c'est la conclusion de l'alliance qui est particulièrement rattachée à cette fête dans le livre des *Jubilés* (Christian GRAPPE, « À la jonction entre Inter et Nouveau Testament : le récit de la Pentecôte », *Foi et Vie*, vol. 89, n° 5, 1990, p. 19-27).

<sup>452</sup> Gregory Beale propose une liste impressionnante de textes vétéro ou intertestamentaires qui développent les éléments théophaniques du récit de l'Exode, dans un sens assez similaire à la description de l'événement de la Pentecôte (Gregory K. BEALE, « The Descent of the Eschatological Temple in the Form of the Spirit at Pentecost, Part 1: The Clearest Evidence », *Tyndale Bulletin*, vol. 56, n° 1, 2005, p. 76-83). Dans un double article, Jon Ruthven défend le fait que le texte qui serait en arrière-plan d'Actes 2 serait plutôt celui d'Ésaïe 59.19-21. Dans ce cadre, les manifestations d'Actes 2.2-3 correspondraient à la venue violente du « souffle du Seigneur » en Ésaïe 19.19 (Jon RUTHVEN, « “This Is My Covenant with Them” : Isaiah 59.19-21 as the Programmatic Prophecy of the New Covenant in the Acts of the Apostles (Part I) », *Journal of Pentecostal Theology*, vol. 17, n° 1, 2008, p. 32-47 ; Jon RUTHVEN, « “This Is My Covenant with Them” : Isaiah 59.19-21 as the Programmatic Prophecy of the New Covenant in the Acts of the Apostles (Part II) », *Journal of Pentecostal Theology*, vol. 17, n° 2, 2008, p. 219-237). Néanmoins, pour que cette allusion soit valable, il faudrait supposer que Luc ait connaissance du texte hébreu d'Ésaïe (ou d'une version grecque plus proche du texte hébreu que la LXX) : en effet, la mention de la « רַחַם יְהוָה » en Ésaïe 59.19 est traduite par « ἡ ὀργὴ παρὰ κυρίου (la colère venant du Seigneur) » dans la LXX. De plus, comme nous l'avons montré dans notre premier chapitre, Ésaïe 59.21 insiste plutôt sur la continuité de la présence de l'Esprit en Israël alors que la citation de Joël 3, introduite par la mention des « derniers jours » (Actes 2.17), souligne plutôt la discontinuité. De même, l'allusion à Ésaïe 59.21 en Actes 2.38-39 (« pour vos enfants », « au loin ») nous semble peu évidente. Enfin, si Luc voulait faire de ce passage d'Ésaïe un texte-programme, il aurait pu, tout simplement, le citer comme il le fait pour Ésaïe 61 en Luc 4 ou Joël 3 en Actes 2. Ainsi, à la différence de Jon Ruthven, il ne nous paraît pas surprenant que les spécialistes ne perçoivent pas le parallèle entre Ésaïe 59.19-21 et Actes 2.

collective du groupe de la Pentecôte n'est pas un aspect annexe du récit : une fois passés les versets introductifs (Ac 2.1-3), le récit ne parle que de cela (Ac 2.4-13) et c'est ce phénomène qui occasionne le discours de Pierre (cf. Ac 2.14-16). Ces paroles miraculeuses dans les langues des nations sont présentées comme la preuve de la réalisation de Joël 3 : selon Actes 2, c'est l'Esprit de prophétie eschatologique qui insuffle cette inspiration collective.<sup>453</sup> L'inspiration prophétique – à laquelle Luc donne un sens large, rappelons-le – est bien un élément essentiel du récit de la Pentecôte. Nous avons donc, en Actes 2, ce qui s'apparente à l'acte de (re)naissance d'un peuple prophétique<sup>454</sup>.

### iii. La généralisation de l'Esprit de prophétie concerne d'abord Israël

S'agit-il d'un acte de naissance ou d'un acte de renaissance ? Il est possible d'hésiter. Il y a sur ce point, comme souvent chez Luc, à la fois continuité et discontinuité entre Israël et l'Église<sup>455</sup>. La prise en compte des éléments de nouveauté invite à voir la naissance d'un peuple prophétique ; la prise en compte des éléments de continuité plaide plutôt pour l'idée d'une renaissance. En faveur de ce dernier point, on notera que, en Actes 2, la généralisation de l'Esprit de prophétie concerne d'abord Israël.

La reconstitution du groupe des Douze, l'évocation des récits du Sinaï, sont autant de rappel des commencements du peuple d'Israël, autant de signes rappelant des étapes essentielles pour la naissance du peuple du Seigneur. Par ces indices, le récit nous laisse entrevoir que ce qui se produit à la Pentecôte constitue le germe d'un recommencement.

Ainsi, à la fois les locuteurs en langues et leurs auditeurs sont présentés comme des « Juifs » (Ac 2.5, 11, 14) ou des « Israélites » (Ac 2.22, 36), des « résidents de Jérusalem » (Ac 2.5, 14). Certes, les auditeurs sont « de toutes les nations (ἀπὸ παντὸς ἔθνους) » (Ac 2.5)

---

<sup>453</sup> Comme le souligne Max Turner, divers textes vétértestamentaires annoncent l'effusion eschatologique de l'Esprit et auraient pu être cités pour illustrer la venue de l'Esprit. Pourtant, seul le texte évoquant la dimension prophétique de cet Esprit – celui de Joël 3 – est cité (Max TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts in the New Testament Church and Today*, op. cit., p. 43).

<sup>454</sup> On pourrait hésiter à parler de « peuple » pour désigner le mouvement chrétien : en effet, l'auteur de Luc-Actes utilise presque toujours le terme λαός pour désigner le peuple juif. Cependant, on relève deux exceptions notables : dans le cadre du récit du concile de Jérusalem, Jacques indique que « Dieu est intervenu pour prendre parmi les nations un peuple à son nom (ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἔθνων λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ) » (Ac 15.14) ; à Corinthe, le Seigneur dit à Paul : « j'ai un peuple nombreux dans cette ville (λαός ἐστίν μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ) » (Ac 18.10) (cf. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, op. cit., p. 98-99). Ainsi, il nous paraît légitime de parler du mouvement chrétien dans les Actes comme d'un « peuple ».

<sup>455</sup> Ce regard paradoxal sur le judaïsme dont témoigne Luc-Actes a été souligné par plusieurs études. Cf. p. ex. Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, op. cit., p. 97-122 ; Simon BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des Apôtres*, op. cit.

et certains sont des « prosélytes (προσῆλυτοι) » (Ac 2.11), mais ce sont bien des Juifs. De plus, à ce stade du récit, on ne peut pas négliger l'importance de la focalisation sur Jérusalem : c'est à Jérusalem que le « prophète » Jésus devait mourir (Lc 13.33) et c'est à Jérusalem que les disciples doivent attendre la réalisation de la « promesse du Père » (Lc 24. 49 ; Ac 1.4). Cette focalisation sur Israël et Jérusalem ne laisse-t-elle pas percevoir l'espérance d'un regroupement eschatologique des exilés d'Israël à Sion<sup>456</sup> ? N'est-ce pas cette renaissance d'Israël que le texte laisse entrevoir<sup>457</sup> ?

L'idée d'une renaissance d'Israël comme peuple prophétique nous semble d'autant plus probable que les deux premiers chapitres de l'Évangile de Luc paraissent envisager les Israélites comme ceux sur qui repose *déjà* l'Esprit de prophétie. La question de la continuité et de la discontinuité entre le peuple prophétique eschatologique d'après-Pentecôte et Israël comme peuple prophétique d'avant-Jésus parcourt, à notre avis, l'ensemble de l'œuvre double à Théophile. Nous y reviendrons.

#### **iv. Le parler en « d'autres langues » d'Actes 2 : une forme de prophétisme qui laisse entrevoir la généralisation de l'Esprit de prophétie vers les nations**

D'autres éléments d'Actes 2 laissent entrevoir le fait que l'Esprit de prophétie est appelé à être déversé sur un peuple qui dépasse le cadre de la maison d'Israël. Si le déversement doit partir de Jérusalem et du cœur d'Israël, il semble prévu, dès le départ, qu'il s'étende bien au-delà<sup>458</sup>. Cet élément est souligné, nous semble-t-il, par la nature du prophétisme décrit par le récit de la Pentecôte.

Nous avons évoqué, au chapitre précédent, la question historique du phénomène de « parler en langues » dans les communautés chrétiennes du premier siècle. Nous avons également indiqué que la meilleure manière de rendre compte de l'ensemble des données lucaniennes en rapport avec la glossolalie (cf. Ac 10.44-46 ; 19.6) était de supposer qu'il la comprenait comme une pratique se manifestant de diverses manières. En Actes 2, le texte insiste sur le fait qu'il s'agit d'un cas de *xénoglossie*. Le récit indique que les locuteurs

---

<sup>456</sup> Pour une présentation des arguments en faveur de cette lecture, nous renvoyons à Simon BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des Apôtres*, op. cit., p. 111-115.

<sup>457</sup> L'action de l'Esprit en lien avec la restauration d'Israël en Luc-Actes est un élément central de la thèse de Max TURNER, *Power from on High*, op. cit.

<sup>458</sup> Simon Butticaz démontre bien que le récit d'Actes 2 met en lumière *à la fois* un « universalisme centripète (axé sur Jérusalem) » et un « universalisme centrifuge (caractérisé par un éloignement de Jérusalem) ». Actes 2 « est *simultanément* l'annonce de la conquête universelle de l'Eglise et l'accomplissement symbolique de la restauration d'Israël » (Simon BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des Apôtres*, op. cit., p. 109-116).

« parlent dans *d'autres* langues (λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις) » (Ac 2.4). Il insiste surtout sur le fait que ces locuteurs sont « entendus/compris (le verbe ἀκούω est répété aux v. 6, 8, 11) »<sup>459</sup> par les Juifs venus de « toutes les nations qui sont sous le ciel (ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν) » : ceux-ci les entendent « chacun dans [sa] propre langue maternelle (ἕκαστος τῆ ἰδία διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν) » (Ac 2.5-11)<sup>460</sup>. À vrai dire, ils ne sont pas compris par *tous* les auditeurs puisque certains se moquent et voient là un cas d'ivrognerie (Ac 2.13, cf. v. 15). Si la citation de Joël 3 identifie ce phénomène à de la prophétie, il nous semble que le récit souligne une fonction particulière de ce prophétisme collectif : celui-ci est *orienté vers le témoignage parmi les nations*<sup>461</sup>.

Il est difficile de ne pas voir dans le récit de la Pentecôte un écho à la promesse de Jésus au chapitre précédent : Jésus annonce que les disciples vont recevoir le Saint-Esprit qui sera une « puissance (δύναμις) » faisant d'eux des « témoins jusqu'au bout du monde (μάρτυρες [...] ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς) » (Ac 1.8). Le fait qu'à la Pentecôte, sous l'inspiration du Saint-Esprit, les disciples soient capables de parler les langues de « toutes les nations » (Ac 2.5) n'est donc pas anodin. Le déroulement de la liste des nations auditrices des « grandeurs de Dieu » souligne cet aspect (Ac 2.8-11)<sup>462</sup>. Même si la suite du récit des Actes ne mentionne pas l'utilisation de cette capacité miraculeuse dans la mission de témoignage des apôtres, le parler en langues est un signe fort en vue de cette mission. Par le Saint-

<sup>459</sup> Cette insistance sur la présentation des langues comme étant « compréhensibles » par les auditeurs pourrait éventuellement être rapprochée du souci de Paul pour l'intelligibilité de la glossolalie (cf. 1 Co 14).

<sup>460</sup> On notera que le Texte Occidental (TO) reconstitué par Marie-Émile Boismard propose une description moins insistante sur le phénomène de xénoglossie : la précision « ἑτέραις » est absente en Actes 2.4 ; en 2.6, le TO a « ταῖς γλώσσαις αὐτῶν » à la place de « τῆ ἰδία διαλέκτῳ » ; en 2.8 le TO a « καὶ πῶς ἐπιγινώσκομεν ἐν αὐτοῖς τὴν διαλεκτὸν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν (Comment reconnaissons-nous en eux notre langue maternelle ?) » à la place de « καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῆ ἰδία διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν (Comment les entendons-nous *chacun* dans *sa propre* langue maternelle ?) » ; en 2.11, la précision « ταῖς ἡμετέραις » (« dans *nos propres* langues ») est absente. Cf. Marie-Émile BOISMARD, *Le texte occidental des Actes des apôtres* (Études bibliques. Nouvelle série, n° 40), Paris : Gabalda, 2000 (édition nouvelle entièrement refondue), p. 62-65.

<sup>461</sup> Cela ne signifie pas que le *contenu* des paroles en langues est une présentation du kérygme à l'adresse des nations : le texte d'Actes 2 indique qu'il s'agit plutôt de louanges à Dieu (Ac 2.11 : « λαλούντων αὐτῶν [...] τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ ») (cf. Gonzalo HAYA-PRATS, *L'Esprit force de l'Église, op. cit.*, p. 168-170). Néanmoins, l'insistance du texte d'Actes 2 n'est pas sur le contenu de ces paroles mais sur le fait qu'elles soient dites dans les langues des nations : il s'agit bien de paroles en langues destinées à être entendues par ceux pour qui c'est « la langue maternelle » (Ac 2.8).

<sup>462</sup> Il est possible que la liste fasse allusion aux listes impériales – perses ou romaines, selon les points de vue – servant à mettre en avant l'universalité de l'Empire. Dans ce cas, l'auteur à Théophile présenterait l'universalité du peuple du Christ comme un contre-modèle aux prétentions universalistes impériales (cf. Justin TAYLOR, « The List of the Nations in Acts 2:9-11 », *Revue Biblique*, vol. 106, n° 3, 1999, p. 408-420 ; Gary GILBERT, « The List of Nations in Acts 2 : Roman Propaganda and the Lukan Response », *Journal of Biblical Literature*, vol. 121, n° 3, 2002, p. 497-529).

Esprit, les apôtres sont rendus capables de dire « les grandeurs de Dieu » (Ac 2.11) à des personnes de « toutes les nations » (Ac 2.5). Surtout, ceux-ci les « entendent » (Ac 2.5-11) dans leur langue maternelle : n'est-ce pas là une preuve du futur succès de cette mission ? Une nuance s'impose tout de même, comme un signe avant-coureur de l'incompréhension que rencontreront aussi les témoins : si certains « entendent », « d'autres » semblent rester sourds et « se moquent » (Ac 2.13).

Si donc, en Actes 2, l'Esprit de prophétie ne concerne que des Juifs, la nature même de sa manifestation laisse entrevoir la possibilité de son déversement au-delà d'Israël. Les paroles dans les langues des nations suggèrent que le peuple prophétique qui prend naissance à Jérusalem est appelé à s'étendre vers les nations.

#### v. Un peuple de témoins-prophètes ?

En illustrant la réalisation de Joël 3 par un phénomène de xénoglossie, Actes 2 nous présente donc un prophétisme orienté vers le témoignage. Est-ce *ce prophétisme-là* qui est supposé être exprimé par l'ensemble du peuple dont Actes 2 indique la (re)naissance ? Ce peuple est-il ainsi, avant tout, un peuple de témoins-prophètes ? Actes 2 propose, à notre avis, des données ambiguës sur ce point.

Le phénomène des paroles dans les langues des nations et le verset-programme d'Actes 1.8 semblent souligner cet aspect du prophétisme. Rappelons que l'idée d'un peuple de prophètes-témoins parmi les nations n'est pas inédite. On l'observe peut-être en Ésaïe 51.16 et 59.21, plus probablement en Psaumes 105.15 (= 1 Ch 16.22). La reconnaissance eschatologique par les nations du rôle de « prophètes » des Israélites est une attente exprimée par le troisième livre des *Oracles sibyllins* (3.582, 781). Il est donc possible qu'Actes 2 associe l'attente de Joël 3 à l'attente d'un peuple de prophètes-témoins parmi les nations. Cette association avait peut-être déjà été réalisée par le traducteur de Joël 3.5 LXX. En effet, si une telle idée est absente du texte hébreu de Joël 3, elle n'est pas totalement absente du texte de la Septante qui mentionne, à la fin du verset 5, « les messagers de bonne nouvelle que le Seigneur a appelés (εὐαγγελιζόμενοι οὗς κύριος προσκέκληται) ».

De façon surprenante, le texte des Actes coupe la citation peu avant et omet donc cette partie finale de l'oracle. Est-ce une erreur d'inattention de la part de l'auteur des Actes ? Probablement pas : terminer avec l'affirmation du salut pour quiconque « invoquera le nom du Seigneur » paraît stratégique (Ac 2.21). La fin du verset était-elle absente dans la version grecque de Joël consultée par l'auteur ? La mention de « tous ceux que le Seigneur appellera (ὅσους ἂν προσκαλέσῃται κύριος) » en Actes 2.39 est probablement une reprise de

la fin de Joël 3.5, ce qui montre que l'auteur connaissait la fin du verset. L'absence de la mention des « εὐαγγελιζόμενοι » est d'autant plus surprenante que le verbe εὐαγγελίζομαι est fréquemment employé en Luc-Actes pour désigner l'annonce de la bonne nouvelle par les disciples<sup>463</sup>. De plus, dans le discours-programme de Jésus à Nazareth (Lc 4.16-27) – un discours parallèle à celui de Pierre en Actes 2.14-39<sup>464</sup> –, le rôle de « messenger de bonne nouvelle (verbe εὐαγγελίζομαι) » (Lc 4.18) est un des éléments de la citation d'Ésaïe 61.1 LXX qui justifie son application à Jésus. Il est donc possible qu'Actes 2 ait volontairement omis ce rôle de « messagers de bonne nouvelle » attribué par la Septante de Joël 3.5 à ceux qui recevront l'Esprit de prophétie. Faut-il alors en déduire que, si Actes 2 marque l'acte de naissance d'un peuple prophétique, seuls certains sont des témoins-prophètes ? Faut-il y voir l'indication d'un rôle particulier joué par le groupe de Jérusalem dans la mise en œuvre de ce prophétisme missionnaire ?

L'omission volontaire n'est toutefois qu'une possibilité parmi d'autres : expliquer les raisons d'un silence ou d'une absence est un exercice périlleux. L'absence d'εὐαγγελιζόμενοι peut aussi trouver d'autres explications :

- Il est possible que la version grecque de Joël 3 utilisée par Luc traduisait différemment la fin de Joël 3.5 et que cette traduction n'avait pas le pluriel εὐαγγελιζόμενοι. Cela est d'autant plus probable que cette traduction est surprenante en regard du texte hébreu et que l'existence de traductions grecques anciennes différentes est attestée<sup>465</sup>.
- Il est probable que l'omission de la fin de Joël 3.5 s'explique plutôt par le fait que l'auteur d'Actes 2 n'a pas souhaité reprendre l'idée du « reste » ou du lien spécifique avec Sion/Jérusalem (« ὅτι ἐν τῷ ὄρει Σιων καὶ ἐν Ἱερουσαλημ ἔσται ἀνασφζόμενος »). En arrêtant la citation à la mention du salut pour « *quiconque* (πᾶς) invoquera le nom du Seigneur », on reste dans une perspective centrifuge et dans un mouvement universalisant. Cela correspond bien au mouvement du discours – tel que nous le montrerons ci-dessous – qui s'achève en indiquant que la promesse est aussi « pour

---

<sup>463</sup> Le verbe εὐαγγελίζομαι est employé 25 fois en Luc-Actes. Il a pour agent : des anges (2 fois : Lc 1.19 ; 2.10), Jean-Baptiste (1 fois : Lc 3.18), Jésus (6 fois : Lc 4.18, 43 ; 7.22 ; 8.1 ; 20.1 ; Ac 10.36), des disciples (15 fois : Lc 9.6 ; Ac 5.42 ; 8.4, 12, 25, 35, 40 ; 11.20 ; 13.32 ; 14.7, 15, 21 ; 15.35 ; 16.10 ; 17.18) ou un sujet indéfini (1 fois : Lc 16.16).

<sup>464</sup> Sur le phénomène de *syncretism* entre le discours Jésus à Nazareth et celui de la Pierre à la Pentecôte, voir nos remarques ci-dessous, p. 185 et 190.

<sup>465</sup> Ainsi, Aquila et Théodotion traduisent la fin du verset de manière littérale : « καὶ ἐν τοῖς καταλειμμένοις οὗς κύριος καλέσει ». De nombreux témoins de la Septante ont un singulier « εὐαγγελιζόμενος » : la LXX de Göttingen signale les témoins suivants : S<sup>c</sup>-V O II C<sup>2</sup>68-534 544( ?) SaArm Cyr.<sup>comm</sup> Hi. Il est difficile de savoir si ce singulier doit être compris comme désignant « le reste (ἀνασφζόμενος) » ou « le Seigneur » comme messenger de bonne nouvelle (« καθότι εἶπεν κύριος καὶ εὐαγγελιζόμενος »).

tous ceux qui sont au loin (πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν) » (Ac 2.39). De plus, cette partie de Joël 3.5 est déjà utilisée par Paul en Romains 10.13 pour signaler l'ouverture du salut à tout croyant – qu'il soit « Juif » ou « Grec » (cf. Rm 10.12)<sup>466</sup>.

Cette dernière hypothèse est retenue par divers commentateurs<sup>467</sup> et c'est aussi celle qui nous paraît la plus convaincante. Certes, il n'est pas impossible que l'absence de la mention du rôle de « messenger de bonne nouvelle » soit volontaire et que, dans ce cas, Actes 2 ait voulu réserver ce rôle à certains acteurs particuliers. Ce n'est toutefois pas l'explication la plus convaincante de l'absence de la citation de Joël 3.5b LXX en Actes 2.

## **b) La place de la généralisation de la prophétie dans le discours d'Actes 2**

### **i. Le peuple prophétique comme peuple du Christ/Oint**

Le discours de Pierre confirme, nous semble-t-il, l'impression donnée par le récit de la Pentecôte : nous assistons bien à la (re)naissance eschatologique d'un peuple sur qui est déversé l'Esprit de prophétie. Le discours ne se contente pas de commenter l'épisode de la Pentecôte, il précise un élément essentiel concernant l'identité de ce peuple : celui-ci est indissociable de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ.

En ce sens, la citation de Joël 3 ne sert pas seulement à expliquer que l'Esprit promis a désormais été « répandu (verbe ἐκχέω) », elle permet de relier la venue de l'Esprit à l'œuvre et à la personne de Jésus-Christ. Ainsi, la mention des « signes et prodiges » caractéristiques des derniers temps est directement suivie du rappel des « signes et prodiges » accomplis par Jésus (Ac 2.22). Dans la suite du discours, Pierre rappelle la mort,

---

<sup>466</sup> L'aspect traditionnel d'une telle utilisation chrétienne de Joël 3.5a est signalé notamment par Nathalie SIFFER, « L'enchaînement des citations scripturaires dans le discours de la Pentecôte (Ac 2,14-41) », contribution citée, p. 158. Pour Albert Albert Kaumba Mufwata, « l'invocation du nom du Seigneur » (cf. Rm 10.13 ; 1 Co 1.2) permettrait d'entrevoir, en Actes 2, « l'extension universelle de l'évangélisation » (p. 71) (cf. Albert KAUMBA MUFWATA, *Jusqu'aux extrémités de la terre : La référence aux prophètes comme fondement de l'ouverture universaliste aux chapitres 2 et 13 des Actes des Apôtres* (Cahiers de la Revue biblique, n° 67), Paris : Gabalda, 2006, p. 47-71, 103-108).

<sup>467</sup> Ainsi, p. ex., Bernd WILLMES, « Lukas als Interpret von Joël 3,1-5 in Apg 2 », in Christoph G. MÜLLER (dir.), « *Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel* » : Studien zum lukanischen Doppelwerk (Bonner Biblische Beiträge, n° 151), Hamburg : Philo, 2005, p. 253 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, op. cit., p. 89-90 ; Simon BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des Apôtres*, op. cit., p. 116 ; Nathalie SIFFER, « L'enchaînement des citations scripturaires dans le discours de la Pentecôte (Ac 2,14-41) », contribution citée, p. 157-158.

la résurrection et l'ascension du Christ (Ac 2.23-33). L'ascension est présentée au verset 33 comme une intronisation<sup>468</sup> :

[Le Christ Jésus] ayant été élevé à la droite de Dieu<sup>469</sup> et ayant reçu du Père la promesse, c'est-à-dire le Saint-Esprit<sup>470</sup>, *il l'a répandu* comme vous le voyez et l'entendez.

τῆ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθείς, τὴν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς [καὶ] βλέπετε καὶ ἀκούετε. (Ac 2.33)

La reprise ici du verbe ἐκχέω dans ce qui constitue « le point culminant » du discours<sup>471</sup> n'est pas anodine : elle permet de faire le lien avec la citation introductive (Ac 2.17-18). Le discours de Pierre conditionne donc la réalisation de la promesse de Joël par l'œuvre du Christ : c'est même ce dernier qui « répand » le Saint-Esprit reçu du Père (Ac 2.33).

Ce lien entre le déversement de l'Esprit et la personne du Christ est renforcé par l'utilisation d'un procédé de *syncrisis* entre les récits de venue du Saint-Esprit d'Actes 2 et de Luc 3-4<sup>472</sup>. Comme en Actes 2, la venue du Saint-Esprit sur Jésus lors de son baptême

---

<sup>468</sup> Sur la place centrale d'Actes 2.33 dans la pneumatologie de Luc, nous renvoyons à Odette MAINVILLE, « Jésus et l'Esprit dans l'oeuvre de Luc : Éclairage à partir d'Ac 2:33 », *Science et Esprit*, vol. 42, n° 2, 1990, p. 193-208.

<sup>469</sup> La traduction de « τῆ δεξιᾷ » dans un sens local (« à la droite de Dieu ») est contestée au motif qu'un datif local serait extrêmement rare en grec du NT (sur la rareté du datif local dans le NT, cf. Maurice CARREZ, *Grammaire grecque du Nouveau Testament : Avec exercices et plan de travail* (Le Monde de la Bible, n° 12), Genève : Labor et Fides, 2009, p. 131 ; Maximilian ZERWICK, *Biblical Greek : Illustrated by Examples* (Scripta Pontificii Instituti Biblici, n° 114), Rome : Pontificio istituto biblico, 1963 (éd. latine originale : 1944), p. 20 (§ 57)). On lui préfère alors un datif instrumental : « par la droite de Dieu » (cf. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, op. cit., p. 93). Toutefois, d'un point de vue grammatical, il nous semble que l'emploi de « τῆ δεξιᾷ » correspond ici assez bien à ce que Daniel B. Wallace nomme « datif de destination ». Dans ce cas : « There is typically a transfer of something from one place to another. It indicates the final point of the verb, where the verb is going. » (Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics : An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids : Zondervan, 1996, p. 147-148). Parmi les exemples évidents de cet usage, signalons-en quelques-uns en Luc-Actes : Lc 7.12 ; 23.52 ; Ac 9.1 ; 21.31. Au-delà de la grammaire, c'est surtout la citation du Psaume 110.1 au verset suivant (Ac 2.34) qui pèse en faveur d'un datif local. Cette citation sert à appuyer l'affirmation du verset 33. Or, ici, l'ordre « assieds-toi à ma droite (κάθου ἐκ δεξιῶν μου) » a clairement un sens local (sur ce point, et pour d'autres arguments, cf. Michel GOURGUES, « "Exalté à la droite de Dieu" (Actes 2:33; 5:31) », *Science et Esprit*, vol. 27, 1975, p. 303-327).

<sup>470</sup> Ici le génitif « τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου » est un génitif d'apposition (cf. Daniel B. WALLACE, *Greek Grammar Beyond the Basics*, op. cit., p. 99).

<sup>471</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, op. cit., p. 93.

<sup>472</sup> « Le procédé de *syncrisis*, originaire de la rhétorique gréco-romaine, consiste à mettre en parallèle deux personnages ou deux événements en vue de marquer la continuité entre eux et la supériorité de l'un sur l'autre. » (*Ibid.*, p. 114, n. 5). Sur ces phénomènes de parallélismes entre Luc 3-4 et Actes 2, voir notamment Charles H. TALBERT, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts* (Society of Biblical Literature, Monograph Series, n° 20), Missoula : Scholars Press, 1974, p. 16 ; Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, op. cit., p. 107-108 ; Simon BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des Apôtres*, op. cit., p. 91-92.

s'accompagne d'une théophanie et d'une « voix (φωνή) » ou d'un « son (ἦχος) » « venu du ciel (ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι) » (Lc 3.22 ; cp. Ac 2.2-3). Dans les deux parties de l'œuvre, la venue du Saint-Esprit est suivie d'un discours explicatif (Lc 4.16-27 ; Ac 2.14-39)<sup>473</sup>. Ainsi, comme en Actes 2 avec la citation de Joël 3, le discours de Jésus à Nazareth est introduit par une citation au sujet de l'Esprit : « l'Esprit du Seigneur est sur moi et c'est de lui qu'il m'a oint pour annoncer une bonne nouvelle aux pauvres (πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ οὗ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς) » (Lc 4.18 = És 61.1 LXX). Comme en Actes 2, la parole de l'Écriture « s'accomplit » sous les yeux des auditeurs (Lc 4.21 ; cp. Ac 2.16). Ainsi, le ministère de Jésus est introduit par un récit et un discours qui font de lui « l'oint (verbe χρίω) » de l'Esprit par excellence. Or nous avons déjà noté qu'il était probable que l'on ait, en Luc 4, la présentation de Jésus comme d'un prophète-oint. Si Jésus est bien le « Christ (Χριστός) » en tant qu'oint royal (cf. p. ex. Lc 2.11, 26-32), il est aussi l'oint prophétique, ce « Jésus de Nazareth que Dieu a oint d'Esprit Saint et de puissance (Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει) » (Ac 10.38)<sup>474</sup>. D'après Actes 2.33, ce prophète-oint, désormais intronisé « à la droite de Dieu », peut donc déverser sur son peuple l'Esprit de prophétie qu'il a reçu du Père.

En faisant du Christ l'intermédiaire du déversement de l'Esprit de prophétie, le discours a pour effet de définir les contours du peuple de l'Esprit : il s'agit du peuple constitué par ceux qui reconnaissent en Jésus le Christ/l'Oint. Le peuple prophétique eschatologique doit donc son existence au « prophète » mis à mort à Jérusalem alors même qu'il souhaitait rassembler ses enfants « telle une poule sous ses ailes » (Lc 13.33-34). Après avoir subi

---

<sup>473</sup> Dans l'Évangile de Luc, le discours ne suit pas directement la venue de l'Esprit : une généalogie (Lc 3.23-28) et le récit de la tentation (Lc 4.1-13) sont insérés entre le récit de la venue de l'Esprit (Lc 3.21-22) et le discours de Nazareth (Lc 4.16-27). Néanmoins, on peut penser que le début de la citation d'Ésaïe (« L'Esprit du Seigneur est sur moi [πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμὲ] » [Lc 4.18]) renvoie à la « descente » de l'Esprit « sur lui (ἐπ' αὐτόν) » au moment du baptême (Lc 3.22). De plus, le récit de la tentation est introduit par le rappel de ce que Jésus est « rempli du Saint-Esprit (πλήρης πνεύματος ἁγίου) » et qu'il est « conduit par l'Esprit (ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι) » (Lc 4.1). De même, la prédication à Nazareth est introduite par l'affirmation que Jésus retourna en Galilée « dans la puissance de l'Esprit (ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος) » (Lc 4.14) et que cela faisait sa renommée (Lc 4.14-15).

<sup>474</sup> L'allusion en Actes 10.38 à l'épisode de Luc 4 peut s'appuyer sur la référence à « Nazareth », unique dans les Actes (Jésus est par contre fréquemment désigné comme le « Nazaréen [Ναζωραῖος] »). De même, en plus de Luc 4.18 et Actes 10.38, le verbe χρίω n'est utilisé qu'en Actes 4.27 (« τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν ὃν ἔχρισας »). L'allusion est notamment soulignée par Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12), op. cit.*, p. 393 ; Craig S. KEENER, *Acts, vol. 2, op. cit.*, p. 1802.

dans la mort « les douleurs de l'accouchement (τὰς ὠδῖνας) » (Ac 2.24), il a été « élevé » pour donner naissance au peuple sur qui il a répandu l'Esprit « reçu du Père »<sup>475</sup>.

## ii. La confirmation du mouvement d'universalisation de l'Esprit

Au-delà de ce recentrage christologique, le discours d'Actes 2.14-39 souligne le mouvement d'universalisation du Saint-Esprit annoncé par Joël 3. Si le récit de la Pentecôte montre que la venue du Saint-Esprit se manifeste, en premier lieu, sur un groupe restreint de croyants, le discours de Pierre indique que la « promesse (ἐπαγγελία) » (Ac 2.33) n'est pas uniquement pour eux. Le mot ἐπαγγελία ne se retrouve que deux fois auparavant dans le texte de Luc-Actes et c'est à chaque fois dans la bouche de Jésus ressuscité, demandant à ses disciples d'attendre à Jérusalem « la promesse du Père (τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς) » (Lc 24.49 ; Ac 1.4). Dans le cadre du discours de Pierre, on comprend que la promesse du Père est celle qui a été présentée au début de son discours, soit celle de Joël 3.1-5. En effet, un peu plus loin, après que la foule a demandé : « que devons-nous faire ? », Pierre évoque à nouveau « la promesse » du « don du Saint-Esprit (τὴν δωρεάν τοῦ ἁγίου πνεύματος) » associée au « baptême au nom de Jésus-Christ » (Ac 2.38) :

ὑμῖν γὰρ ἐστὶν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσῃται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν.

Car la promesse est pour vous et pour vos enfants, et pour tous ceux qui sont au loin, autant que le Seigneur notre Dieu en appellera (Ac 2.39).

Il est possible que la mention de « ceux que le Seigneur appellera (ὅσους ἂν προσκαλέσῃται κύριος) » fasse écho à la fin de Joël 3.5 LXX : « οὗς κύριος προσκέκληται (ceux que le Seigneur a appelés) ». Cette partie finale de Joël 3.5 n'a pas été citée au début du discours de Pierre (cf. v. 21) : placée à la fin du discours, elle constitue une forme d'inclusion. De même, la mention de « vos enfants (τοῖς τέκνοις ὑμῶν) » représente probablement un rappel de la promesse concernant « vos fils et vos filles (οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν) ». Enfin, le cas de « tous ceux qui sont au loin (πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν) »<sup>476</sup> pourrait être une allusion à « toute chair (πᾶσαν σάρκα) » qui serait alors relu dans un sens

---

<sup>475</sup> La question d'un parallèle entre la « naissance » du peuple du Christ en Actes 2 et le rôle joué par l'Esprit autour de la conception et de la naissance de Jésus en Luc 1-2 (cf. surtout Lc 1.35) mériterait probablement d'être approfondie.

<sup>476</sup> John Strazicich pense que la formule est reprise à Ésaïe 57.19 LXX et qu'Actes 2.39 constitue « a midrashic complex of Isa 57:19 and Joel 3:5b » (John STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*, op. cit., p. 284). Cf. aussi Simon BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des Apôtres*, op. cit., p. 116.

géographique<sup>477</sup>. Le verset suivant contient encore une invitation à « être sauvé (verbe σώζομαι) » (Ac 2.40) qui n'est pas sans rappeler la fin de la citation en Actes 2.21 : « καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται (quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé) »<sup>478</sup>.

Actes 2 affirme donc que le déversement du Saint-Esprit est appelé à se poursuivre bien au-delà de Jérusalem et des croyants réunis à la Pentecôte. La promesse est pour tous les baptisés « au nom de Jésus-Christ » (Ac 2.39).

### iii. L'absence du rappel des manifestations prophétiques du Saint-Esprit

Si le récit de la Pentecôte et la citation de Joël 3 soulignent le fait que ce déversement généralisé du Saint-Esprit est celui de l'Esprit de prophétie, on peut s'étonner du fait que, mise à part la présentation de David comme un προφήτης (Ac 2.30), l'élément prophétique est absent de la suite du discours de Pierre. De même, si Pierre indique que ceux qui se feront baptiser recevront le « don du Saint-Esprit » (Ac 2.38), le baptême « d'environ trois mille âmes » (Ac 2.41) n'est pas accompagné de manifestations de type prophétique.

À nouveau, il est délicat d'interpréter les raisons d'une absence. Il se pourrait que Luc ait estimé que la dimension prophétique avait suffisamment été mise en évidence par Actes 2.4-18 pour qu'il n'y ait nul besoin d'y revenir dans la suite du texte. Inversement, il se pourrait que l'absence de cet élément soit significative. Dans ce cas, Luc indiquerait que, si l'Esprit de prophétie promis par Joël est accordé à tous les membres du peuple de Christ, cet Esprit ne se manifeste pas toujours d'une manière aussi visible qu'en Actes 2.1-13.

À ce stade, nous ne pouvons que nous contenter de constater cette absence. Seule la lecture du récit des Actes pourra éventuellement permettre de vérifier si elle est significative.

### c) Bilan

Résumons. *Le récit de la Pentecôte* (Ac 2.1-13), interprété comme la réalisation de Joël 3, peut être lu comme l'acte de (re)naissance d'un peuple prophétique. D'un côté, cet événement se comprend comme la réalisation de l'attente d'un recommencement eschatologique d'Israël comme peuple prophétique pour les nations. En même temps,

---

<sup>477</sup> Cf. James A. MEEK, *The Gentile Mission in Old Testament Citations in Acts: Text, Hermeneutic, and Purpose* (Library of New Testament Studies, n° 385), Londres, New York : T&T Clark, 2008, p. 108-112 ; Craig S. KEENER, *Acts, vol. 1, op. cit.*, p. 881-882.

<sup>478</sup> Cf. ci-dessus, note 466.

l'événement laisse entrevoir une redéfinition d'un peuple qui pourrait bien inclure les nations en son sein. Si l'on se fie à la place occupée par le prophétisme dans le récit de la Pentecôte, cette dimension apparaît comme un élément essentiel du peuple sur qui est déversé le Saint-Esprit. La nature du prophétisme d'Actes 2.4-11 en fait un prophétisme avant tout orienté vers le témoignage.

*Le discours de Pierre* (Ac 2.14-39) vient préciser la délimitation de ce peuple prophétique eschatologique : il s'agit du peuple des croyants en Jésus-Christ. Le discours souligne aussi le mouvement centrifuge du déversement de l'Esprit annoncé par Joël 3 : le Saint-Esprit n'est pas réservé au groupe des Douze ou des cent-vingt de Jérusalem, il concerne tous les croyants, y compris ceux qui sont « au loin ».

On a donc bien, nous semble-t-il, l'affirmation d'une forme de généralisation de la prophétie. D'après Actes 2, la promesse de la généralisation de l'Esprit de prophétie s'accomplit dans le peuple des croyants en Jésus-Christ. Toutefois, cette universalisation est *avant tout géographique*. En effet, un doute subsiste sur la manière dont cet Esprit de prophétie est appelé à se manifester effectivement parmi la multitude des croyants. Plusieurs éléments pourraient suggérer que le Saint-Esprit ne se manifeste pas de la même manière chez tous les croyants. D'une part, le « parler en d'autres langues » permet d'installer les apôtres dans leur rôle de témoins-prophètes. Toutefois, le discours qui suit ne donne aucune place à un tel rôle et n'élargit donc pas explicitement cette fonction à l'ensemble des croyants. D'autre part, en dehors de la citation de Joël 3, le texte reste silencieux sur la manière dont le prophétisme de tous les croyants est appelé à se manifester. De même, aucune figure féminine n'est mentionnée en Actes 2 et rien n'est précisé quant au rôle que pourraient jouer les « filles » ou les « servantes » dans le peuple prophétique.

L'ambiguïté sur le nombre de ceux qui parlent en d'autres langues – une douzaine ou dix douzaines ? – pourrait laisser entrevoir une piste. Cette ambiguïté, nous l'avons dit, sert peut-être à souligner la représentativité des Douze qui constituent les prémices d'un peuple prophétique bien plus large. On peut se demander si ce modèle de représentativité n'est pas appelé à se prolonger dans la suite du récit.

#### d) Perspective : le caractère programmatique d'Actes 2

La dimension programmatique d'Actes 2 n'est plus à démontrer. Il a souvent été souligné combien ce chapitre est un texte-programme pour la suite du récit lucanien<sup>479</sup>.

Notre analyse du chapitre a déjà souligné le mouvement du texte vers un horizon plus large que celui de Jérusalem. La venue du Saint-Esprit promis met un terme à l'attente et au confinement à Jérusalem requis par Jésus (Lc 24.49 ; Ac 1.4) : les témoins revêtus de la « puissance » de l'Esprit peuvent désormais se lancer dans la mission jusqu'au bout du monde (Lc 24.48-49 ; Ac 1.8). Les paroles dans les langues de « toutes les nations », « l'écoute » par certains et la moquerie par d'autres laissent entrevoir la mise en œuvre de cette mission (Ac 2.4-13). De même, le discours de Pierre souligne le mouvement de l'Esprit qui se déverse depuis Jérusalem jusqu'à « ceux qui sont au loin » (Ac 2.39). On s'attend donc à voir se réaliser ce mouvement centrifuge.

De même, si Actes 2 constitue effectivement l'acte de (re)naissance d'un peuple, on s'attend à voir ce peuple grandir et se développer. Le lecteur se demande comment ce qui est annoncé quant à la nature de ce peuple en Actes 2 va se réaliser concrètement.

Nous avons déjà souligné la manière dont le récit d'Actes 2 est modélisé sur les récits de Luc 3-4 en rapport avec le début du ministère de Jésus. Au-delà des éléments déjà signalés, la comparaison des premiers chapitres de l'Évangile de Luc et de ceux des Actes permet de mettre en évidence de nombreux parallèles entre les éléments introductifs des deux tomes de l'œuvre à Théophile<sup>480</sup>. Comme le montre le tableau ci-dessous, le début de l'Évangile de Luc et le début du livre des Actes suivent un plan assez similaire.

	Luc 1-4	Actes 1-3
<b>A. Période d'attente et d'annonces de ce qui doit arriver</b>	Luc 1.5-3.20	Actes 1.1-16
<b>B. Venue inaugurale de l'Esprit Saint accompagnée d'une théophanie</b>	Luc 3.21-22 : Baptême de Jésus	Actes 2.1-13 : Pentecôte

<sup>479</sup> Pour une synthèse récente des éléments en faveur de cette fonction programmatique d'Actes 2, nous renvoyons à Simon BUTTICAZ, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des Apôtres*, op. cit., p. 90-93.

<sup>480</sup> Sur les parallèles entre les deux tomes de l'œuvre de Luc, voir, en particulier, Charles H. TALBERT, *The Genre of Luke-Acts*, op. cit., p. 15-23 ; Craig S. KEENER, *Acts, vol. 1*, op. cit., p. 558-564. Voir, également, Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, op. cit., p. 107-108.

<b>C. Discours expliquant la venue de l'Esprit comme accomplissement de promesses de l'Écriture</b>	<b>Luc 4.16-27</b> : Prédication à la synagogue de Nazareth	<b>Actes 2.14-36</b> : Discours de Pierre
<b>D. Effet produit par le discours</b>	<b>Luc 4.28-29</b> : « Tous » se mettent en colère et veulent tuer Jésus	<b>Actes 2.37-47</b> : Accueil massif de la parole, 3000 baptêmes, mise en place d'une communauté
<b>E. Récit de miracle</b>	<b>Luc 4.31-37</b> : Exorcisme dans une synagogue	<b>Actes 3.1-10</b> : Guérison au Temple
Effet de « stupeur <sup>481</sup> » sur la foule	v. 36 : « La stupeur (θάμβος) les saisit tous »	v. 10 : « ils furent remplis de stupeur (θάμβος) »

Cette mise en parallèle du début de l'évangile et du début des Actes montre que la venue de l'Esprit chez Jésus puis chez les apôtres (partie B) est un élément décisif de l'œuvre double à Théophile. Les deux récits semblent mettre fin à une période d'attente et réaliser les annonces exprimées dans la partie initiale (partie A). Ils sont suivis d'un discours explicatif (partie C), de la mention de l'effet produit par le discours (partie D), puis d'un récit de miracle servant à montrer que l'œuvre de restauration ou de libération divine est en cours (partie E).

Enfin, un dernier élément démontre le caractère programmatique d'Actes 2 : dans la suite de l'œuvre, plusieurs récits de venue de l'Esprit sur l'ensemble d'un groupe se succèdent (Ac 4.31 ; 8.15-17 ; 10.44-48 ; 19.6). Plusieurs éléments de ces récits font clairement écho au récit d'Actes 2, si bien qu'il est évident que ces venues postérieures de l'Esprit sont volontairement modelées sur le patron de la première Pentecôte<sup>482</sup>.

Si donc Actes 2 a un caractère programmatique, il est pertinent de se demander comment l'auteur à Théophile présente la réalisation de ce programme. Comment le caractère prophétique du peuple du Christ se manifeste-t-il dans la suite du récit ? La généralisation de la prophétie est-elle un élément mis en avant ?

<sup>481</sup> Le nom *θάμβος* (Lc 4.36 ; Ac 3.10) n'est utilisé qu'une seule autre fois dans le NT, en Luc 5.9, pour décrire l'étonnement de Simon-Pierre face à la pêche miraculeuse. On notera qu'un peu plus loin, le récit de la guérison du paralytique en Luc 5.17-26 propose certains parallèles avec celui d'Actes 3 : dans les deux cas, la foule est saisie de « stupeur (*ἔκστασις*) » (Lc 5.26 ; Ac 3.10).

<sup>482</sup> Sur ce point, voir notamment Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme, op. cit.*, p. 162-164.

#### 4. Le peuple prophétique d'Actes 2 et son rapport aux « fils des prophètes sur qui repose le Saint-Esprit »

Avant de nous intéresser à la réalisation du programme d'Actes 2 parmi les premiers chrétiens, une question se pose quant à la manière dont ce programme se situe en rapport avec Israël. Nous avons indiqué, en effet, qu'Actes 2 présente les premiers membres du peuple prophétique eschatologique comme étant des Juifs. Différents éléments suggèrent que, pour Luc, Israël était *déjà* un peuple prophétique avant même la venue de Jésus.

Nous avons évoqué, au chapitre deux, une tradition attribuée à Hillel qui présente les Israélites comme des « fils des prophètes » sur qui repose le Saint-Esprit<sup>483</sup>. Nous pensons que l'auteur de Luc-Actes avait connaissance d'une conception similaire au sein du judaïsme. La manière dont celui-ci présente le prophétisme juif ne peut pas avoir pour pré-supposé la cessation de la prophétie. Au contraire, il nous semble que des passages-clés de son œuvre double pourraient être compris comme un dialogue avec une affirmation assez similaire à celle attribuée à Hillel. Si tel est le cas, l'auteur à Théophile ne se contente pas de présenter la réalisation de Joël 3 au sein du christianisme naissant, il se positionne aussi par rapport à l'affirmation que certains auraient pu opposer à cette réalisation : « les Israélites ne sont-ils pas les fils des prophètes sur qui repose *déjà* le Saint-Esprit ? ».

##### a) Actes 3.25 : « c'est vous qui êtes les fils des prophètes »

La connaissance de l'attribution du titre de « fils des prophètes » à l'ensemble d'Israël est attestée par Actes 3.25<sup>484</sup>. Pierre termine son discours aux « Israélites » (v. 12) en les situant dans la lignée des prophètes : « c'est vous qui êtes les fils des prophètes et de l'alliance que Dieu a établie avec vos pères (ὕμεις ἐστε οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης ἧς διέθετο ὁ θεὸς πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν) » (Ac 3.25). Cette apostrophe conclut un discours fortement marqué par la terminologie prophétique. Pierre rappelle avec insistance le message de « tous les prophètes (πάντων τῶν προφητῶν) » au sujet du « Messie (τὸν χριστὸν) » (Ac 3.18), des « temps de la restauration (χρόνων ἀποκαταστάσεως) » (Ac 3.21) et de « ces jours-là (τὰς ἡμέρας ταύτας) » (Ac 3.24). Jésus lui-même est présenté comme le « prophète comme Moïse » (Ac 3.22 ; cf. Dt 18.15), celui que l'on doit écouter sous peine

---

<sup>483</sup> Voir ci-dessus, chapitre 2, § 2.c, p. 116ss.

<sup>484</sup> Jacob Jervell souligne cette attribution du titre « fils des prophètes » en Actes 3.25 qu'il estime significative du lien que Luc établit entre l'Église et Israël : cela permettrait de montrer que les membres de l'Église sont eux les véritables « fils des prophètes ». Néanmoins, Jervell n'a pas connaissance de la tradition attribuée à Hillel puisqu'il indique : « There are no parallels to this expression [...] in early Judaism » (p. 49, n. 75). Cf. Jacob JERVELL, *The Theology of the Acts of the Apostles*, op. cit., p. 43-54.

d'être « retranché du peuple (ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ) » (Ac 3.23). Dans ce cadre, les Israélites sont les héritiers des prophètes, à la fois comme descendants naturels et comme premiers destinataires de leur message<sup>485</sup>. Parce qu'ils sont « fils des prophètes », c'est « d'abord (πρῶτον) » pour eux que « Dieu a envoyé son serviteur » afin de les bénir (Ac 3.26).

Le discours d'Actes 3 utilise-t-il l'expression « fils des prophètes » uniquement pour présenter les Israélites comme les héritiers du message des prophètes ? D'autres passages de Luc-Actes montrent qu'il est possible d'y voir un sens plus fort : les Israélites ne sont pas seulement les premiers auditeurs des prophètes, ils peuvent prétendre à la même inspiration.

### **b) Luc 1 et 2 : les Israélites comme fils des prophètes sur qui repose le Saint-Esprit**

Nous avons déjà souligné la manière dont les deux premiers chapitres de l'Évangile sont « remplis » de manifestations de l'Esprit de prophétie. Cette insistance sur l'activité pneumatique et prophétique au sein des premiers chapitres de l'Évangile permet peut-être de montrer le rôle inaugural du Saint-Esprit dans l'œuvre et le ministère de Jésus<sup>486</sup>. Toutefois, en dépeignant cette activité comme effective parmi les Juifs de l'époque de Jésus, Luc montre aussi que l'Esprit qui reposera sur le Christ, puis sur ses disciples, est le *même Esprit* que celui qui inspirait auparavant les Juifs « justes et pieux » (Lc 2.25). L'activité des prophètes se prolonge ainsi jusqu'à l'aube du christianisme. De la même manière que Luc souligne que les livres des Prophètes annoncent Jésus-Christ, il montre que des Juifs pieux et fidèles peuvent, par l'Esprit Saint, prophétiser l'arrivée imminente du sauveur (Zacharie, Marie, Élisabeth) ou croire qu'un nouveau-né est le « Messie » (Syméon, Anne).

Ces Juifs sont de conditions diverses : il y a un prêtre (Zacharie) et de simples croyants fréquentant le Temple, des hommes et des femmes, une vierge probablement assez jeune (cf. Lc 1.27), un homme probablement plus très jeune (cf. Lc 2.26, 29) et une veuve très âgée (Lc 2.37). On notera également le fait qu'une bonne partie de ces données sont reliées au Temple à Jérusalem : Zacharie est un prêtre (et Élisabeth est sa femme), Syméon et

---

<sup>485</sup> Ainsi, Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (vol. 1)*, *op. cit.*, p. 211 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, *op. cit.*, p. 136.

<sup>486</sup> C'est l'avis de Joseph A. FITZMYER, « The Role of the Spirit in Luke-Acts », in Jozef VERHEYDEN (dir.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL, n° 142), Leuven : University Press / Peeters, 1999, p. 177.

Anne rencontrent le nouveau-né Jésus au Temple<sup>487</sup>. De même, en Actes 3, c'est dans le Temple que Pierre s'adresse aux « fils des prophètes ».

Une telle description se comprendrait difficilement si Luc était convaincu que l'Esprit de prophétie s'était retiré d'Israël depuis fort longtemps et que la Pentecôte marquerait son retour<sup>488</sup>. Les deux premiers chapitres de son œuvre font bien mieux écho à une affirmation semblable à celle attribuée à Hillel : « les Israélites sont les fils des prophètes et le Saint-Esprit est sur eux ». De même, comme chez Hillel, un accent particulier est mis sur l'aspect « démocratique » de l'Esprit de prophétie : celui-ci est à l'œuvre non pas parmi l'élite des sages ou des docteurs de la Loi mais parmi de simples membres du peuple qui se rendent au Temple.

### c) Les Israélites comme fils de ceux qui rejettent les prophètes et leur message

Malgré ce tableau optimiste dressé par les deux premiers chapitres de l'œuvre, la suite du récit nous ouvre à une réalité différente. En effet, on découvre que, parmi les « fils des prophètes » sur qui le Saint-Esprit est censé reposer, certains ne perçoivent pas Jésus comme le Messie et sauveur annoncé par les prophètes. Pire, certains participent même à sa condamnation à mort et d'autres vont ensuite persécuter ceux qui lui rendent témoignage. En effet, les Juifs ne sont pas seulement les « fils des prophètes », ils sont paradoxalement *aussi* les « fils » de ceux qui ne croient pas aux prophètes et les « fils » de ceux qui mettent à mort les prophètes. Il y a même parmi eux un « faux prophète juif (ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον) » qui, malgré son nom – « Bar-Jésus » –, se révèle être un « fils du diable (υἱὲ διαβόλου) » (Ac 13.6-10).

Les fils des prophètes ont ainsi, comme leurs pères, du mal à croire ce qu'ont annoncé les prophètes. C'est sur ce constat que se conclut l'œuvre double à Théophile. Paul, emprisonné à Rome, essaye de convaincre des Juifs « au sujet de Jésus, à partir de la Loi de Moïse et des Prophètes (περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπὸ τε τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν) » (Ac 28.23). Certains croient mais d'autres restent incrédules (Ac 28.24). Cette incrédulité est alors expliquée par le biais d'une citation d'Ésaïe 6.9-10 concernant l'incrédulité du peuple auquel le prophète s'est autrefois adressé. On remarquera la manière dont la citation est introduite : « Le Saint-Esprit a bien parlé à *vos pères* par ce qu'a dit le prophète Ésaïe (Καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν λέγων) » (Ac 28.25-26a). Les Juifs qui ne croient pas sont bien les fils de « leurs pères ».

---

<sup>487</sup> Ce point est souligné notamment par Gerhard FRIEDRICH, « Prophets and Prophecies in the New Testament », art. cit., p. 836.

<sup>488</sup> Ce constat est aussi celui de Gonzalo HAYA-PRATS, *L'Esprit force de l'Église*, op. cit., p. 167.

Non seulement ils sont les fils de ceux qui ne croient pas aux prophètes, mais ils sont aussi les fils de ceux qui persécutent les prophètes. Cet élément – qui était probablement présent dans la source Q – est plusieurs fois repris en Luc-Actes. Ainsi, la béatitude lucanienne au sujet des persécutés rapproche les persécuteurs de « leurs pères » : « c'est ce que *leurs pères* faisaient aux prophètes (ἐποίουσαν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν) » (Lc 6.23 ; cp. Mt 5.12). En Luc 11.47-51, les spécialistes de la Loi sont présentés comme « approuvant les œuvres de [*leurs*] pères (συνευδοκεῖτε τοῖς ἔργοις τῶν πατέρων ὑμῶν) » qui ont tué les prophètes (cp. Mt 23.29-36). Dans un passage charnière de l'Évangile de Luc, le départ de Jésus pour Jérusalem est expliqué par le fait qu'il « n'est pas possible qu'un prophète meure en-dehors de Jérusalem » (Lc 13.33). En effet, Jérusalem est « celle qui tue les prophètes (ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφήτας) », alors même que Jésus lui déclare : « combien de fois j'ai voulu rassembler *tes enfants* (ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυνάξαι τὰ τέκνα σου) » (Lc 13.34 = Mt 23.37). Enfin, le discours d'Étienne au Sanhédrin se termine par un reproche sévère : « Vous résistez toujours à l'Esprit Saint : vous êtes comme *vos pères* ! Lequel des prophètes *vos pères* n'ont-ils pas persécuté ? (ὁμοίως αἰεὶ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς. τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν;) » (Ac 7.51-52).

On remarquera le contraste avec le discours de Pierre aux Israélites en Actes 3. Dans ce dernier passage, l'apôtre termine son discours en appelant les Israélites « fils des prophètes » et il est indiqué ensuite que les auditeurs qui se mettent à croire sont plusieurs milliers (Ac 4.4). En Actes 7, le tableau est bien différent : les membres du Sanhédrin sont les fils de ceux qui persécutent les prophètes et résistent au Saint-Esprit ; il en résulte la mise à mort d'Étienne (Ac 7.54-60) puis une « grande persécution » (Ac 8.1-3).

#### d) Bilan

Luc-Actes propose ainsi un double constat concernant le rapport des Israélites aux prophètes. Celui-ci se comprend bien, à notre avis, lorsque l'on le situe par rapport à une tradition semblable à celle attribuée à Hillel.

Les Israélites sont d'abord les « fils des prophètes » et le Saint-Esprit est sur eux. Pour Luc, ce phénomène n'est pas situé dans un lointain passé : l'Esprit de prophétie est à l'œuvre parmi les Israélites, et ce, jusqu'à l'aube du christianisme. Ce prophétisme n'est pas celui de « prophètes » célèbres : d'après les récits des deux premiers chapitres de Luc, il s'agit plutôt d'un prophétisme diffus manifesté par des hommes et des femmes du peuple, de tout âge, et de situations différentes. On est, à notre avis, très proche de ce que l'on trouve dans la tradition attribuée à Hillel : le Saint-Esprit réside de manière collective sur

Israël et cela se perçoit à travers la pratique de simples croyants se rendant fidèlement au Temple. En ce sens, on peut dire que Luc témoigne de l'existence d'une tradition similaire.

Néanmoins, Luc n'en reste pas là. Si, pour l'auteur à Théophile, les Israélites sont les « fils des prophètes », ils sont, en même temps, les fils de « leurs pères » : comme eux, ils résistent au Saint-Esprit et vont jusqu'à mettre à mort les prophètes. Cette double affirmation concernant l'identité d'Israël suggère peut-être la possibilité d'un choix au sein du peuple juif : quel type de « fils » choisira-t-on d'être<sup>489</sup> ? Quoi qu'il en soit, Luc vient à la fois confirmer et questionner ceux qui verraient les Israélites comme les fils de prophètes sur qui repose le Saint-Esprit.

Ces remarques rejoignent ce que nous avons observé en Actes 2 concernant la continuité et la discontinuité du peuple prophétique eschatologique avec Israël. D'une part, la réalisation de Joël 3 se situe dans la continuité de ce qui existait déjà en Israël. D'après Luc 1 et 2, on pouvait déjà observer en Israël l'action de l'Esprit de prophétie sur des « fils » et des « filles », jeunes et vieux. Si l'on en restait à ces deux chapitres, le programme de Joël 3 semblerait déjà réalisé ! Toutefois, d'autres éléments de Luc-Actes soulignent la discontinuité. On remarquera que, d'après Luc 1 et 2, les « fils des prophètes » qui sont au bénéfice de l'action de l'Esprit de prophétie sont ceux qui entrevoient l'arrivée imminente du Christ et qui le reconnaissent dans la personne du nouveau-né Jésus. Cet élément laisse entrevoir une caractéristique essentielle du peuple prophétique eschatologique : l'appartenance à ce peuple ne se définit plus par la judaïté mais par la reconnaissance de Jésus comme le Christ. Cela a pour conséquence d'établir une distinction entre les fils d'Israël : seuls ceux qui reconnaissent Jésus-Christ sont les dignes « fils des prophètes » et se révèlent comme les « premiers » bénéficiaires de son œuvre (cf. Ac 3)<sup>490</sup>. Cela a aussi pour conséquence de permettre l'intégration des non-Juifs – qui placent leur foi en Jésus-Christ – dans le peuple sur qui est déversé l'Esprit de prophétie. Il y a donc, en Luc-Actes, l'idée, d'une part, d'une continuité entre le peuple prophétique eschatologique et le peuple prophétique d'Israël et, d'autre part, une redéfinition des limites de ce peuple.

---

<sup>489</sup> Selon Craig Keener, la possibilité d'un tel choix pourrait être suggérée en Actes 3.25 (cf. Craig S. KEENER, *Acts, vol. 2, op. cit.*, p. 1119).

<sup>490</sup> Ainsi Jacob JERVELL, *The Theology of the Acts of the Apostles, op. cit.*, p. 43-54.

## 5. Les échos à la Pentecôte dans la suite des Actes : récits d'inspiration collective

Plusieurs textes des Actes font écho au récit de la Pentecôte en relatant la venue du Saint-Esprit sur l'ensemble d'un groupe d'individus. Nous proposons de passer en revue ces différents textes en soulignant la manière dont ils permettent de préciser le programme d'Actes 2 en rapport avec la question de la généralisation de la prophétie.

### a) Actes 4.31 : à nouveau « remplis du Saint-Esprit »

Actes 4.24-30 nous rapporte le contenu d'une prière communautaire effectuée par les croyants de Jérusalem sous le coup des menaces du Sanhédrin (cf. Ac 4.18-23). Le texte indique ensuite :

καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι, καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας<sup>491</sup>.

Quand ils eurent prié, le lieu dans lequel ils étaient réunis trembla, ils furent tous remplis du Saint-Esprit et ils disaient la parole de Dieu avec franchise (Ac 4.31).

#### i. Qui sont ceux qui sont « remplis du Saint-Esprit » ?

Avant de proposer quelques observations, il nous faut régler la question de l'étendue du groupe dont les membres sont « tous » remplis du Saint-Esprit. Le verset 23 présente les croyants réunis comme le rassemblement de Pierre et Jean avec « les leurs (τοὺς ἰδίους) » (Ac 4.23). S'agit-il du groupe des apôtres ou d'un groupe plus large représentatif de l'ensemble de la communauté de Jérusalem<sup>492</sup> ? Il est difficile de trancher. En faveur de la limitation au groupe des apôtres, on signalera les arguments suivants :

- L'annonce de la parole « avec franchise (μετὰ παρρησίας) » (Ac 4.29, 31) est, dans les Actes, uniquement attribuée aux apôtres Pierre, Jean et Paul (Ac 2.29 ; 4.13 ; 28.31)<sup>493</sup>.

---

<sup>491</sup> Le texte occidental ajoute ici : « παντὶ τῷ θέλοντι πιστεῦειν (à tous ceux qui voulaient bien croire) » (D E r w vg<sup>mss</sup> mae, Ir Aug).

<sup>492</sup> Nous laissons ici de côté la question de la possibilité concrète d'un rassemblement des milliers de chrétiens qui sont présentés comme formant l'église de Jérusalem (cf. Ac 4.4, 32). Que Luc ait en vue un rassemblement de la multitude dans le Temple (cf. Ac 2.46a ; 5.12) ou d'un rassemblement de la communauté « dans les maisons » (Ac 2.46b), cela importe peu.

<sup>493</sup> Sur le sens et l'importance de la *παρρησία* dans les Actes, voir, surtout, Hélène WIENER, *Le Péri Parrhêsias de Philodème de Gadara et la parrhêsia dans les Actes des apôtres*, Thèse de doctorat en théologie et sciences religieuses, Université de Strasbourg, Strasbourg, 13 décembre 2017. Voir, également, Sara C. WINTER, « ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Acts », in John T. FITZGERALD (dir.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech : Studies on Friendship in the New Testament World* (NovTSup, n° 82), Leiden / New York / Köln : Brill, 1996, p. 185-202 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, op. cit., p. 156.

- Les « signes et prodiges (σημεῖα καὶ τέρατα) » demandés par la prière (Ac 4.30) sont présentés dans les Actes comme s’accomplissant par l’intermédiaire des apôtres (Ac 2.43 ; 5.12 ; 6.8 ; 14.3 ; 15.12).

En faveur d’un large groupe de croyants représentatifs de l’ensemble de la communauté de Jérusalem<sup>494</sup>, on signalera les arguments suivants :

- Le verset suivant notre passage évoque le fait que « la pléthore de ceux qui ont cru (τοῦ πλήθους τῶν πιστευσάντων) » ne fait « qu’un seul cœur et une seule âme (καρδία καὶ ψυχὴ μία) » (Ac 4.32). Cela semble faire écho à la prière précédente qui est dite « d’un commun accord (ὁμοθυμαδόν) » (Ac 4.24).
- L’adverbe ὁμοθυμαδόν est généralement utilisé ailleurs dans les Actes pour désigner l’accord d’un large groupe : dans le cadre des premiers chapitres des Actes, il est utilisé exclusivement pour souligner l’unité de l’ensemble des membres de la communauté de Jérusalem (Ac 1.14 ; 2.46 ; 5.12)<sup>495</sup>. Comme le souligne Daniel Marguerat, « l’unanimité de la communauté et son témoignage constituent le thème d’Ac 2-5 »<sup>496</sup>.

Comme pour le récit de la Pentecôte, le flou quant à la délimitation du groupe est peut-être voulu par l’auteur. Si ce sont essentiellement les apôtres qui sont présentés comme « disant la parole de Dieu avec assurance » grâce au Saint-Esprit, ils le font en tant que *représentants* d’une communauté unanime de croyants sur qui est déversé le Saint-Esprit<sup>497</sup>.

## ii. À nouveau « remplis du Saint-Esprit »

C’est donc probablement cette communauté unie dont les apôtres sont les « porte-Parole » qui est présentée comme « remplie du Saint-Esprit ». Ou plutôt, *à nouveau* « remplie du Saint-Esprit ». En effet, la formulation d’Actes 4.31 – « καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος » – fait inévitablement écho à la Pentecôte d’Actes 2 – « καὶ ἐπλήσθησαν

---

<sup>494</sup> Cette hypothèse est celle retenue, notamment, par Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, *op. cit.*, p. 153 ; Richard I. PERVO, *Acts*, *op. cit.*, p. 122 ; David G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, *op. cit.*, p. 198 ; Craig S. KEENER, *Acts*, *vol. 2*, *op. cit.*, p. 1165-1166.

<sup>495</sup> La seule exception se trouve en Actes 15.25 où l’adverbe désigne le « commun accord » des « apôtres et presbytres » de Jérusalem (cf. v. 23). En Actes 8.6, le terme est utilisé pour désigner l’accord des « foules » de samaritains s’attachant à la prédication de Philippe. Ailleurs dans les Actes, l’adverbe souligne l’accord d’un large groupe pour persécuter les chrétiens (Ac 7.57 ; 18.12 ; 19.29) ou l’accord entre deux peuples (Ac 12.20).

<sup>496</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, *op. cit.*, p. 153, n. 5.

<sup>497</sup> L’hésitation entre les deux hypothèses est partagée par Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (vol. 1)*, *op. cit.*, p. 242-243.

πάντες πνεύματος ἁγίου » (Ac 2.4)<sup>498</sup>. De même, la mention d'une théophanie accompagnant cette réception du Saint-Esprit fait écho à celle d'Actes 2.2-3. Il n'est pas insignifiant que les individus déjà présents à la Pentecôte soient présentés comme étant de nouveau remplis du Saint-Esprit. Cela permet de souligner que le déversement de l'Esprit n'est pas conçu par Luc comme étant limité à une réception initiale : en Actes 4.8, le lecteur avait déjà découvert que Pierre pouvait à nouveau être « rempli du Saint-Esprit (πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου) » ; au verset 31, il constate qu'une communauté déjà remplie une fois du Saint-Esprit (Ac 2.4) peut l'être à nouveau. Certes, la communauté de Jérusalem a bien grandi entre Actes 2.4 et Actes 4.31, mais son identité est la même et les deux seuls participants de la rencontre d'Actes 4 dont on connaît les noms – Pierre et Jean – étaient déjà là en Actes 2<sup>499</sup>.

### iii. Un prophétisme orienté vers le témoignage

Une deuxième remarque s'impose quant à notre sujet : le Saint-Esprit est ici présenté comme produisant la *παρησία* dans la prédication de la parole. Si le vocabulaire prophétique est absent de ce passage, le parallèle avec Actes 2 est notable : dans les deux cas, le Saint-Esprit est présenté comme rendant les témoins capables de transmettre la « parole de Dieu » malgré les obstacles. En Actes 2, il permettait de surmonter l'obstacle de la « langue » de toutes les nations. Ici, il permet de surmonter l'obstacle des menaces et de la persécution. On retrouve à nouveau l'accent mis sur un discours inspiré *en vue du témoignage*<sup>500</sup>.

#### b) Actes 10.44-48 : la Pentecôte des païens

Si la réception du Saint-Esprit par les Samaritains ne s'accompagne d'aucune manifestation prophétique particulière (Ac 8.17), ce n'est pas le cas de sa réception par

---

<sup>498</sup> Ce rapprochement est souligné par Barrett qui interprète cela comme un phénomène d'*inclusio* permettant de délimiter Actes 2.1 à 4.31 comme une section du livre (*Ibid.*, p. 249-250).

<sup>499</sup> Ainsi Craig Keener : « the new experience also reminds the church that the Spirit is not simply a past possession but God's continuing, dynamically active power among God's people » (Craig S. KEENER, *Acts*, vol. 2, *op. cit.*, p. 1175).

<sup>500</sup> On notera que sur les trois autres mentions de la *παρησία* dans les Actes, deux sont liées à des discours présentés comme inspirés. En Actes 2.29, Pierre parle « μετὰ παρησίας » alors même qu'il fait partie de ceux qui viennent d'être « remplis du Saint-Esprit » (Ac 2.4). De plus, le verbe *ἀποφθέγγομαι* est utilisé pour introduire le discours de Pierre (Ac 2.14), soit le même verbe utilisé pour décrire les paroles en langues qui sont dites « καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς » (Ac 2.4). En Actes 4.13, l'étonnement du Sanhédrin concernant la *παρησία* de Pierre et Jean fait suite à un discours de Pierre qu'il prononce « rempli du Saint-Esprit » (Ac 4.8). Sur le lien entre Saint-Esprit et *παρησία* dans les Actes, voir Hélène WIENER, *Le Péri Parrhêsias de Philodème de Gadara et la parrhêsia dans les Actes des apôtres*, *op. cit.*, p. 189-193.

ceux de la maison de Corneille (Ac 10.44-48). Le fait que Luc accorde autant de place à l'épisode autour de Corneille (Ac 10.1-48) puis qu'il ajoute encore un compte-rendu détaillé du même épisode auprès des croyants de Jérusalem (Ac 11.1-18) et que l'on en trouve encore un écho en Actes 15.7-11 souligne l'importance de l'événement<sup>501</sup>. Nous sommes ici à un tournant du récit des Actes : le peuple prophétique né à la Pentecôte prend une nouvelle dimension en incluant, de fait, des non-Juifs.

### i. La Pentecôte des païens

Ce n'est pas par hasard que la « Pentecôte des païens » fait largement écho à celle d'Actes 2<sup>502</sup>. Comme l'explique Pierre : « ils ont reçu le Saint-Esprit *tout comme nous* (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς) » (Ac 10.47). Ou encore : « le Saint-Esprit est tombé sur eux *de la même manière que sur nous au commencement* (ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ὡς περὶ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ) » (Ac 11.15). Plus qu'un simple écho, on assiste à un renversement de la situation. Alors qu'en Actes 2 le déversement de l'Esprit était *suivi* par un discours de Pierre, en Actes 10, le discours de Pierre (Ac 10.34-43) *précède* l'intervention inattendue de l'Esprit (Ac 10.44-48). Cette fois, ce ne sont plus ceux venus des « nations » qui « sont stupéfaits (verbe ἐξίστημι : Ac 2.7, 12) » d'entendre les disciples dire les grandeurs de Dieu dans leur langue (Ac 2.5-12), mais ce sont les « croyants circoncis (οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ) » qui sont « stupéfaits (verbe ἐξίστημι) [...] de voir que le don du Saint-Esprit est aussi répandu (verbe ἐκχέω) sur les nations (ἐπὶ τὰ ἔθνη) » (Ac 10.45). « Car ils les entendaient parler en langues et magnifier Dieu (ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν) » (Ac 10.46 ; cf. Ac 2.5, 11).

Tout est donc mis en œuvre pour que le lecteur puisse partager la surprise des « croyants circoncis » : Dieu a décidé de « déverser » sur les païens le même Esprit de prophétie que celui qui a été « déversé » sur les Juifs « au commencement » (cf. Ac 11.15-17). L'extension du déversement de l'Esprit vers les nations, déjà perceptible en filigrane en Actes 2, est présentée ici comme se réalisant effectivement : le peuple prophétique

---

<sup>501</sup> Sur le rôle de ce phénomène de redondances dans le récit d'Actes 10 et 11, voir Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12), op. cit.*, p. 365-366. Sur l'importance de l'épisode pour l'ensemble de l'œuvre à Théophile, voir, notamment, Gonzalo HAYA-PRATS, *L'Esprit force de l'Église, op. cit.*, p. 189-192 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12), op. cit.*, p. 363.

<sup>502</sup> Sur ce point, voir, notamment, Gonzalo HAYA-PRATS, *L'Esprit force de l'Église, op. cit.*, p. 190 ; Robert P. MENZIES, *Empowered for Witness, op. cit.*, p. 217-218 ; Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme, op. cit.*, p. 162-163 ; Darrell L. BOCK, *Acts (BECNT)*, Grand Rapids : Baker Academic, 2007, p. 400-401 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12), op. cit.*, p. 397 ; Richard I. PERVO, *Acts, op. cit.*, p. 281-282 ; David G. PETERSON, *The Acts of the Apostles, op. cit.*, p. 339-341.

s'étend vers les nations. Le texte insiste sur le fait que cette extension n'est pas due à une initiative des croyants, mais bien à une initiative divine à laquelle on ne pourrait « s'opposer » (Ac 11.17). Le Saint-Esprit n'est pas transmis, il « tombe » sur les païens, il est « répandu » sur eux.

## ii. Un prophétisme collectif

La dimension collective du « parler en langues » est soulignée par la précision selon laquelle « le Saint-Esprit tomba sur *tous ceux* qui écoutaient la parole (ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν λόγον) » (Ac 10.44). Cette dimension collective est, nous semble-t-il, importante pour Luc. En effet, Corneille et les siens ne sont pas les premiers non-Juifs à recevoir le baptême : l'eunuque éthiopien vient avant dans le récit (Ac 8.26-39). C'est toutefois le déversement de l'Esprit sur un groupe de païens qui donne aux croyants circoncis de prendre acte de l'extension du peuple de Jésus-Christ vers les nations (Ac 11.18). Faire des prosélytes et les intégrer au sein du peuple est une chose ; c'en est une autre d'accepter que, dans ce peuple, les croyants en Jésus issus des nations ont la même légitimité que les croyants en Jésus issus d'Israël. C'est pourtant ainsi que Dieu semble en avoir décidé (Ac 11.17). La preuve : le Saint-Esprit est déversé largement sur eux avant même que l'on ait pu les entendre confesser leur foi et leur donner le baptême.

## iii. Un prophétisme orienté vers les « croyants circoncis »

La nature exacte du « parler en langues » a ici bien peu d'importance pour le récit. Il est probable que Luc omette volontairement d'indiquer qu'ils parlent en « d'autres » langues : à la différence d'Actes 2, la glossolalie n'est pas présentée comme une xénoglossie<sup>503</sup>. Savoir dans quelle langue les croyants circoncis « les entendent magnifier Dieu » n'a guère d'importance et Luc ne s'attarde pas sur la description du phénomène de glossolalie. Ces imprécisions – comparées aux précisions d'Actes 2.4-11 – invitent le lecteur à s'intéresser à *la fonction* du parler en langues plutôt qu'au phénomène en lui-même. Ici, la glossolalie n'est pas un prophétisme orienté vers le témoignage : le but du récit n'est pas de présenter Corneille et ses amis comme des témoins-prophètes<sup>504</sup>. La mention du parler

---

<sup>503</sup> Richard Pervo signale les leçons de quelques témoins occidentaux qui lui font dire que « the original [of the D-Text] may have said 'other tongues' » (Richard I. PERVO, *Acts, op. cit.*, p. 282, n. 191). Néanmoins, même si une telle leçon devait être avérée, elle resterait extrêmement minoritaire et pourrait s'expliquer par une harmonisation avec Actes 2.

<sup>504</sup> Craig Keener suggère que, puisque le Saint-Esprit est présenté en Actes 2 comme équipant les disciples pour la mission, il doit en être de même en Actes 10 : « Their reception of the empowering Spirit reveals

en langues a un autre objectif narratif : il sert, comme bien d'autres éléments du récit, à faire le lien avec l'épisode de la Pentecôte. Il permet de faire comprendre au lecteur que la maison de Corneille, et par extension les croyants païens, appartiennent bien au peuple de l'Esprit.

Malgré l'absence de la terminologie de la *προφητεία*, il s'agit bien ici de l'Esprit de prophétie, le même qu'en Actes 2 – comme le montre la présentation du parler en langues –, le même que celui annoncé par Joël 3 – comme le montre l'emploi du verbe *ἐκχέω*<sup>505</sup>. Si l'on ne connaît pas le contenu exact de ces paroles en langues – on sait juste que les inspirés « magnifient Dieu » –, celles-ci transmettent un message clair à leurs auditeurs : « ceux-ci ont reçu le Saint-Esprit tout comme nous » (Ac 10.47). Ainsi, s'il s'agit du même Esprit, sa manifestation prend une autre direction qu'en Actes 2. Le prophétisme est cette fois orienté davantage vers les croyants que vers les nations : ce sont les « croyants circoncis » que ce parler en langues vient convaincre, les amenant même à « glorifier Dieu » (Ac 11.18).

### c) Actes 19.6 : la Pentecôte éphésienne

#### i. La Pentecôte de l'église d'Éphèse

La quatrième et dernière manifestation prophétique collective dans les Actes est celle qui est associée à la venue du Saint-Esprit sur les johannites d'Éphèse (Ac 19.1-7). Ceux qui n'ont reçu que « le baptême de Jean » sont « baptisés au nom du Seigneur Jésus » (Ac 19.5). La venue du Saint-Esprit est ensuite présentée ainsi :

καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου [τὰς] χειρᾶς ἦλθεν<sup>506</sup> τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς,  
ἐλάλουν τε γλώσσαις<sup>507</sup> καὶ ἐπροφήτευσον.

---

that, rather than remaining objects of mission, Cornelius and his household immediately become partners in mission. » (Craig S. KEENER, *Acts*, vol. 2, op. cit., p. 1813). Néanmoins, il nous semble que l'accent du texte est ailleurs. Que ce soit au chapitre 10, dans la relecture de l'épisode du chapitre 11 ou dans les échos probables au chapitre 15, l'accent est mis sur le fait que l'Esprit a été « donné » aux païens (cf. Ac 11.15-17 ; 15.8) : on ne retrouve jamais l'idée que ces païens soient devenus des « partenaires dans la mission ».

<sup>505</sup> Il est possible que l'expression « ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ » (Ac 10.44 ; 11.15) évoque également l'inspiration prophétique. L'association d'un verbe de la famille de *πίπτω* avec le *πνεῦμα* divin ne se trouve nulle part ailleurs dans le NT. Dans la LXX, nous n'avons trouvé qu'un seul exemple d'une telle expression, en Ézéchiel 11.5, où l'inspiration du prophète est introduite ainsi : « καὶ ἔπεσεν ἐπ' ἐμὲ πνεῦμα κυρίου ».

<sup>506</sup> À la place de « ἦλθεν », quelques manuscrits ont « εὐθέως ἐπέπεσεν » (Ψ<sup>38vid</sup> D [cf. vg<sup>mss</sup>]) : cette variante peu attestée s'explique probablement par la volonté d'accentuer la soudaineté de l'événement (cf. Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles* (vol. 2), op. cit., p. 898).

<sup>507</sup> D'après la reconstitution de Marie-Émile Boismard, le Texte Occidental ajoute ici « καὶ αὐτοὶ διηρμήνευσον αὐτὰς » : « ils parlaient en langues et ils les interprétaient eux-mêmes et ils prophétisaient » (Marie-Émile

Paul leur ayant imposé les mains, le Saint-Esprit vint sur eux : ils parlaient en langues et prophétisaient (Ac 19.6).

La glossolalie est, comme en Actes 2, associée à la prophétie. Selon Daniel Marguerat, il est possible de comprendre le *καί* de manière épexégétique : « ils parlaient en langues, *c'est-à-dire*, ils prophétisaient ». Dans ce cas, Luc soulignerait qu'il s'agit d'un parler en langues porteur d'un message, de la même manière qu'en Actes 2 ou en Actes 10<sup>508</sup>.

Le verset suivant précise le nombre des baptisés : « Les hommes étaient, au total<sup>509</sup>, environ douze (*ἦσαν δὲ οἱ πάντες ἄνδρες ὡσεὶ δώδεκα*) » (Ac 19.7). Il est bien difficile de savoir si derrière ce chiffre il faut y voir une symbolique particulière : y a-t-il « une référence aux douze tribus représentatives de ce peuple, Israël, à qui était envoyé le Baptiste »<sup>510</sup> ? Faut-il plutôt voir là la légitimation d'une sorte de « collègue » de douze hommes à l'origine et à la tête de l'église d'Éphèse<sup>511</sup> ? Pour certains, la mention du chiffre douze n'a aucun sens particulier, sinon de signaler la taille relativement restreinte du groupe : le fait que Luc précise qu'il s'agit d'un chiffre approximatif (« ὡσεὶ ») n'indique-t-il pas que le nombre exact n'a pas réellement d'importance<sup>512</sup> ? À notre avis, cette précision attire, au contraire, l'attention sur le chiffre « douze » : en effet, si la précision « environ » se comprend aisément pour un large chiffre<sup>513</sup>, ce n'est pas le cas pour « douze »<sup>514</sup>. La venue de l'Esprit sur les johannites ainsi que leur parler en langues font inévitablement écho au récit-programme d'Actes 2. Or, nous avons noté comment Luc tient à faire précéder ce récit de la reconstitution du groupe des Douze (Ac 1.15-25) comme pour signaler l'importance du fait qu'ils sont bien douze apôtres lors de la (re)naissance du peuple prophétique eschatologique. Pour Luc, le chiffre douze a donc une importance dans son récit des origines du mouvement chrétien. Au-delà de la littérature lucanienne, plusieurs écrits chrétiens anciens reconnaissent un rôle fondamental et originel au groupe des

---

BOISMARD, *Le texte occidental des Actes des apôtres*, op. cit., p. 314). L'influence de 1 Corinthiens 14 nous semble ici une explication fort probable à cette leçon qui apparaît comme une tentative d'harmoniser le texte des Actes avec les recommandations pauliniennes sur la glossolalie (cf. 1 Co 14.5, 13, 27).

<sup>508</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, op. cit., p. 192.

<sup>509</sup> Sur ce sens de « οἱ πάντες », voir Maximilian ZERWICK, *Biblical Greek*, op. cit., p. 61 (§ 188) ; Nigel TURNER, *A Grammar of New Testament Greek : Syntax*, vol. 3, Edinburgh : T & T Clark, 1963, p. 201.

<sup>510</sup> Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28)*, op. cit., p. 192.

<sup>511</sup> L'hypothèse est signalée par Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (vol. 2)*, op. cit., p. 899.

<sup>512</sup> Ainsi *Ibid.*, p. 898 ; Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, op. cit., p. 644 ; Darrell L. BOCK, *Acts*, op. cit., p. 600 ; David G. PETERSON, *The Acts of the Apostles*, op. cit., p. 533.

<sup>513</sup> Ainsi, en Luc 9.14 : « environ cinq mille hommes (*ὡσεὶ ἄνδρες πεντακισχίλιοι*) », en Actes 1.15 : « environ cent-vingt (*ὡσεὶ ἑκατὸν εἴκοσι*) » et en Actes 2.41 : « environ trois mille âmes (*ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιοι*) ».

<sup>514</sup> Ainsi, Craig S. KEENER, *Acts : An Exegetical Commentary, Volume 3 : 15:1-23:35*, Grand Rapids : Baker Academic, 2014, p. 2824.

« Douze »<sup>515</sup>. Cela montre que, au sein du christianisme du premier siècle, le chiffre douze a une résonance particulière dans le cadre des récits d'origine du mouvement. Il est donc plausible qu'il faille attribuer à la mention du groupe « d'environ douze hommes » en Actes 19 un but narratif particulier : ce chiffre servirait à signaler au lecteur qu'il s'agit bien ici d'un *récit des origines*, celui des origines de l'église d'Éphèse. Luc tient à montrer que, même si certaines formes de christianisme étaient présentes à Éphèse avant l'arrivée de Paul (cf. Ac 18.24-26), la véritable naissance de l'église d'Éphèse se produit sous la conduite de Paul<sup>516</sup>. Certes, ils ne sont que douze à l'origine, mais ce chiffre n'est-il pas, en soi, prometteur ? De fait, le christianisme connaîtra une croissance relativement importante dans la région d'Éphèse au premier siècle comme en témoignent les nombreuses sources originaires de cette région et comme le suggère Luc lui-même en signalant l'impact particulier de la mission de Paul en Asie Mineure (Ac 19.10). Dans ce cas, il est possible de lire la venue de l'Esprit de prophétie sur ces douze comme représentative de l'activité de cet Esprit parmi tous les croyants qui s'ajouteront ensuite.

Le récit d'Actes 19.1-7 permet donc de relier la naissance de l'église d'Éphèse à Paul. Bien plus, par ses échos à Actes 2, le texte montre que l'église d'Éphèse fait bien partie du peuple prophétique né à Jérusalem. Cela confirme ce que nous avons relevé quant à l'identité de ce peuple : celui-ci est composé de « ceux qui croient en Jésus » (Ac 19.4). Même des johannites particulièrement proches du christianisme – Luc les nomme « disciples (μαθηταί) » (Ac 19.1) – ne peuvent être pleinement intégrés à ce peuple que lorsqu'ils reçoivent le baptême « au nom du Seigneur Jésus » (Ac 19.5).

## ii. Le prophétisme d'Actes 19.6 dans le contexte des communautés éphésiennes de la fin du premier siècle

Nous avons noté, au chapitre précédent, l'attestation importante des phénomènes prophétiques – et notamment du prophétisme communautaire – dans la région d'Éphèse, et ce, sur une période dépassant largement la fin du premier siècle. Luc, qui connaît bien Éphèse, ne pouvait pas ignorer cette activité prophétique qui était toujours d'actualité à

---

<sup>515</sup> En plus des trois autres évangiles canoniques qui soulignent tous ce chiffre, cf. notamment 1 Co 15.1 ; Ap 21.14 (cf. toute la symbolique de l'Apocalypse autour du chiffre douze en Ap 7 et 21) ; *Asc. Is.* 3.14-21. Selon certaines reconstructions, il est possible d'ajouter au dossier le titre de la *Didaché* (cf. Willy RORDORF et André TUILIER, *La Doctrine des douze apôtres (Didaché)* (Sources chrétiennes, n° 248 bis), Paris : Cerf, 1998 (2<sup>e</sup> éd. rev. et augm., 1<sup>ère</sup> éd. : 1978), p. 13-17).

<sup>516</sup> Sur ce dernier point, voir notamment Michael WOLTER, « Apollos und die ephesinischen Johannesjünger (Act 18 24–19 7) », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, vol. 78, n° 1-2, 1987, p. 49-73. Cf. aussi, p. ex., Richard I. PERVO, *Acts, op. cit.*, p. 469-470.

l'époque de la rédaction des Actes. Dans ce contexte, le récit d'Actes 19.1-7 a pour effet de placer le prophétisme éphésien contemporain dans la continuité des origines pauliniennes et, surtout, dans la continuité d'Actes 2. Il donne ainsi une légitimité au prophétisme collectif probablement pratiqué dans certaines communautés de la région d'Éphèse.

Cela n'est toutefois qu'une partie du tableau éphésien. Car le récit des Actes souligne aussi une autre activité du « Saint-Esprit » à Éphèse. Dans le cadre du discours d'adieu de Paul aux « πρεσβύτεροι » de l'église du lieu (Ac 20.17-38), l'apôtre affirme qu'ils sont ceux que « le Saint-Esprit a établis évêques pour paître le troupeau de l'Église de Dieu (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ) » (Ac 20.28). Luc n'indique pas comment le Saint-Esprit s'y est pris pour « établir » les presbytres/évêques. A-t-il en vue une intervention prophétique du Saint-Esprit ? Nous savons depuis Actes 14.23 que c'était l'habitude de Paul et Barnabas de mettre en place des presbytres dans les communautés. En Actes 13.1-3, un rôle plus direct est attribué au Saint-Esprit qui déclare lui-même la « mise à part » de Barnabas et Saul pour la mission. Dans ce dernier cas, la parole du Saint-Esprit (Ac 13.2) s'entend probablement comme de la prophétie<sup>517</sup>. Dans les deux cas, la prière et le jeûne sont mentionnés (Ac 13.3 ; 14.23)<sup>518</sup>. La présence et l'action de l'Esprit de prophétie dans un cadre formel – pour ne pas dire institutionnel – est exprimée en Actes 15 : la rencontre très formelle de Jérusalem aboutit à une décision présentée comme celle du « Saint-Esprit » et des « apôtres et presbytres » (Ac 15.28, cf. v. 23), et c'est en tant que « prophètes » que Jude et Silas font part de cette décision (Ac 15.32). Ces antécédents laissent à penser que, pour Luc, c'est l'Esprit de prophétie qui a « établi » les presbytres/évêques d'Éphèse (Ac 20.28)<sup>519</sup>.

Ainsi, le récit des Actes souligne à la fois la légitimité paulinienne des manifestations prophétiques communautaires et des ministères de direction. Bien plus qu'une légitimité paulinienne, il s'agit d'une même légitimité pneumatique : les manifestations prophétiques communautaires *et* l'institution des presbytres/évêques sont toutes produites par le

---

<sup>517</sup> Voir ci-dessus, § 1.b.ii, p. 158.

<sup>518</sup> Sur le rôle du jeûne en lien avec la prophétie, voir ci-dessus, p. 158, n. 407.

<sup>519</sup> Max-Alain Chevallier rapprochait déjà ces différents textes en y voyant des manifestations du « souffle prophétique » (Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu (vol. 1), op. cit.*, p. 168). D'après la première lettre adressée à « Timothée » (situé à « Éphèse » [cf. 1 Tm 1.3]), celui-ci a un ministère lié à un « charisme (χάρισμα) » néanmoins validé par « l'imposition des mains des anciens (ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτερίου) » en lien avec une « prophétie (προφητεία) » (1 Tm 4.14 ; cf. 1.18). On a donc, en 1 Timothée, un autre exemple de la place accordée à la prophétie dans la reconnaissance de certains ministères. Les parallèles entre le discours de Paul à Milet (Ac 20.17-35) et les Pastorales ont souvent été soulignés et il n'est donc pas impossible qu'il y ait des points de contacts entre les textes (cf. p. ex. Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28), op. cit.*, p. 231-232).

même Saint-Esprit. Elles manifestent l'appartenance des uns et des autres au même peuple de l'Esprit.

Comme plusieurs études l'ont montré, il est probable qu'aient co-existé dans la région d'Éphèse plusieurs communautés chrétiennes aux organisations différentes, et ce, peut-être dès l'époque de Paul<sup>520</sup>. Certes, cette cohabitation a pu être source de tensions, comme le souligne la mention d'opposants ou de « faux prophètes » (p. ex. 1 Tm 4.1-5 ; 1 Jn 4.1-6 ; Ap 2.2, 20). Toutefois, il est également probable qu'une partie importante de ces communautés acceptait de reconnaître le fait que d'autres communautés appartenaient au même mouvement rattaché à Jésus-Christ<sup>521</sup>. L'auteur des Actes fait partie de ceux qui souhaitent affirmer l'unité de ces diverses communautés éphésiennes. Il le fait notamment en plaçant, sous la bannière commune du Saint-Esprit, des johannites – à condition tout de même qu'ils soient baptisés au nom de Jésus –, des croyants pratiquant une forme de prophétisme collectif et des communautés instituées ayant à leur tête des presbytres/évêques<sup>522</sup>. Cela n'a pas seulement pour effet de conforter ceux qui se reconnaîtraient dans une de ces composantes du christianisme éphésien, cela les encourage à reconnaître la validité des autres composantes.

Cet éclairage invite à relire la dimension prophétique du peuple de l'Esprit sous un autre aspect. Il a souvent été souligné combien l'auteur à Théophile cherchait, par son œuvre, à réconcilier les chrétiens d'origine juive et ceux d'origine païenne. Son souci pour l'unité des chrétiens ne concerne-t-il pas aussi la question des manifestations du Saint-Esprit ?

---

<sup>520</sup> C'est la thèse défendue notamment par Paul TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (WUNT, n° 166), Tübingen : Mohr Siebeck, 2004. Pour un résumé de la discussion sur cette question depuis Walter Bauer (1934) jusqu'en 2009, voir Mikael TELLBE, *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective* (WUNT, n° 242), Tübingen : Mohr Siebeck, 2009, p. 3-22.

<sup>521</sup> Deux études relativement récentes arrivent à cette conclusion (avec toutefois des différences de nuance) : malgré le fait que certaines des communautés chrétiennes d'Éphèse se considéraient comme distinctes d'autres communautés chrétiennes de la ville, elles ne considéraient pas forcément ces autres communautés comme des adversaires ou des hérétiques. Au contraire, il y avait une certaine idée de « *commonality* » : ces communautés reconnaissaient que d'autres communautés faisaient également partie d'un même mouvement chrétien. Cf. Paul TREBILCO, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, op. cit. ; Mikael TELLBE, *Christ-believers in Ephesus*, op. cit..

<sup>522</sup> Certes, le récit souligne aussi certaines insuffisances de ceux qu'il situe aux marges du christianisme comme c'est le cas d'Apollon ou des johannites : ceux-ci ont besoin d'un complément d'information (Ac 18.26 ; 19.1-4) afin de pouvoir être pleinement intégrés au mouvement chrétien. Néanmoins, ces insuffisances sont situées dans le passé. Pour Luc, la question a été réglée par Paul ou ses collaborateurs : les johannites font désormais pleinement partie du peuple de l'Esprit.

## 6. La généralisation de la prophétie dans l'Église des Actes : réalisations et limites du programme d'Actes 2

L'analyse des textes clés des Actes en rapport avec notre sujet a permis de mettre en lumière différents éléments quant à l'approche lucanienne de la question de la généralisation de la prophétie. Il est temps maintenant de proposer quelques éléments de synthèse.

### a) Une affirmation théologique : l'Esprit de prophétie est déversé sur tous les croyants en Jésus-Christ

À quatre étapes importantes du récit des Actes, le Saint-Esprit vient sur *toutes* les personnes réunies en un même lieu (Ac 2 ; 4.31 ; 10.44-47 ; 19.6). Cela souligne le caractère généralisé du déversement de l'Esprit. Celui-ci ne fait pas de distinction entre les croyants : tous sont concernés par l'effusion du Saint-Esprit. De plus, si, parmi ces passages, la terminologie de la *προφητεία* n'est employée qu'en Actes 2 et Actes 19.6, les manifestations associées à la venue de l'Esprit dans les deux autres textes sont clairement situées dans la continuité d'Actes 2 : en Actes 4, l'Esprit équipe les témoins-prophètes ; en Actes 10, l'Esprit fait « parler en langues ». Il s'agit bien, dans les quatre cas, de l'Esprit de prophétie, celui de Joël 3 selon Actes 2.

On pourrait objecter que, dans chacun des quatre récits que nous avons évoqués, l'Esprit de prophétie est déversé sur un groupe limité de croyants. Après tout, à la Pentecôte, ils sont cent-vingt tout au plus ; chez Corneille, il ne s'agit que d'une maisonnée et, à Éphèse, ils ne sont qu'une douzaine. Néanmoins, nous avons souligné le rôle *représentatif* que jouent ces groupes dans le récit des Actes<sup>523</sup>. Constitué autour des Douze, le groupe d'Actes 2 est celui des premiers chrétiens, ceux-là mêmes qui ont été « témoins » de la résurrection de Jésus (Ac 2.32) : il constitue le noyau du peuple prophétique dont la suite des Actes racontera le développement de Jérusalem jusqu'à Rome. Le groupe d'Actes 10 est celui des premiers chrétiens d'origine païenne : comme le montrera la reprise du récit en Actes 11 et 15, il représente l'ensemble des païens à qui Dieu a choisi de donner le Saint-Esprit et qu'il a décidé d'intégrer à son peuple (cf. Ac 11.17-18 ; 15.7-9)<sup>524</sup>. Enfin, comme nous l'avons indiqué, le récit de la venue de l'Esprit sur les johannites (Ac 19.1-7)

---

<sup>523</sup> Ainsi, Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, op. cit., p. 106.

<sup>524</sup> Concernant les récits d'Actes 10-11, Daniel Marguerat montre la manière dont l'auteur des Actes procède d'un point de vue narratif pour produire une « symbolisation de l'événement » grâce aux effets de redondance du récit (Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, op. cit., p. 365-366).

est construit de manière à souligner qu'il s'agit là de la véritable naissance de l'église d'Éphèse : les « douze » sur lesquels vient le Saint-Esprit représentent l'ensemble des croyants d'Éphèse qui viendront après eux (dans leur diversité). Dans ces différents récits, les groupes sur lesquels vient l'Esprit sont *représentatifs* d'un groupe bien plus large dont ils constituent les prémices : les prémices d'une grande église locale (Ac 19), les prémices du grand nombre des païens qui seront intégrés au peuple de l'Esprit (Ac 10), les prémices de tous les croyants en Jésus-Christ qui formeront ce peuple de Jérusalem jusque dans « toutes les nations » (Ac 2).

Le texte des Actes voit donc bien les phénomènes d'inspiration collective comme *la preuve* de la réalisation de Joël 3. Pour Luc, l'Esprit de prophétie est déversé sur l'ensemble des croyants et il les rend capables d'être inspirés à la manière des prophètes.

### **b) La question de la continuité des manifestations de l'Esprit de prophétie**

Le lecteur attentif ne peut manquer de constater que les manifestations collectives de l'Esprit de prophétie se cantonnent principalement à des récits de « Pentecôte » : la Pentecôte de Jérusalem (Ac 2), celle des païens (Ac 10) et celle des Éphésiens (Ac 19.1-7). Comment comprendre que ces manifestations collectives sont rapportées par Luc principalement dans le cadre de récits de commencements ?

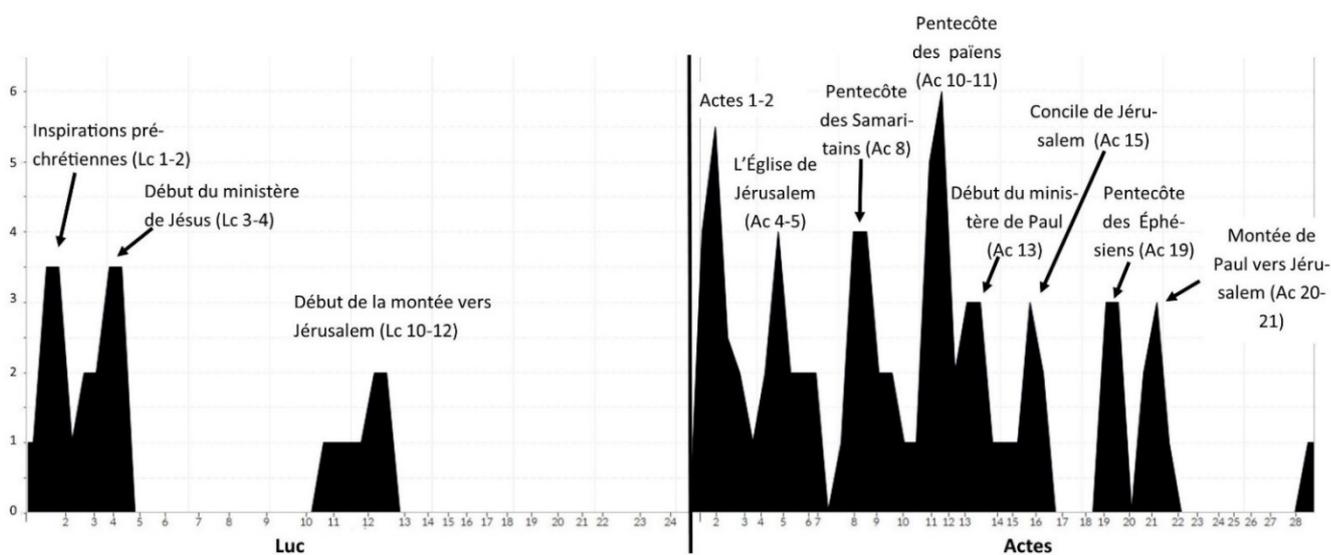
Cela s'explique probablement par la tendance générale de Luc à mentionner l'action du Saint-Esprit essentiellement dans les récits introductifs et programmatiques en lien avec un groupe ou un personnage donné (voir le graphique ci-dessous)<sup>525</sup>. Comme le souligne Daniel Marguerat : « l'Esprit chez Luc est un Esprit inaugurateur, c'est l'agent des commencements, des créations de communautés, des impulsions qui font naître les églises »<sup>526</sup>. S'il est évident que l'œuvre double à Théophile souligne ce rôle particulier, on ne peut en déduire pour autant que Luc ne lui attribue *que* ce rôle d'initiateur. Comme

---

<sup>525</sup> Cela s'observe particulièrement dans l'Évangile de Luc où la plupart des mentions du Saint-Esprit se concentrent sur les quatre premiers chapitres. Aux chapitres 3 et 4, Jésus est présenté plusieurs fois comme étant au bénéfice du Saint-Esprit. Une fois passé le discours à Nazareth, l'action du Saint-Esprit n'est quasiment plus mentionnée dans le cadre du ministère de Jésus (la seule exception est la mention d'une inspiration de Jésus « [ἐν] τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ » en Luc 10.21 [cp. Mt 11.25]). De même, Pierre est au bénéfice du Saint-Esprit uniquement en Actes 2 et en Actes 4 (4.8, cf. 4.25, 31). Un phénomène similaire s'observe dans le cadre du ministère de Paul : en plus de la réception du Saint-Esprit à sa conversion (Ac 9.17), le rôle du Saint-Esprit est signalé essentiellement dans le cadre du chapitre présentant les débuts de son ministère (Ac 13.2, 4, 9, 52) puis dans le cadre des avertissements du « Saint-Esprit » lors de sa montée à Jérusalem (Ac 20.22-23, 28 ; 21.4, 11). Ainsi, le Saint-Esprit est principalement à l'œuvre au début des deux grandes parties des « Actes de Paul » (le Saint-Esprit est toutefois mentionné comme orientant la mission paulinienne en Actes 16.6-7).

<sup>526</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme, op. cit.*, p. 158.

nous l'avons montré, les manifestations pneumatiques des deux premiers chapitres de l'Évangile de Luc servent à souligner que l'Esprit est *encore* à l'œuvre en Israël à l'aube du christianisme. Ces manifestations prophétiques soulignent la *continuité* davantage que la nouveauté ou l'inauguration. Actes 4.31 forme une exception notable par rapport aux autres mini-Pentecôtes des Actes : ce texte montre qu'une même communauté – celle de Jérusalem – peut être *à nouveau* remplie du Saint-Esprit. Bien plus tard dans le récit, l'Esprit de prophétie est encore à l'œuvre à Jérusalem, cette fois dans le cadre de la décision prise par les « apôtres et presbytres » (Ac 15.28, 32). Il est encore présenté comme celui qui « institue » les presbytres d'Éphèse (Ac 20.28). Ces exemples montrent que, pour Luc, l'Esprit de prophétie est à l'œuvre dans la continuité de la vie de l'Église.



Fréquence de l'expression πνεῦμα ἅγιον pour 1000 mots dans le NA28

(Le graphique est repris du logiciel biblique Accordance. Les annotations sont les nôtres.)

Ce qui est vrai pour la pérennité de l'action du Saint-Esprit semble l'être aussi – voire davantage encore – pour ses manifestations prophétiques communautaires. En effet, il est frappant que, dans les quatre textes évoquant des manifestations communautaires de l'Esprit de prophétie, les verbes mentionnant sa venue soient à l'aoriste alors que les verbes mentionnant sa manifestation prophétique sont le plus souvent à l'imparfait. Les croyants sont « remplis (ἐπλήσθησαν) » du Saint-Esprit (Ac 2.4 ; 4.31), celui-ci « tombe (ἐπέπεσεν) » (Ac 10.44) ou « vient (ἦλθεν) » (Ac 19.6) sur eux. La manifestation de l'Esprit est alors présentée d'une manière à signaler la durée : « ils commencèrent à parler en langues (ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις) » (Ac 2.4), « ils disaient la parole de Dieu avec assurance (ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας) » (Ac 4.31), « ils les entendaient parler

en langues (ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις) » (Ac 10.41), « ils parlaient en langues et prophétisaient (ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον) » (Ac 19.6)<sup>527</sup>.

Dans le cadre d'une analyse des données concernant les manifestations du Saint-Esprit dans les Actes, Daniel Marguerat constate que « l'effusion communautaire extatique régresse au profit de l'intervention personnelle ». Il fonde ces remarques sur une analyse statistique des « interventions communautaires » selon les quatre grandes parties du livre (Ac 1-7 ; 8-12 ; 13-20 ; 21-28). Il explique alors ainsi la diminution des manifestations communautaires dans les deux dernières parties :

Ac 1-7 correspond à un récit d'origine, tandis que la période paulinienne (Ac 13-20 et 21-28) nous rapproche chronologiquement de la période postapostolique, donc du temps de Luc. Celui-ci peut avoir, en finale du récit, conformé l'émergence de l'Esprit aux modalités qu'il observe dans la chrétienté de son temps. Conclusion : l'effusion charismatique communautaire ne paraît pas être, du point de vue de Luc, le canal privilégié de l'Esprit.<sup>528</sup>

Nous devons avouer notre perplexité quant aux chiffres proposés par Daniel Marguerat : ceux-ci sont très éloignés de notre propre décompte<sup>529</sup>. Ainsi, notre analyse statistique montre que le ratio « interventions communautaires » / « interventions personnelles » va clairement en augmentant : il est de 1 intervention communautaire pour 2 interventions personnelles dans les deux premières parties (Ac 1-7 ; 8-12), et de 1 intervention communautaire pour 1 intervention personnelle dans les deux autres parties correspondant à la période paulinienne (Ac 13-20 ; 21-28)<sup>530</sup>. D'ailleurs, il est frappant

---

<sup>527</sup> L'idée de durée est souvent soulignée en ce qui concerne Actes 4.31 (cf. p. ex. Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (vol. 1)*, op. cit., p. 250 ; Joseph A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles*, op. cit., p. 306 ; Richard I. PERVO, *Acts*, op. cit., p. 124). En ce qui concerne Actes 19.6, Charles Barrett note : « The imperfects ἐλάλουν, ἐπροφήτευον, are inceptive: they began and continued to do these things » (Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (vol. 2)*, op. cit., p. 898).

<sup>528</sup> Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme*, op. cit., p. 158-159.

<sup>529</sup> Par exemple, le bibliste suisse compte « 18 interventions communautaires » dans la première partie de l'œuvre (Ac 1-7). Nous n'en comptons que 3 : la venue de l'Esprit à la Pentecôte (Ac 2), celle d'Actes 4.31 et la mention du Saint-Esprit s'associant au témoignage de Pierre et des apôtres (Ac 5.32). On pourrait peut-être ajouter la promesse de l'Esprit qui est faite à ceux qui se feront baptiser à la Pentecôte (Ac 2.38). Faut-il compter les différentes références au Saint-Esprit en lien avec le seul épisode de la Pentecôte (Ac 1.5, 8 ; 2.4 ; 2.17, 18, 33, 38) ? Même avec ces références nous n'arrivons qu'à un total de 11 références et il ne s'agit aucunement de 11 « interventions communautaires » différentes.

<sup>530</sup> Comme nous l'indiquons à la note précédente, il nous paraît plus juste de compter le nombre d'interventions du πνεῦμα que le nombre de références au πνεῦμα : en effet, le terme πνεῦμα peut être utilisé plusieurs fois pour décrire un même événement qui occupe beaucoup de place dans le récit comme celui d'Actes 2 ou d'Actes 10. En ce qui concerne les interventions communautaires dans la première partie, nous retenons donc le chiffre de 3 ou 4 interventions communautaires *différentes*. Dans cette même partie, nous dénombrons 5 interventions personnelles : Jésus (Ac 1.2), Pierre (4.8), les sept hommes qui doivent être –

que, dans la deuxième moitié des Actes, en dehors de l'inspiration du prophète Agabus (Ac 21.11), toutes les interventions personnelles de l'Esprit soient liées à Paul (Ac 13.4, 9 ; 16.6, 7 ; 20.22-23). Inversement, des manifestations communautaires sont rapportées dans les communautés d'Antioche de Syrie (Ac 13.2), d'Antioche de Pisidie (Ac 13.52), de Jérusalem (Ac 15.28), d'Éphèse (Ac 19.6 ; 20.28 ?) et de Tyr (Ac 21.4). Autrement dit, si l'on devait suivre la logique de Daniel Marguerat, il conviendrait d'en déduire que les manifestations communautaires correspondent probablement davantage à ce que Luc observe à son époque que les manifestations personnelles.

Cette impression devient d'autant plus plausible lorsque l'on prend en compte le contexte historique évoqué au chapitre précédent. Pour que le Saint-Esprit soit perçu *principalement* comme un initiateur par les lecteurs de l'auteur à Théophile, il faudrait que ceux-ci aient l'impression de vivre à une époque où l'Esprit de prophétie ne se manifeste plus trop. Or, notre analyse historique a montré que le prophétisme chrétien est bien vivant à l'époque où les Actes sont écrits. Dans un contexte où la prophétie est pratiquée et valorisée, le fait de signaler que l'Esprit de prophétie était *déjà* présent « au commencement » permet surtout de souligner la *continuité* de l'action de l'Esprit depuis les débuts jusqu'à l'aujourd'hui des premiers lecteurs de Luc.

Dans ce cadre, nul besoin pour l'auteur d'insister davantage sur l'action continuée du Saint-Esprit : il suffit de signaler son intervention aux étapes importantes de l'histoire du peuple de l'Esprit. À vrai dire, une insistance trop importante sur l'action du Saint-Esprit aurait pu avoir un effet indésirable : réduire les hommes et les femmes qui constituent ce

---

chacun pour leur part – « pleins d'Esprit et de sagesse » (6.3) et Étienne dans deux contextes différents (6.10 ; 7.55). Le cas d'Ananias et Saphira reste plus ambigu (5.3, 9). Pour la première partie (Ac 1-7), nous arrivons donc à un ratio de 3 ou 4 interventions communautaires pour 5 ou 6 interventions personnelles. Au sein de la deuxième partie (Ac 8-12), nous dénombrons 3 interventions communautaires (les Samaritains en Ac 8 ; l'Église en Ac 9.31 et la maison de Corneille en Ac 10-11) contre 6 ou 7 interventions personnelles (deux fois Philippe en Ac 8.29 et 8.39 ; Saul en Ac 9.17 ; Pierre en 10.19 = 11.12 ; Barnabas en 11.24 ; Agabus en 11.28 et éventuellement Jésus en Ac 10.38). Dans la troisième partie (Ac 13-20), nous comptons 4 à 6 interventions communautaires (l'église d'Antioche en Ac 13.2 ; les « disciples » en Ac 13.52 ; les apôtres et presbytres de Jérusalem en Ac 15.28 ; les johannites d'Éphèse en Ac 19.6 + éventuellement un rappel de la venue de l'Esprit sur les païens en Ac 15.8 et éventuellement l'institution des presbytres d'Éphèse en Ac 20.28) contre 5 interventions personnelles (Barnabas et Saul en Ac 13.4 ; Saul en Ac 13.9 ; deux fois Paul et Timothée en Ac 16.6 et 16.7 ; Paul en Ac 20.22-23). Enfin, pour la dernière partie (Ac 21-28), nous dénombrons 1 intervention communautaire (les « disciples » de Tyr en Ac 21.4) et 1 intervention personnelle (Agabus en Ac 21.11). Dans les cas d'hésitation, nous retenons une valeur moyenne (p. ex. pour « 3 ou 4 », nous comptons 3,5), et arrivons donc aux ratios suivants : environ 0,54 (3,5/6,5) pour la première partie ; environ 0,46 (3/6,5) pour la deuxième partie ; 1 (5/5) pour la troisième partie et 1 (1/1) pour la dernière partie. Ainsi, le ratio de manifestations communautaires est exactement le double dans la deuxième moitié de l'œuvre (0,5 pour Actes 1 à 12 ; 1 pour Actes 13 à 28).

peuple à un simple rôle de figurants. Or, Luc n'a pas écrit les « Actes du Saint-Esprit » mais bien le récit des « témoins » du Christ, mus par la « puissance » du Saint-Esprit de Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre (Ac 1.8).

Du reste, rappelons que, malgré cette impression de continuité, l'idée d'un Esprit qui « demeure » chez le croyant est plus paulinienne que lucanienne. Même si plusieurs passages suggèrent que le Saint-Esprit est « donné » une fois pour toutes aux croyants (Ac 2.38 ; 5.32 ; 8.18-20 ; 10.45 ; 15.8) et qu'Étienne et Barnabas sont « plein(s) d'Esprit Saint (πλήρης πνεύματος ἁγίου) » (Ac 6.5 ; 11.24), le Saint-Esprit est essentiellement présenté comme étant *à l'œuvre* parmi le peuple du Seigneur. Il s'agit d'un véritable « personnage » dans le récit des Actes<sup>531</sup>, avec sa propre « dynamique »<sup>532</sup>. Ainsi, l'Esprit « tombe », est « déversé » ou « vient » sur ceux qu'il inspire. Il peut « remplir » plusieurs fois les mêmes personnes ou les mêmes communautés.

### c) Modalités de déploiement et limites à la mise en œuvre de la généralisation de la prophétie

Si Luc affirme que tous les croyants ont reçu l'Esprit de prophétie, comment présente-t-il la mise en œuvre de cette généralisation ? Le récit des Actes indique-t-il certaines limites à la mise en pratique de la généralisation de la prophétie ?

En introduction à notre thèse, nous avons signalé que les modèles sociologiques laissaient entrevoir à la fois le risque et la force de l'affirmation de la généralisation de la prophétie. D'un côté, le modèle wébérien montre que le charisme prophétique exprimé dans une communauté établie peut générer des tensions, voire un départ de certains membres de la communauté pour fonder une nouvelle communauté. Si tous sont dotés d'un charisme prophétique, le risque semble multiplié. De l'autre côté, l'analyse de Meredith McGuire a montré que, lorsqu'un groupe affirme que tous ses membres sont porteurs de charisme(s), cela peut être un facteur de cohésion sociale.

Il nous semble que la manière dont l'œuvre à Théophile présente le déploiement de la généralisation de la prophétie manifeste une certaine conscience de ce double enjeu : l'auteur à Théophile fait de cette affirmation une force pour la cohésion du mouvement chrétien, tout en tenant compte des risques qui lui sont liés.

---

<sup>531</sup> Ainsi, Daniel MARGUERAT, *La première histoire du christianisme, op. cit.*, p. 154-155.

<sup>532</sup> Sur la « dynamique » de l'Esprit dans les Actes, voir surtout Gonzalo HAYA-PRATS, *L'Esprit force de l'Église, op. cit.*

### i. La généralisation de la prophétie s'exprime davantage collectivement qu'individuellement

En dehors des épisodes de prophétisme collectif, le livre des Actes ne contient pas de récit concernant l'inspiration de simples croyants anonymes. Les figures individuelles présentées comme inspirées sont toutes des personnes à qui le récit attribue une fonction reconnue : l'apôtre Pierre (Ac 4.8 ; 10.19), Étienne (6.5 ; 7.55) et Philippe (8.29, 39), qui sont tous deux membres du groupe des sept (cf. Ac 6.5), Paul et ses collaborateurs (9.17 ; 13.4, 9 ; 16.6, 7 ; 20.22-23) ou le prophète Agabus (11.28 ; 21.11)<sup>533</sup>. La généralisation de la prophétie semble donc s'exprimer principalement par des manifestations collectives et non pas par la multiplication de récits concernant l'inspiration individuelle de simples croyants<sup>534</sup>. On ne trouve pas, dans les Actes, le récit de femmes et d'hommes se levant tour à tour du milieu de la multitude pour transmettre un message inspiré. Cela tranche avec les récits de Luc 1 et 2 où l'on découvrirait de simples croyants, femmes et hommes, au bénéfice de l'Esprit de prophétie.

L'impression laissée par le texte des Actes est donc que l'Esprit de prophétie est déversé sur *tous* plutôt que sur *chacun*. Il s'agit d'un déversement collectif plutôt que d'un déversement distributif. Pour cette raison, il nous semble préférable de parler d'un « peuple prophétique » ou d'un « peuple-prophète » plutôt que d'un « peuple de prophètes ». C'est ensemble, collectivement, que les croyants sont porteurs d'un message prophétique. Le récit des Actes raconte l'histoire d'un peuple prophétique et non pas d'un prophétisme du peuple<sup>535</sup>.

Cette conception de la généralisation de la prophétie permet certes de conférer une force collective au mouvement chrétien. Elle a aussi pour effet de donner peu de place aux individualités qui composent les communautés chrétiennes. La possibilité donnée à de simples membres des communautés de transmettre un message prophétique existait au premier siècle et il est probable que Luc avait connaissance de tels cas. Pourtant, il ne leur

---

<sup>533</sup> Nous commenterons plus loin le cas des filles de Philippe qui, bien qu'elles soient des « prophétisantes (προφητεύουσαι) » (Ac 21.9), ne sont pas décrites comme des inspirées ou comme transmettant une prophétie (cf. ci-dessous, § 6.c.vi, p. 220ss).

<sup>534</sup> Craig Keener souligne la focalisation de Luc sur la réception de l'Esprit par des groupes plutôt que des individus. Il lance alors une piste de réflexion : « Luke's focus on corporate reception [...], in some respects might have more in common with some subsequent corporate experiences ; this observation requires more attention that it can be given here » (Craig S. KEENER, *Acts*, vol. 3, *op. cit.*, p. 2821).

<sup>535</sup> Ainsi, même si Guy Bonneau souligne la dimension collective du prophétisme dans les Actes (p. 137-138), nous ne pouvons pas le suivre lorsqu'il indique que Luc conçoit l'Église comme une « communauté de prophètes » (Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 106, 136).

donne aucune place dans son récit. Ce choix rédactionnel a peut-être une fonction régulatrice : il permet de limiter les prérogatives personnelles que les membres d'un « peuple de prophètes » pourraient souhaiter faire valoir. Le récit des Actes invite le lecteur croyant à ne pas se focaliser sur sa propre inspiration mais à découvrir son appartenance à un peuple et à un mouvement de l'Esprit, qui le dépassent largement.

## ii. Un même Esprit, une diversité de manifestations prophétiques

Nous l'avons souligné à plusieurs reprises tant cet élément nous apparaît essentiel : l'Esprit de prophétie ne se manifeste quasiment jamais deux fois de la même manière en Luc-Actes. L'Esprit de prophétie est donné à tous, mais il s'exprime de manières diverses.

D'une part, *la forme* du prophétisme varie d'une inspiration à l'autre. Cela se perçoit aisément lorsque l'on compare le contenu et la forme des paroles prononcées dans le cas d'inspirations individuelles. Cela se perçoit également – certes de façon moins nette – lorsque l'on compare les cas de prophétisme collectif. D'un côté, l'auteur des Actes tient à souligner les échos entre ces manifestations collectives et la Pentecôte d'Actes 2. De l'autre, il introduit des différences lorsqu'il décrit ces phénomènes collectifs : en Actes 2, l'Esprit fait parler miraculeusement dans les langues des nations ; en Actes 4.31, le Saint-Esprit produit un témoignage prononcé « μετὰ παρρησίας » ; en Actes 10, il s'agit de paroles en langues ressemblant à celles d'Actes 2, mais la notion de xénoglossie est totalement absente du récit ; en Actes 19.6, il s'agit certes encore de « paroles en langues », mais celles-ci sont de nouveau présentées différemment par une association directe au verbe προφητεύω. De même, Luc tient à montrer que l'Esprit de prophétie n'intervient pas que dans le cadre d'effusions collectives du type d'Actes 2. Il est aussi à l'œuvre dans le cadre de « longs discours » (Ac 15.32), il participe à la décision du concile de Jérusalem (Ac 15.28) ou met en place des presbytres (Ac 20.28). L'Esprit de prophétie peut s'exprimer de manière surprenante et bruyante mais aussi de manière plus discrète et courante.

Enfin, les manifestations prophétiques ont *plusieurs fonctions* dans le récit des Actes. Nous l'avons noté, l'Esprit de prophétie déversé à la Pentecôte a une fonction importante *dans le cadre du témoignage ad extra*<sup>536</sup> : il équipe les croyants pour la mission de Jérusalem

---

<sup>536</sup> Cette remarque n'a rien de bien original tant cette fonction de l'Esprit est souvent soulignée dans les études sur la pneumatologie lucanienne. Cf., entre autres, James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, op. cit., p. 152-156 ; Gonzalo HAYA-PRATS, *L'Esprit force de l'Église*, op. cit., p. 93-116 ; Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu (vol. 1)*, op. cit., p. 173-184 ; Robert P. MENZIES, *Empowered for Witness*, op. cit., p. 173-228 ; Sylvain ROMEROWSKI, *L'œuvre du Saint-Esprit dans l'histoire du salut*, op. cit., p. 122-128 ; Heidrun GUNKEL, *Der Heilige Geist bei Lukas*, op. cit., p. 137-194.

jusqu'au bout du monde. Ainsi, c'est toute la mission qui, dans les Actes, est orientée par les manifestations ou messages prophétiques. À la Pentecôte, l'Esprit de prophétie équipe les témoins-prophètes pour la mission auprès des nations (Ac 2.4-11). Il permet aussi de faire perdurer ce témoignage malgré les menaces et persécutions (Ac 4.31). En Actes 10, il fournit l'élan nécessaire aux témoins juifs pour devenir effectivement témoins auprès des nations. C'est encore lui qui, dans un cadre communautaire, « met à part » pour la mission celui qui deviendra l'apôtre Paul (Ac 13.1-3). Enfin, il est celui qui pousse Paul dans le dernier voyage de Jérusalem jusqu'à Rome (Ac 20.22-23 ; 21.4, 11). À chaque tournant du récit, Luc tient à signaler le rôle joué par l'Esprit de prophétie. Ainsi, il est évident que les manifestations prophétiques sont vues comme jouant une fonction essentielle dans le témoignage. Si l'Esprit est déversé sur tous, cela implique, de fait, l'ensemble des croyants dans ce témoignage prophétique.

Néanmoins, ce n'est pas la seule fonction attribuée par Luc aux manifestations prophétiques. Le déversement de l'Esprit sur Corneille et les siens ne sert pas à les installer dans un rôle de témoins : en Actes 10, ils sont davantage prophètes envers les croyants que vers les non-croyants (Ac 10.44-48). De même, les manifestations d'Actes 19 servent à manifester l'intégration des johannites à ce même peuple (Ac 19.6). Si l'on ajoute le cas du concile d'Actes 15 ou de l'institution des presbytres d'Éphèse, on constate que l'Esprit de prophétie peut aussi avoir une fonction *intra-communautaire*. Les croyants peuvent donc aussi être utilisés par le Saint-Esprit pour transmettre un message aux autres croyants<sup>537</sup>.

En présentant le Saint-Esprit sous des manifestations diverses, Luc permet aux différentes composantes du christianisme de son époque de reconnaître – à un moment ou un autre du récit – un Saint-Esprit qui leur paraît familier<sup>538</sup>. En indiquant que la diversité de ces manifestations doit être attribuée *au même Esprit* qui a été déversé *sur tous les*

---

<sup>537</sup> Il est possible que l'interprétation inspirée de l'Écriture ait aussi pu être comprise comme une forme de *προφητεία* par l'auteur à Théophile : le fait que Pierre (Ac 2), Étienne (Ac 7) ou le concile de Jérusalem (Ac 15) interprètent l'Écriture sous la conduite du Saint-Esprit va dans ce sens (cf. Édouard COTHENET, « Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture », contribution citée ; E. Earle ELLIS, « The Role of the Christian Prophets in Acts », *in Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity : New Testament Essays* (WUNT, n° 18), Tübingen : J.C.B. Mohr, 1978, p. 129-144).

<sup>538</sup> Cet effet sur le lecteur se vérifie aisément lorsque l'on compare la manière dont les études contemporaines sur le Saint-Esprit en Luc-Actes se focalisent sur un aspect particulier de la pneumatologie lucanienne. On ne peut guère nier qu'il y a souvent un lien entre cette focalisation et le vécu ecclésial des auteurs de ces études (à commencer par l'auteur de la présente thèse) : les auteurs catholiques vont s'intéresser au lien entre baptême, imposition des mains et réception du Saint-Esprit, les auteurs protestants classiques s'intéressent davantage au lien entre foi et Saint-Esprit alors que les auteurs issus des mouvements charismatiques ou pentecôtistes vont se focaliser sur les manifestations charismatiques de l'Esprit ou sur la question du Saint-Esprit comme *donum superadditum*.

*croyants*, il invite le lecteur à reconnaître son appartenance au peuple de l'Esprit. En même temps, vu la grande diversité de ces manifestations, il est inévitable que certaines soient perçues comme surprenantes ou étrangères pour un lecteur donné. N'est-ce pas là un moyen de lui signaler que l'Esprit agit *aussi* de manières qui ne lui sont pas forcément familières ? Le lecteur est ainsi encouragé à reconnaître que les communautés où le Saint-Esprit semble se manifester différemment appartiennent *aussi* au peuple de l'Esprit.

### **iii. Un lien indispensable avec la « prophétie d'origine » de Jésus-Christ**

Nous avons souligné comment le discours d'Actes 2.14-39 établit un lien indissociable entre le déversement eschatologique de l'Esprit et l'œuvre et la personne de Jésus-Christ. Pour l'auteur des Actes, l'Esprit de prophétie n'est donné qu'à ceux qui placent leur foi en Christ. En ce sens, l'auteur à Théophile démontre que les prophètes des Écritures et les prophètes pré-chrétiens de Luc 1-2 sont ceux qui, guidés par le Saint-Esprit, ont annoncé Jésus-Christ. Il n'est pas anodin que ce rôle des prophètes juifs soit mis en exergue à la fois dans les premiers chapitres de l'œuvre double (Lc 1-2) et dans ses derniers versets (Ac 28.23-28). Ce lien indissociable entre la prophétie et la reconnaissance de Jésus comme Christ nous apparaît fondamental chez Luc. Ainsi, les Juifs qui croient en Jésus sont les véritables « fils des prophètes » (Ac 3), alors que ceux qui persécutent Jésus ou ses envoyés sont les « fils » de ceux qui persécutaient les anciens prophètes. De même, le seul « faux prophète (*ψευδοπροφήτης*) » mentionné par Luc est un Juif qui « cherche à détourner de la foi » et qui s'oppose à l'annonce de « la parole de Dieu » (Ac 13.6-11).

Ainsi, il apparaît clair que, pour Luc, la véritable prophétie ne peut s'exprimer que dans un rapport de continuité avec une prophétie christocentrée. Cela correspond bien à la notion de « prophétie d'origine » mentionnée en introduction. Ce lien fortement souligné entre la prophétie et Jésus-Christ peut ainsi être vu comme un moyen de réguler la généralisation de la prophétie. Le prophétisme chrétien ne peut s'exprimer que comme une prophétie de continuité vis-à-vis de la prophétie d'origine. Le caractère novateur ou non christocentrique d'un message prophétique apparaît comme une prophétie concurrente à laquelle on ne peut reconnaître aucune légitimité.

### **iv. Les apôtres comme intermédiaires de l'Esprit ?**

Ce critère de continuité avec la prophétie d'origine se perçoit aussi dans le rôle spécifique attribué aux apôtres fondateurs. Il n'est pas anodin que les apôtres soient toujours présents dans les récits présentant la venue initiale de l'Esprit sur un groupe de

croyants, que ce soit lors de la Pentecôte d'Actes 2, de la Pentecôte des Samaritains (Ac 8), de celle des païens (Ac 10) ou de celles des Éphésiens (Ac 19.1-7)<sup>539</sup>. En Actes 8 et en Actes 19, le texte précise même que l'Esprit est donné suite à l'imposition des mains par les apôtres (Ac 8.17 ; 19.6). Dans ces deux cas, le récit indique l'existence préalable de « croyants » (Ac 8.13 ; 19.2) ainsi que le travail fructueux de collaborateurs des apôtres (Ac 8.5-13 ; 18.24-28). Pourtant, il semble que l'imposition des mains par Pierre et Jean, d'un côté, et par Paul, de l'autre, soit nécessaire pour la venue du Saint-Esprit<sup>540</sup>. Certes, un récit comme celui d'Actes 10 souligne la liberté du Saint-Esprit dont le déversement sur les païens vient « surprendre » Pierre et les croyants circoncis (Ac 10.45). Néanmoins, dans l'ensemble, les apôtres apparaissent comme des intermédiaires de choix dans le déversement de l'Esprit « jusqu'aux extrémités de la terre » (Ac 1.8)<sup>541</sup>.

Il n'est pas de notre ressort de traiter ici des différentes raisons – historiques, ecclésiologiques, identitaires – qui peuvent expliquer l'attribution d'un tel rôle aux apôtres. Signalons simplement les conséquences d'un tel rôle quant à la généralisation de la prophétie<sup>542</sup>. Il nous semble que cette place donnée aux apôtres permet de limiter les velléités indépendantistes ou contestataires d'inspirés qui prétendraient agir sur la base d'un message divin ou d'une vocation céleste. Selon le schéma wébérien, si ces « prophètes » ont l'impression que ce message – qu'ils considèrent d'origine divine – n'est pas suffisamment entendu par la communauté, ils peuvent être tentés de former un nouveau groupe à part du reste de la communauté. Face à ce risque, l'œuvre de Luc fait valoir que, si l'Esprit de prophétie est donné à tous les croyants, il ne l'est que dans le cadre d'un peuple dont l'identité est indissociable des apôtres. Le fait même que le mouvement chrétien soit présenté comme indissociable de figures humaines historiques n'est pas anodin : il permet de réguler les prétentions de certains inspirés qui pourraient être tentés de fonder l'autorité de leur message *uniquement* sur la base de son origine divine ou

---

<sup>539</sup> En Luc-Actes, le terme « ἀπόστολος » désigne premièrement les membres du groupe des Douze (cf. Lc 6.13 ; Ac 1.26). Ce titre est néanmoins attribué à Paul et Barnabas en Actes 14.4, 14 et Paul semble partager, dans la deuxième partie des Actes, le statut particulier attribué à Pierre dans la première partie. Il nous semble donc assez clair que Paul est conçu par Luc comme ayant un rôle spécifique dans le développement du mouvement chrétien, comparable à celui de l'apôtre Pierre.

<sup>540</sup> Ce parallèle est notamment souligné par Richard I. PERVO, *Acts, op. cit.*, p. 470 ; David G. PETERSON, *The Acts of the Apostles, op. cit.*, p. 532 ; Craig S. KEENER, *Acts, vol. 3, op. cit.*, p. 2822.

<sup>541</sup> Sur le statut prophétique particulier des apôtres, voir, notamment, Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1279-1280 ; Sylvain ROMEROWSKI, *L'œuvre du Saint-Esprit dans l'histoire du salut, op. cit.*, p. 136-141.

<sup>542</sup> Pour une analyse du rôle des différents ministères dans les Actes, mise en relation avec la conception lucanienne d'une communauté prophétique, voir Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif, op. cit.*, p. 103-138.

céleste. L'Esprit de prophétie est certes déversé sur tous par Dieu (ou par le Christ exalté) mais dans le cadre du peuple des apôtres : le prophétisme de tous les croyants ne s'exprime qu'au sein du peuple qui est rattaché à ces figures humaines historiques. Tout inspiré qui se placerait en dehors de ce mouvement ancré dans l'histoire perdrait ainsi sa légitimité<sup>543</sup>.

#### v. Tous sont capables de prophétie mais seuls certains sont prophètes

Il est possible de s'interroger également sur les raisons qui font que les titres de « προφήτις » et de « προφήτης » sont réservés uniquement à certains comme Anne (Lc 2.36), Agabus (Ac 11.27-28 ; 21.10), les « prophètes » venant de Jérusalem (Ac 11.27), ceux d'Antioche (Ac 13.1) et Jude et Silas (Ac 15.32). On pourrait ajouter encore le cas des quatre filles de Philippe qui sont des « παρθένοι προφητεύουσαι » (Ac 21.9).

Il se peut que le programme de la généralisation de la prophétie soit ici confronté à la réalité historique des « prophètes » chrétiens. Il y avait, on le sait, des individus qui, au sein du christianisme, avaient un rôle reconnu de « prophète ». Luc, en historien, se contente peut-être de le signaler. Quoi qu'il en soit, la limitation de l'appellation « prophète » à certains a pour conséquence d'instaurer une différence entre ces « prophètes » et la vocation prophétique de l'ensemble des croyants. Comme nous l'avons indiqué, il nous paraît significatif que l'auteur à Théophile ne présente pas chaque chrétien comme un « prophète » et qu'il ne parle pas d'un peuple de « prophètes ». Si tous ont reçu l'Esprit de prophétie, c'est avant tout collectivement, en tant que peuple, qu'ils exercent leur fonction prophétique. Certes, cela n'exclut pas la possibilité pour quiconque d'être inspiré par cet Esprit et de « prophétiser » (cf. Ac 2.17-18 ; 19.6). Toutefois, en réservant l'appellation de « prophète » à certains, les Actes laissent entendre que, si tous sont capables de prophétie, seuls certains ont une fonction spécifique dans ce domaine. Cela suggère que, dans la pratique, ces « prophètes » ont une légitimité particulière pour s'adresser à la communauté et transmettre un message prophétique<sup>544</sup>.

---

<sup>543</sup> En ce sens, l'idée de prophètes itinérants relativement indépendants est étrangère à l'œuvre lucanienne. Il n'est pas anodin que Luc précise toujours d'où viennent les prophètes itinérants comme Agabus, voire Jude et Silas : ils viennent de Jérusalem (Ac 11.27-28 ; 15) ou de Judée (Ac 21.10). Ainsi, Agabus, Jude et Silas sont plutôt présentés comme rattachés à la communauté d'un lieu et visitant les communautés d'autres lieux. Dans le cas de Jude et Silas, les prophètes sont clairement missionnés par leur communauté d'origine. Sur ce point, voir M. Eugene BORING, *The Continuing Voice of Jesus*, *op. cit.*, p. 97 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, *op. cit.*, p. 242-244 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, *op. cit.*, p. 85-89.

<sup>544</sup> Certains auteurs indiquent que si, en Luc-Actes, certains sont nommés « prophètes » c'est parce qu'ils sont inspirés plus fréquemment que les autres croyants (cf. James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, *op. cit.*, p. 171 ; David HILL, *New Testament Prophecy*, *op. cit.*, p. 99). Certes, il est probable que les « prophètes »

L'auteur à Théophile ne nous dit pas comment la communauté reconnaît à ces individus une telle légitimité. Nous savons simplement que c'est le Saint-Esprit qui inspire ces prophètes. On peut éventuellement observer la manière dont les Actes présentent l'institution ou la mise à part de certains pour d'autres tâches. Luc nous indique que le groupe des Sept doit être constitué par des personnes « pleines d'Esprit » (Ac 6.3, 5). Le Saint-Esprit est aussi celui qui choisit Barnabas et Saul pour la mission (Ac 13.2) ou qui institue les presbytres d'Éphèse (Ac 28.20). Il se peut donc que ce soit également le Saint-Esprit qui soit perçu comme attribuant un rôle spécifique de « prophète » à certains. Néanmoins, comme le montrent les exemples de la nomination des Sept ou de l'envoi de Barnabas et Saul, si l'Esprit est celui qui « met à part » certains, il le fait dans un cadre communautaire et avec l'assentiment de tous (Ac 6.5 ; 13.2-3). En ce sens, les prophètes chrétiens prophétisent toujours dans un cadre communautaire (cf. Ac 11.27-30 ; 15.31-33 ; 21.12). De plus, leur prophétie est discutée par la communauté qui en tire diverses conséquences : lorsqu'Agabus annonce une famine, les « disciples » d'Antioche mettent en œuvre un geste de solidarité (Ac 11.29-30) ; lorsque le prophète avertit Paul sur le sort qui l'attend à Jérusalem, les croyants de Césarée discutent de la suite à donner et finissent par accepter collectivement « la volonté du Seigneur » (Ac 21.12-14)<sup>545</sup>. Ainsi, si certains reçoivent un rôle particulier en matière de prophétie, ils ne peuvent l'exercer que dans le cadre du peuple sur qui a été déversé l'Esprit de prophétie.

---

prophétisent plus fréquemment que les autres chrétiens. Toutefois, il nous semble peu probable que ce seul élément ait suffi à leur attribuer le titre de « prophète ». Lorsque l'on se souvient du poids du titre de « prophète » dans le judaïsme du premier siècle (généralement restreint à d'illustres figures du passé), on ne peut imaginer qu'un tel titre ait été octroyé facilement par les premiers chrétiens. Le fait d'être inspiré plus fréquemment n'a pu suffire à l'attribution de ce titre : il y a forcément eu une forme de reconnaissance et de légitimation de la part des communautés concernant la fonction particulière jouée par les « prophètes » chrétiens.

<sup>545</sup> Dans ce dernier passage, la discussion quant à la suite à donner à la prophétie d'Agabus se termine sur la déclaration des disciples rassemblés : « que la volonté du Seigneur s'accomplisse (τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω) ! » (Ac 21.14). Cette acceptation douloureuse n'est pas sans rappeler la prière de Jésus à la veille de son arrestation : « μὴ τὸ θέλημά μου ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω » (Lc 22.42). Plusieurs commentateurs l'ont remarqué : Paul vit son « Gethsémani » (cf. Richard I. PERVO, *Acts, op. cit.*, p. 533, 538-539 ; Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (13-28), op. cit.*, p. 250, 254). François Bovon souligne aussi comment, dans le cadre de l'épisode de la montée de Paul à Jérusalem (Ac 20.36 -21.16), les divers avertissements de l'Esprit Saint sont sujets à discussion par les croyants : « C'est que l'Esprit Saint, [aux] yeux [de Luc], ne se manifeste pas de manière univoque. On ne peut être sûr de savoir, sans dialogue, sans analyse de la situation, sans confrontation des injonctions présentes avec la Parole de Dieu, prononcées autrefois. » (p. 135) (François BOVON, « Le Saint-Esprit, l'Église et les relations humaines selon Actes 20, 36 - 21, 16 », in *L'oeuvre de Luc : Études d'exégèse et de théologie* (Lectio Divina, n° 130), Paris : Cerf, 1987, p. 121-144).

## vi. Des femmes qui prophétisent, mais en retrait

Un des aspects notables de l'annonce de Joël 3 est la mise en valeur du genre féminin : l'Esprit est déversé sur les « filles » et les « servantes » tout comme sur leurs équivalents masculins (Jl 3.1-2 ; cf. Ac 2.17-18). On peut s'interroger pourtant sur le peu de place donnée à des inspirées ou prophétesses dans la suite du récit. Certes, la présence des femmes est signalée dès le début des Actes (Ac 1.14), ce qui suggère leur présence lors de la Pentecôte<sup>546</sup>. De même, il est probable qu'il y ait des femmes présentes lors des déversements collectifs de l'Esprit en Actes 4.31 et 10.44-48. Néanmoins, cette présence féminine n'est pas signalée par le texte. Enfin, il reste le cas des filles de Philippe présentées comme des « vierges qui prophétisent (παρθένοι προφητεύουσαι) » (Ac 21.9)<sup>547</sup>. Le fait qu'elles soient présentées comme des « filles (θυγατέρες) » et l'utilisation du verbe προφητεύω, rarement employé par Luc<sup>548</sup>, font écho à Joël 3.1/Ac 2.17<sup>549</sup>. Mais même là, la parole ne leur est pas donnée par le récit : la présence de ces « filles qui prophétisent » n'est mentionnée qu'en passant et c'est au « prophète » Agabus que la parole est donnée (Ac 21.10-11)<sup>550</sup>.

---

<sup>546</sup> Ainsi, Turid Kalem SEIM, *The Double Message, op. cit.*, p. 164-168 ; Maria-Luisa RIGATO, « Il valore inclusivo di pantes nella narrazione dell'evento di Pentecoste in Luca (At 2,3-4) », art. cit.

<sup>547</sup> Eusèbe de Césarée signale quatre autres sources (des deuxième et troisième siècles) mentionnant les filles de Philippe : Papias de Hiéropolis (*H. E.* 3.39.9), Polycrate d'Éphèse (*H. E.* 3.31.3), Clément d'Alexandrie (*H. E.* 3.30.1 = *Stromates* 3.6) et Caius (*H. E.* 3.31.4). Situées en Asie Mineure (*H. E.* 3.30.1 ; 3.31.3, 4 ; 3.39.9), celles-ci sont présentées tantôt comme « quatre prophétesses (προφήτιδες τέσσαρες) » (*H. E.* 3.31.4) ou comme ayant le « charisme prophétique (προφητικόν χάρισμα) » (*H. E.* 3.37.1). Si l'on peut se fier à ces sources, il est possible que certaines des filles de Philippe se soient mariées : le texte de Clément indique que « Philippe a donné ses filles en mariage (Φίλιππος δὲ καὶ τὰς θυγατέρας ἀνδράσιν ἐξέδωκεν) » (*H. E.* 3.30.1 = *Stromates* 3.6). Polycrate ne mentionne que trois filles de Philippe et indique que deux d'entre elles « ont vieilli dans la virginité (γεγηρακυῖαι παρθένοι) » ce qui suppose probablement que la troisième, mentionnée ensuite comme « ayant vécu dans le Saint-Esprit (ἐν ἀγίῳ πνεύματι πολιτευσάμενη) », n'est pas restée vierge (*H. E.* 3.31.3).

<sup>548</sup> En dehors de notre passage et de la citation de Joël 3 en Actes 2.17-18, le verbe προφητεύω n'est utilisé qu'en Luc 1.67 ; 22.64 et Actes 19.6.

<sup>549</sup> Turid Kalem Seim fait également remarquer que la « prophétesse » Anne est présentée comme la « fille de Phanuel (θυγάτηρ Φανουήλ) » (Lc 2.36) ce qui n'est pas anodin pour une femme âgée qui a pourtant été mariée (et dont le nom du mari n'est pas mentionné). Cf. Turid Kalem SEIM, *The Double Message, op. cit.*, p. 176-184.

<sup>550</sup> Laurie Brink suggère que, dans la source utilisée par Luc, les quatre filles de Philippe étaient celles qui ont pris la ceinture de Paul et qui ont prophétisé son emprisonnement à Jérusalem. Elle émet l'hypothèse d'un parallèle avec les filles de Job qui s'entourent de « cordes » leur donnant des capacités de type prophétique (cf. *Testament de Job* 46-52). Luc, par peur que cet acte par ces quatre vierges soit perçu comme un acte « magique », l'attribue à Agabus. Cela permettrait au lecteur de faire le rapprochement avec les actes symboliques des prophètes de l'AT plutôt qu'avec les pratiques magiques païennes. « [Luke] refashions his source so that on the narrative level, Philip's daughters serve as further description of their father and may

La question de la place et du rôle donnés aux figures féminines dans l'œuvre double à Théophile est débattue. Pour certains, Luc leur accorde une place bien plus remarquable que celle qui était habituellement accordée aux femmes dans la société gréco-romaine ou le judaïsme du premier siècle<sup>551</sup>. D'autres remarquent que, mises à part celles de Luc 1-2, les femmes du récit ne jouent jamais un rôle prééminent et que, si leur présence est signalée, elles restent silencieuses selon le modèle de la sœur de Marthe (Lc 10.38-42)<sup>552</sup>. Plutôt que de choisir un camp ou l'autre, il semble préférable de maintenir ensemble les deux points de vue : d'un côté, Luc valorise les femmes ; de l'autre, il ne leur donne pas un rôle aussi « en vue » que celui des hommes<sup>553</sup>. En ce qui concerne la place des femmes dans la prophétie, ce double constat semble se vérifier. On remarquera la place de choix et la valorisation des inspirées dans les deux premiers chapitres de l'évangile. De même, Luc

---

even confirm that Peter's invocation of Joel (Acts 2:16-21) is accurate. » (p. 268) (Laurie BRINK, « Seen but not Heard : Women Prophets in Caesarea », in David L. BALCH et Jason T. LAMOREAUX (dirs.), *Finding a Woman's Place : Essays in Honor of Carolyn Osiek* (Princeton Theological Monograph Series, n° 150), Eugene : Pickwick, 2011, p. 253-271). Cette hypothèse nous paraît beaucoup trop spéculative. En effet, les quatre filles de Philippe sont mentionnées en passant à l'aide d'une phrase de sept mots : « τούτω δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένου προφητεύουσαι » (Ac 21.9). L'hypothèse de Laurie Brink fait dire à cette phrase bien plus que ce qu'elle peut nous en dire. À notre avis, il est plus plausible de prendre les données telles qu'elles sont présentées : Luc rapporte une tradition concernant une prophétie d'Agabus dans la maison de Philippe et il ajoute une note concernant le fait que Philippe avait quatre filles qui « prophétisent ». D'une part, les données d'Eusèbe suggèrent que ces quatre filles étaient relativement célèbres (en situant ces « prophétesses » en Asie Mineure ou en évoquant leur mariage, les sources d'Eusèbe démontrent une certaine indépendance par rapport aux Actes). Si tel était le cas, Luc pourrait juger bon de le rappeler en passant. D'autre part, cette lecture d'Actes 21.9 est beaucoup plus naturelle. Enfin, il a été démontré que Luc propose fréquemment des paires masculin/féminin : un récit au sujet d'une figure féminine fait écho à un récit similaire au sujet d'une figure masculine ; ou la présentation d'une figure masculine est complétée par la présentation d'une figure féminine équivalente (p. ex. Syméon/Anne ; la fille de Jaïrus/le fils de la veuve ; Énée/Tabitha) (cf. Mary Rose D'ANGELO, « Women in Luke-Acts : A Redactional View », *Journal of Biblical Literature*, vol. 109, n° 3, 1990, p. 443-448 ; Turid Kalem SEIM, *The Double Message*, op. cit., p. 11-24 ; Allen BLACK, « "Your Sons and Your Daughters Will Prophesy..." : Pairings of Men and Women in Luke-Acts », in Patrick GRAY et Gail R. O'DAY (dirs.), *Scripture and Traditions : Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay* (NovTSup, n° 129), Leiden / Boston : Brill, 2008, p. 193-196). Dans ce cadre, il est possible que Luc ait ici souhaité équilibrer la mention du prophète Agabus par celle des filles de Philippe.

<sup>551</sup> Ainsi, p. ex., Jean-Marie VAN CANGH, « La femme dans l'Évangile de Luc : Comparaison des passages narratifs propres à Luc avec la situation de la femme dans le judaïsme », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 24, n° 3, 1993, p. 297-324.

<sup>552</sup> Ainsi, p. ex., Mary Rose D'ANGELO, « Women in Luke-Acts », art. cit. ; Barbara E. REID, « Choosing the Better Part », *Biblical Research*, vol. 42, 1997, p. 23-31.

<sup>553</sup> Ainsi, surtout, Turid Kalem SEIM, *The Double Message*, op. cit. De façon intéressante, ce point de vue plus nuancé a été adopté récemment par Barbara Reid, revenant ainsi sur ce qu'elle avait affirmé vingt ans plus tôt, notamment dans l'article cité à la note précédente (Barbara E. REID, « The Gospel of Luke : Friend or Foe of Women Proclaimers of the Word? », *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 78, n° 1, 2016, p. 1-23).

aurait pu se passer de citer Joël 3 s'il souhaitait taire cet aspect de la promesse<sup>554</sup> et il n'était pas obligé de mentionner l'existence des filles de Philippe. Comment donc expliquer qu'il ne donne pas plus de places aux femmes ?

On sait, d'après 1 Corinthiens 11.5, qu'il y avait des femmes qui prophétisaient dans les communautés chrétiennes du premier siècle. On sait aussi, d'après ce même texte de Paul, que cela engendrait certaines tensions dans les relations hommes-femmes (1 Co 11.2-16), et peut-être, plus particulièrement, en rapport avec le statut des femmes mariées (cf. 1 Co 14.35). Le sens des recommandations pauliniennes et leur rapport aux contextes culturels juif et gréco-romain seront abordés dans notre prochain chapitre. Suggérons simplement que des problématiques similaires pourraient expliquer le silence des femmes-prophètes dans les Actes<sup>555</sup>. En ce sens, il n'est pas anodin que les seules femmes auxquelles un rôle prophétique est attribué ne soient pas mariées : la prophétesse Anne est « veuve (χήρα) », et ce, depuis très longtemps (Lc 2.36-37), et les quatre filles de Philippe sont « vierges (παρθένοι) » (Ac 21.9)<sup>556</sup>. Luc avait certainement connaissance des problématiques que pouvait engendrer la prise de parole prophétique des femmes et en particulier des femmes mariées. Ainsi, la réalisation du programme de Joël 3 ne semble se faire que dans le respect d'un certain cadre qui ne vient pas bouleverser « l'ordre » établi dans « les églises de Dieu » (cf. 1 Co 11.16 ; 14.33-35).

Certain(e)s pourraient regretter que Luc n'ait pas insisté davantage sur les conséquences de la réalisation de cet aspect du programme de Joël 3. Pour la défense de l'auteur à Théophile, suggérons une hypothèse. Derrière l'œuvre de Luc transparait un souci de rassemblement de l'ensemble des chrétiens, qu'ils soient Juifs ou non-Juifs, pétriniens, pauliniens ou johannites, riches ou pauvres. Les Actes insistent sur l'unanimité, les accords trouvés, le partage, et relèguent au second plan les tensions, les désaccords et les clivages. Il est possible qu'il en soit de même sur la question des femmes : Luc souhaitait peut-être éviter de prendre un positionnement trop franc qui aurait pu mettre à mal son projet d'unité et de réconciliation.

---

<sup>554</sup> La contribution d'Allen Black insiste sur ce point : Luc met un point d'honneur à démontrer la réalisation des prophéties vétérotestamentaires qu'il cite. Le fait que le texte de Joël 3 mentionne une alternance masculin/féminin a probablement une influence sur la mention fréquente de paires masculin/féminin en Luc-Actes (Allen BLACK, « Your Sons and Your Daughters Will Prophecy... », contribution citée).

<sup>555</sup> Ainsi, notamment, Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (vol. 2)*, op. cit., p. 994.

<sup>556</sup> Ce point commun est remarqué, notamment, par Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu (vol. 1)*, op. cit., p. 167.

**d) Remarque finale : l'Esprit de prophétie comme « force » de cohésion sociale au sein du mouvement chrétien naissant**

Dans le cadre de notre introduction générale, nous avons indiqué comment l'analyse de Meredith McGuire montre que, lorsqu'un groupe considère l'ensemble de ses membres comme porteurs de charisme(s), le charisme peut devenir un facteur de cohésion pour le groupe. Faisant appel à la théorie d'Émile Durkheim sur la « force » sociale, Meredith McGuire propose de considérer le « charisme » comme « the empowerment of individuals drawing on the collective force of the group »<sup>557</sup>. Bien qu'ayant des effets sur l'individu, « [the] charisma is not a property of the individual but of the collectivity »<sup>558</sup>.

Il nous semble que ce que Meredith McGuire applique au « charisme » des groupes de « Pentecostal Catholics » correspond assez bien au rôle que Luc attribue à l'Esprit de prophétie. Le Saint-Esprit est d'ailleurs présenté comme une « puissance (δύναμις) » dans des passages programmatiques de son œuvre double (Lc 4.14 [cf. Ac 10.38] ; Ac 1.8). Si l'on devait reprendre les concepts d'Émile Durkheim dans une perspective lucanienne, il nous semble que, pour Luc, le « totem » unificateur du mouvement chrétien serait la foi en Jésus le Christ. Néanmoins, si Durkheim indique que la seule existence d'un totem commun est ce qui fait la force sociale du groupe religieux, Luc donne une origine surnaturelle à cette « force » : il s'agit de l'Esprit de prophétie qui, d'après la lecture de Joël 3 en Actes 2, a été universellement déversé sur tous les croyants en Jésus-Christ. Autrement dit, dans une perspective lucanienne, il est possible de considérer l'Esprit de prophétie comme une force de cohésion sociale au sein du mouvement chrétien naissant.

Nous l'avons déjà souligné, il nous semble que l'auteur à Théophile témoigne d'un souci pour l'unité – ou l'unification – du mouvement chrétien. Or, la littérature chrétienne primitive manifeste un certain accord sur la question du Saint-Esprit : il est celui qui a inspiré la parole des apôtres et des premiers témoins du Christ, et il est à l'œuvre parmi les chrétiens. Cet élément se retrouve bien entendu dans la littérature paulinienne, mais aussi dans les écrits johanniques et pétriniens<sup>559</sup>. Dans ce contexte, en indiquant que l'Esprit de prophétie – défini dans un sens assez large – a été déversé collectivement sur l'ensemble du mouvement chrétien, Luc fait de la croyance au Saint-Esprit un élément unificateur.

---

<sup>557</sup> Meredith B. MCGUIRE, *Pentecostal Catholics*, op. cit., p. 45.

<sup>558</sup> *Ibid.*

<sup>559</sup> Concernant le rôle de l'Esprit dans la prédication des apôtres ou témoins, voir, notamment, Jn 14.26 ; 15.26 ; 16.13 ; Rm 15.19 ; 1 Co 2.4 ; 2 Co 3.6 ; Ep 3.5 ; 1 Th 1.5 ; Hb 2.4 ; 1 P 1.12. Concernant le rôle de l'Esprit parmi l'ensemble des croyants dans l'inspiration de leur témoignage ou de leur parole, voir, notamment, Jn 14.26 ; 15.26 ; 16.13 ; Rm 8.26-27 ; 1 Co 12.3ss ; 1 Th 5.19-20 ; 1 P 1.12 (?) ; 4.14 ; 1 Jn 4.2.

L'Esprit de prophétie n'est pas seulement la « puissance » qui anime le témoignage des différents chrétiens, il est *une force collective*, une force de cohésion pour le mouvement chrétien naissant. Cette mise en lumière de la généralisation de l'Esprit permet non seulement d'unir les croyants, mais aussi de réguler l'effet potentiellement schismatique du charisme prophétique wébérien : le prophète ne peut se placer au-dessus ou en-dehors du peuple sur qui a été déversé l'Esprit de prophétie.

## Chapitre 5 :

### La généralisation de la prophétie et sa régulation en 1 Corinthiens

« Désirez les choses de l'Esprit, désirez surtout prophétiser ! (ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε) » (1 Co 14.1). C'est sur ces mots que Paul introduit un chapitre entièrement dédié à la question de la pratique communautaire de la prophétie. Il ne s'agit pas ici d'une pratique réservée à quelques-uns puisque tous les croyants de Corinthe sont invités à « désirer prophétiser » (1 Co 14.1). Au fil du chapitre, l'apôtre évoquera plusieurs fois le cas où « tous prophétiseraient » (1 Co 14.5, 24, 31). Enfin, il conclura : « ainsi, [mes] frères, désirez prophétiser (ὥστε, ἀδελφοί [μου], ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν) » (1 Co 14.39). 1 Corinthiens 14 a donc, sans aucun doute, quelque chose à nous dire quant à la question de la généralisation de la prophétie.

Quelques auteurs ont relevé que la discussion de 1 Corinthiens 14 se comprend bien si l'on considère que Paul partage une conviction assez similaire à celle exprimée par l'auteur des Actes concernant la réalisation de Joël 3. Ainsi, Max-Alain Chevallier pense que les recommandations de Paul en 1 Corinthiens 14 montrent que l'apôtre « n'oublie pas [...] (peut-être les Corinthiens le lui ont-ils rappelé !) que le peuple eschatologique doit être tout entier un peuple de prophètes (Joël 2. 28s ; cf. Nb. 11. 29) »<sup>560</sup>.

Au fil de notre présentation, nous proposons de développer une hypothèse de lecture spécifique. Il nous semble que la question de la généralisation de la prophétie ne se perçoit pas seulement en 1 Corinthiens 14, mais qu'elle se laisse entrevoir en arrière-plan de l'ensemble de la discussion « περὶ τῶν πνευματικῶν » (1 Co 12-14 ; cf. 12.1). Notre hypothèse est la suivante : nous pensons que des missionnaires chrétiens – Paul, Apollos ou d'autres – ont enseigné aux convertis de Corinthe qu'ils étaient au bénéfice du déversement eschatologique de l'Esprit – peut-être sur la base de Joël 3 – et que cela pouvait se manifester notamment par la prophétie et le « parler en langues ». Peut-être sous l'influence de certaines conceptions hellénistiques, les Corinthiens en ont fait une interprétation et une application communautaire que Paul juge problématique sur certains points. Ainsi, l'enseignement sur les « choses du πνεῦμα » viserait à corriger et à préciser cette compréhension du don de l'Esprit aux croyants et, en particulier, sa manifestation communautaire à travers des paroles inspirées. Les chapitres 12 et 13 poseraient certains fondements théologiques en lien avec cette question. Paul proposerait ensuite, au chapitre

---

<sup>560</sup> Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, op. cit., p. 198. Pour un point de vue similaire, voir, notamment, Ulrich B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, op. cit., p. 21-46 ; David HILL, *New Testament Prophecy*, op. cit., p. 121.

14, un ensemble de principes et de régulations concernant la mise en œuvre communautaire de la généralisation de la prophétie. Il s'agit d'une hypothèse de lecture qui pourra certainement être discutée. Néanmoins, étant donné qu'elle a rarement été envisagée – ni de manière positive, ni de manière négative –, il nous semble utile de montrer ici sa plausibilité.

Le présent chapitre propose un développement en quatre étapes :

- (1) Nous rappellerons tout d'abord quelques données importantes concernant la prophétie d'après les lettres de Paul.
- (2) Nous chercherons ensuite à comprendre, à partir de 1 Corinthiens, la manière dont les Corinthiens pouvaient envisager le don de l'Esprit à tous les croyants et la manière dont ils concevaient ses manifestations à travers des discours inspirés de type prophétique.
- (3) Nous présenterons la conception paulinienne de la généralisation de la prophétie telle que 1 Corinthiens 12 à 14 la laisse entrevoir.
- (4) Nous nous intéresserons enfin à la manière dont Paul cherche à réguler la généralisation de la prophétie en 1 Corinthiens 14.

## 1. La prophétie d'après les épîtres pauliniennes

Les lettres pauliniennes constituent une source majeure pour la connaissance et la compréhension du prophétisme chrétien dans le cadre des premières communautés chrétiennes. Ces données ont été particulièrement étudiées par les spécialistes et nous ne pouvons pas rendre compte ici de l'ensemble de la discussion<sup>561</sup>.

---

<sup>561</sup> Parmi les contributions traitant de la question de la prophétie d'après les textes pauliniens, relevons celles qui nous semblent les plus importantes : Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, *op. cit.* ; Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1287-1311 ; James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, *op. cit.*, p. 225-248 ; Gerhard DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie*, *op. cit.* ; Ulrich B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, *op. cit.*, p. 19-46 ; David HILL, *New Testament Prophecy*, *op. cit.*, p. 110-140 ; Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, *op. cit.* ; Thomas W. GILLESPIE, *The First Theologians*, *op. cit.* ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, *op. cit.*, p. 218-278 ; Clint TIBBS, *Religious Experience of the Pneuma : Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14* (WUNT, n° 2.230), Tübingen : Mohr Siebeck, 2007 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, *op. cit.*

### a) Répartition des données

Il est significatif que, dans toutes ces épîtres, la terminologie prophétique soit employée essentiellement en rapport avec la prophétie chrétienne. Sur les 29 (35)<sup>562</sup> emplois des termes de la famille de *προφήτης*, 25 (29) le sont en rapport avec la prophétie chrétienne et seuls 4 (4) le sont en rapport avec les prophètes juifs du passé ou avec leurs écrits (Rm 1.2 ; 3.21 11.3 ; 1 Th 2.15)<sup>563</sup>. Ainsi, dans la littérature paulinienne, la prophétie apparaît davantage comme un phénomène contemporain que passé.

On notera toutefois que, parmi les 29 occurrences en rapport avec la prophétie chrétienne, 22 se concentrent sur 1 Corinthiens 11 à 14 et, en particulier, sur le chapitre 14 (14 occurrences). Les quelques emplois restants s'avèrent plus dispersés (Rm 12.6 ; 1 Th 5.20 ; Ep 2.20 ; 3.5 ; 4.11 ; 1 Tm 1.18 ; 4.14). Si ces données attestent incontestablement une pratique prophétique assez répandue dans les communautés pauliniennes, on ne peut pas, pour autant, considérer la prophétie comme un sujet central de l'enseignement paulinien. Ainsi, c'est essentiellement la Première épître aux Corinthiens qui nous renseigne sur le point de vue de Paul quant à la prophétie chrétienne.

### b) Qu'est-ce que la prophétie chrétienne selon Paul ?

Nous avons rappelé, dans notre introduction générale, une définition « néotestamentaire » de la prophétie chrétienne que nous avons proposée ailleurs : « la prophétie chrétienne est l'acte de transmettre, sous la forme d'un message intelligible, une révélation inspirée par l'Esprit du Dieu de Jésus-Christ »<sup>564</sup>. Nous pensons que cette définition correspond particulièrement bien aux données pauliniennes.

---

<sup>562</sup> Le premier chiffre correspond aux statistiques limitées aux lettres dont la paternité paulinienne fait consensus (Romains [hormis 16.24-27], 1 et 2 Corinthiens, Galates, Philippiens, 1 Thessaloniens et Philémon). Le chiffre entre parenthèses correspond aux statistiques lorsque l'on ajoute les données des épîtres dont la paternité paulinienne est discutée (+ l'occurrence en Romains 16.26).

<sup>563</sup> Parmi les deux emplois restants, l'un se réfère à Épiménide présenté comme un « *προφήτης* » en Tite 1.12. Reste la mention des « écrits prophétiques (*γραφαὶ προφητικαὶ*) » dans la finale de Romains (Rm 16.26) qui pose diverses difficultés. Selon les interprétations et la datation retenues pour la doxologie finale de Romains, les « écrits prophétiques » peuvent désigner : (1) les Écritures juives « par lesquelles » les premiers chrétiens peuvent connaître le Christ via une interprétation révélée de l'Écriture (une conception proche de celle que l'on trouve à Qumran) ; (2) des écrits chrétiens considérés comme « prophétiques », auxquels l'Épître aux Romains est peut-être rattachée par l'auteur post-paulinien de la doxologie (cp. Ep 3.5).

<sup>564</sup> Timothée MINARD, « La prophétie chrétienne d'après le Nouveau Testament : l'état de la question », art. cit., p. 40. Cf. ci-dessus, introduction, § 5.a, p. 27ss.

- Paul présente la prophétie comme un message inspiré par le πνεῦμα divin (1 Co 12.10 ; 1 Th 5.19-20 ; cf. 1 Co 14), celui-là même qui permet au chrétien de confesser : « Jésus est Seigneur ! » (1 Co 12.3)<sup>565</sup>.
- La prophétie est un message intelligible, ce qui la distingue de la glossolalie (1 Co 14.2-25).
- Elle est transmission d'une révélation (1 Co 14.29-31 ; cf. 1 Co 14.24-25)<sup>566</sup>.

Au-delà de ces traits généraux, plusieurs exégètes ont souhaité préciser le contenu ou la forme de la prophétie chrétienne d'après les épîtres pauliniennes. Certains ont suggéré que la prophétie consiste en une *exégèse charismatique de l'Écriture*<sup>567</sup>. Néanmoins, aucune donnée paulinienne ne relie clairement la prophétie chrétienne à l'interprétation ou l'application de l'Écriture<sup>568</sup>. De même, les données ne permettent pas de limiter la

---

<sup>565</sup> Certains ont pensé voir derrière le pluriel πνεύματα (1 Co 12.10 ; 14.12, 32) une référence à une multiplicité d'esprits inspireurs. E. Earle Ellis a identifié ces esprits à des anges (cf. E. Earle ELLIS, « "Spiritual" Gifts in the Pauline Community », in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays* (WUNT, n° 18), Tübingen : J.C.B. Mohr, 1978 (Version révisée d'un article d'abord publié dans *New Testament Studies*, n°20, 1973-74, p. 128-144), p. 23-44). Clint Tibbs perçoit plutôt une forme de « spiritisme » : Paul encouragerait les Corinthiens à développer la communication avec le monde des bons esprits et à se faire « médiums » pour ces esprits (cf. Clint TIBBS, *Religious Experience of the Pneuma*, *op. cit.* ; Clint TIBBS, « The Spirit (World) and the (Holy) Spirits among the Earliest Christians : 1 Corinthians 12 and 14 as a Test Case », *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 70, 2008, p. 313-330). Pour une réfutation de la proposition d'Ellis, nous renvoyons à Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, *op. cit.*, p. 120-122, n. 10. Nous avons proposé quelques éléments de réponses à l'hypothèse de Clint Tibbs et indiqué d'autres lectures possibles de ces pluriels dans Timothée MINARD, « L'inspiration de la prophétie dans l'Église : les données de la 1<sup>ère</sup> aux Corinthiens », *Théologie évangélique*, vol. 10, n° 2, 2011, p. 115-132. L'argument qui nous semble décisif est l'insistance de Paul sur l'unicité du πνεῦμα inspireur en 1 Corinthiens 12.4-13.

<sup>566</sup> 1 Corinthiens 14.6 semble toutefois distinguer προφητεία et ἀποκάλυψις : « τί ὑμᾶς ὠφελήσω ἐὰν μὴ ὑμῖν λαλήσω ἢ ἐν ἀποκαλύψει ἢ ἐν γνώσει ἢ ἐν προφητεία ἢ [ἐν] διδαχῇ ; ». Jean Calvin a suggéré de regrouper les quatre termes par paires, la prophétie étant « l'administration » d'une révélation et l'enseignement étant celle d'une connaissance (suivi, notamment, par Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, *op. cit.*, p. 138-139). Paul a une utilisation assez souple de la terminologie : s'il y a un lien entre révélation et prophétie, il n'y a toutefois pas homonymie. De plus, les divers emplois pauliniens du mot ἀποκάλυψις montrent qu'il y a un manque de précision chez Paul concernant ce terme (ainsi Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 662-663).

<sup>567</sup> Cette hypothèse n'est pas défendue uniquement à partir des données pauliniennes, néanmoins, plusieurs auteurs les incluent au dossier (cf. Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1299-1301 ; Édouard COTHENET, « Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture », contribution citée ; E. Earle ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, *op. cit.*, p. 147-187 ; M. Eugene BORING, *The Continuing Voice of Jesus*, *op. cit.*, p. 138-147).

<sup>568</sup> Pour une réfutation de l'hypothèse de « l'exégèse charismatique de l'Écriture » comme « prophétie » chrétienne d'après le NT, voir David HILL, *New Testament Prophecy*, *op. cit.*, p. 103-109 ; Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, *op. cit.*, p. 206-207 ; David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, *op. cit.*, p. 339-346 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired*

prophétie à une forme de « *pastoral preaching* »<sup>569</sup> ou, encore moins, à « an exposition of the kerygma [...] expressed in extended discourse that included exposition of Scripture and logical argumentation »<sup>570</sup>. Certes, en 1 Corinthiens 14.3, Paul présente la prophétie comme une parole de « construction<sup>571</sup>, d'exhortation et de consolation (οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν) » (1 Co 14.3). Toutefois, ces termes ne désignent pas un genre oratoire ou le contenu spécifique de la prophétie (l'οἰκοδομή n'est pas une forme de discours !). L'apôtre évoque ici *l'effet* que produit « celui qui prophétise » sur son auditoire : par la prophétie, il « construit, exhorte et console »<sup>572</sup>. La prophétie chrétienne a forcément un contenu en accord avec la foi chrétienne, avec le kérygme apostolique ou avec l'Écriture (cf. 1 Co 12.3 ; 14.36-38). Néanmoins, rien n'indique qu'elle soit nécessairement une présentation, un développement ou une interprétation de ces éléments.

Les données suggèrent une délimitation assez souple de ce que Paul nomme προφητεία. Au-delà du fait qu'il s'agit d'un discours inspiré intelligible, il apparaît difficile d'en préciser le contenu. Si Paul distingue la glossolalie de la prophétie sur la base de son intelligibilité et du fait que l'une s'adresse à Dieu et l'autre aux hommes (1 Co 14.2-19), il est bien plus difficile de savoir ce qui distingue la προφητεία de la « parole de sagesse (λόγος σοφίας) » ou de la « parole de connaissance (λόγος γνώσεως) » (1 Co 12.8 ; cf. 14.6). De même, alors que la παράκλησις est présentée comme un effet de la prophétie en 1 Corinthiens 14.3, elle est distinguée de la prophétie en Romains 12.6-8. Le fait que l'auteur des Actes ne distingue

---

*Speech, op. cit.*, p. 229-236 ; Max TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts in the New Testament Church and Today, op. cit.*, p. 206-212 ; Timothée MINARD, « La prophétie chrétienne d'après le Nouveau Testament : l'état de la question », art. cit., p. 31-33.

<sup>569</sup> La formule est de David Hill (cf. David HILL, « Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church », contribution citée ; David HILL, *New Testament Prophecy, op. cit.*, p. 126-133). Pour une réfutation de cette proposition, voir Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech, op. cit.*, p. 225-229 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40, op. cit.*, p. 96-99 ; Timothée MINARD, « La prophétie chrétienne d'après le Nouveau Testament : l'état de la question », art. cit., p. 33-34.

<sup>570</sup> Il s'agit de la conclusion de l'étude Thomas Gillespie consacrée à la prophétie d'après les textes pauliniens (p. 237). Cf. Thomas W. GILLESPIE, *The First Theologians, op. cit.* Pour une réfutation de cette hypothèse, voir Max TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts in the New Testament Church and Today, op. cit.*, p. 208-212 ; Timothée MINARD, « La prophétie chrétienne d'après le Nouveau Testament : l'état de la question », art. cit., p. 35-37.

<sup>571</sup> Nous traduisons οἰκοδομή par « construction » plutôt que par « édification », cette dernière notion étant ambiguë en français (p. ex., un discours « édifiant »). La notion d'οἰκοδομή implique l'idée d'un processus, d'une « construction ».

<sup>572</sup> À ce sujet, Max-Alain Chevallier conclut : « ce n'est pas par son contenu, mais *comme une fonction* établie par Dieu dans l'ekklèsia (1 Cor. 12. 28) que l'on peut préciser ce qu'est la prophétie » (Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes, op. cit.*, p. 197-198).

pas aussi nettement la prophétie et la glossolalie montre qu'il pouvait y avoir, dans le christianisme primitif, une certaine souplesse dans la manière de définir la *προφητεία*. Il convient donc de résister à la tentation de donner une définition trop restrictive de la prophétie qui ne correspondrait pas à la manière dont ce phénomène était délimité.

### c) Paul comme prophète ?

On remarquera la manière dont Paul légitime de manière charismatique son propre ministère apostolique : il a été « appelé apôtre du Christ Jésus par la volonté de Dieu (*κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ*) » (1 Co 1.1), « non pas par des humains mais par Jésus-Christ et Dieu le Père (*οὐδὲ δι' ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς*) » (Ga 1.1), et la bonne nouvelle qu'il annonce lui a été transmise « par une révélation de Jésus-Christ (*δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ*) » (Ga 1.12). Max-Alain Chevallier a montré que l'apôtre Paul « se sentait l'héritier de Jérémie ». « Comme Jérémie (1. 5) il se sait mis à part 'dès le sein de sa mère' pour un ministère 'parmi les nations' (Gal. 1. 15-16) et cette vocation domine sa vie et sa pensée »<sup>573</sup>. Dans une étude majeure, Karl Olav Sandnes a ainsi démontré que, bien que Paul ne se nomme jamais prophète, il conçoit son apostolat dans des termes prophétiques<sup>574</sup>.

## 2. Πνεῦμα et discours inspirés selon les chrétiens de Corinthe

Au sein des lettres pauliniennes, la question de la généralisation de la prophétie n'est abordée directement qu'en 1 Corinthiens 14. Pourquoi Paul encourage-t-il spécifiquement les chrétiens de Corinthe à « désirer [...] prophétiser » (1 Co 14.1) ? Qu'est-ce qui constitue l'occasion d'une telle exhortation ?

Il y a certainement plusieurs raisons pouvant expliquer la mise par écrit de l'enseignement « *περὶ τῶν πνευματικῶν* » (1 Corinthiens 12 à 14). Parmi celles-ci, rappelons l'hypothèse que nous avons présentée en introduction : nous pensons que les convertis corinthiens étaient conscients d'être au bénéfice du déversement eschatologique de l'Esprit et que, par celui-ci, ils pouvaient prophétiser et « parler en langues ». Cela a pu leur être enseigné par Apollos – que Luc présente comme « bouillonnant d'Esprit (*ζέων τῷ*

---

<sup>573</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>574</sup> Karl Olav SANDNES, *Paul - One of the Prophets? : A Contribution to the Apostle's Self-Understanding* (WUNT, n° 2.43), Tübingen : J.C.B. Mohr, 1991. Cf. également Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 59-61.

πνεύματι) » (Ac 18.24-25) –, par un autre missionnaire chrétien, voire par Paul lui-même<sup>575</sup>. Quoi qu'il en soit, peut-être sous l'influence de certaines conceptions hellénistiques ou par simple ignorance, ils faisaient de cet enseignement une application communautaire que Paul juge problématique et qu'il cherche à corriger en 1 Corinthiens 12 à 14.

La présente section tentera de montrer la plausibilité de cette hypothèse sur la base du texte de 1 Corinthiens.

### a) Le πνεῦμα de 1 Corinthiens 12 dans « l'esprit » de Joël 3 ?

La question du rôle du πνεῦμα dans l'inspiration de phénomènes charismatiques apparaît centrale en 1 Corinthiens 12. Dans ce cadre, plusieurs éléments semblent indiquer la présence, dans ce chapitre, d'un enseignement correctif concernant une certaine conception de l'Esprit. Nous pensons que la conviction chrétienne d'être au bénéfice de la réalisation de Joël 3 – ou d'une affirmation équivalente – a pu contribuer à développer une telle conception.

#### i. 1 Corinthiens 12.1-3 comme introduction à 1 Corinthiens 12 à 14 : une discussion autour de ce qui est « dit ἐν πνεύματι »

1 Corinthiens 12 à 14 forme une unité littéraire bien définie, introduite par la formule « Περὶ δέ » (1 Co 12.1), formule introductive typique dans la deuxième moitié de l'épître (cf. 1 Co 7.1, 25 ; 8.1 ; 16.1, 12)<sup>576</sup>. La formule conclusive « ὥστε ἀδελφοί » (1 Co 14.39) signale probablement la fin de la section (cf. 1 Co 11.33 ; 15.58).

Si l'on considère 1 Corinthiens 12 à 14 comme une unité rhétorique, 1 Corinthiens 12.1-3 en constitue probablement l'exorde<sup>577</sup>. Or, il nous semble que cette

---

<sup>575</sup> 1 Thessaloniens 5.19-20 montre que Paul valorise grandement la prophétie. Il explique notamment que « mépriser les prophéties » équivaut à « éteindre » le « πνεῦμα ». De même, certains textes laissent entendre que Paul se situe dans un temps avant-dernier (cf. p. ex. Rm 13.11-12 ; 1 Co 7.29 ; Ph 4.5 ; 1 Th 4.13-5.11). Enfin, Paul cite Joël 3.5 pour illustrer le fait qu'il n'y a pas de « distinction entre le Juif et le Grec » vis-à-vis de la foi (Rm 10.12-13).

<sup>576</sup> D'après Gordon Fee, cette formule servirait à introduire la réponse de Paul à des questions évoquées par les Corinthiens dans une lettre qu'ils lui ont adressée (cf. 1 Co 7.1) (Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 266-267). Cette hypothèse est néanmoins nuancée par Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 483.

<sup>577</sup> Ainsi Joop SMIT, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », in Stanley E. PORTER et Thomas OLBRIGHT (dirs.), *Rhetoric and the New Testament : Essays from the 1992 Heidelberg Conference* (JSNTSup, n° 90), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1993, p. 211-230. Benoît Standaert considère plutôt ces versets comme constituant la *propositio* (Benoît STANDAERT, « Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Co », in Lorenzo DE LORENZI (dir.), *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)* (Monographische Reihe von « Benedictina » : Biblisch-ökumenische Abteilung, n° 7), Rom : Abtei von St Paul vor den Mauern, 1983, p.

introduction établit clairement le but des trois chapitres qui vont suivre : Paul veut rectifier une mauvaise compréhension du rôle du *πνεῦμα*, en particulier, dans son rapport à l'inspiration de paroles de type prophétique.

(1) La formule « *περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν* » (1 Co 12.1) introduit le sujet. Se pose la question de la traduction de « *πνευματικῶν* ». En effet, le génitif pluriel de l'adjectif substantivé peut théoriquement être neutre – *τὰ πνευματικά*, les choses spirituelles (cf. 1 Co 2.13 ; 9.11 ; 14.1) – ou masculin – *οἱ πνευματικοί*, les spirituels (cf. 1 Co 2.15 ; 3.1 ; 14.37)<sup>578</sup>. Étant donné que la forme neutre est utilisée pour introduire le chapitre 14 – « *ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά*, » (1 Co 14.1) –, il est tentant de lire également un neutre au chapitre 12. Toutefois, la forme masculine est également plausible puisqu'elle est utilisée ailleurs dans l'épître pour désigner l'homme « spirituel » par opposition à l'homme « naturel (*ψυχικός*) » (2.15) ou « charnel (*σάρκινος*) » (3.1). Paul insiste, au chapitre 12, sur le fait que tous ont « le même Esprit ». Cela peut sous-entendre une prétention de certains Corinthiens à se dire plus « spirituels » que d'autres. La section qui nous intéresse se termine d'ailleurs à la fin du chapitre 14 sur une invitation à l'obéissance adressée à celui qui estime être un « prophète (*προφήτης*) » ou un « spirituel (*πνευματικός*) » (14.37).

Le choix d'une option ou d'une autre n'est pas déterminant pour la compréhension de la suite. Paul joue même peut-être sur l'ambiguïté de l'adjectif<sup>579</sup> : la section va traiter de l'attitude des croyants, « tous baptisés dans un même Esprit » (12.13), par rapport aux « choses de l'Esprit ». Ce qui est central, c'est la question du *πνεῦμα*.

(2) Paul précise ensuite les raisons pour lesquelles il doit enseigner les Corinthiens au sujet des « choses de l'Esprit » : c'est leur paganisme passé qui les met dans l'ignorance :

*Οἴδατε ὅτι ὅτε ἔθνη ἦτε πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἂν ἤγεσθε ἀπαγόμενοι.*

Vous savez que lorsque vous étiez païens, c'est vers les idoles muettes que vous vous laissiez entraîner. (1 Co 12.2)

L'association des deux verbes passifs « *ἤγεσθε ἀπαγόμενοι* », placés emphatiquement en fin de phrase, souligne l'aspect passif des ex-païens, « entraînés » malgré eux vers les idoles (cf. Ga 4.8-10). Certains ont perçu ici une allusion aux « transports » extatiques des

---

23-34) ce qui est critiqué par Camille FOCANT, « 1 Corinthiens 13 : Analyse rhétorique et analyse de structures », in Reimund BIERINGER (dir.), *The Corinthian Correspondence* (BETL, n° 125), Leuven : University Press / Peeters, 1996, p. 204-205.

<sup>578</sup> Dans l'absolu, il pourrait également être féminin !

<sup>579</sup> Ainsi, Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 575-576 ; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, 3. Teilband : 1 Kor. 11,17-14,40 (EKK, n° VII/3), Zürich / Braunschweig / Neukirchen-Vluyn : Benziger / Neukirchener Verl, 1999, p. 118 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 909-910.

inspirés gréco-romains<sup>580</sup>. Néanmoins, une telle référence à « l'enthousiasme » s'accorde mal avec le contexte qui souligne surtout « l'ignorance » des convertis<sup>581</sup>.

Paul rappelle le passé des Corinthiens afin de souligner leur ignorance au sujet des « choses de l'Esprit »<sup>582</sup>. Les versets 1 à 3 reprennent un thème récurrent de l'épître, celui de la connaissance et de l'ignorance (1 Co 1.18-3.4 ; 8.1-7 ; 13.9-12). Au verset 1, Paul annonce « l'ignorance » des Corinthiens sur le sujet : « οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν (je ne veux pas que vous ignoriez) ». Logiquement, le verset 3 conclut : « διὸ γνωρίζω ὑμῖν (c'est pourquoi, je vous fais savoir) ». Ironiquement, le verset 2 est introduit par l'affirmation : « Οἴδατε (vous savez) ». Mais ce que « savent » les Corinthiens, c'est justement que leur passé idolâtre les rend ignorants sur le sujet (cf. 1 Co 8.1-7). Ils étaient autrefois captifs d'un culte envers des « idoles muettes ». Cette dernière image est dans la lignée de plusieurs affirmations vétérotestamentaires : non seulement les idoles sont muettes (1 R 18.26-29 ; Ps 115.5-7 ; 135.16-17 ; És 46.7 ; Ha 2.18), mais elles sont également source d'ignorance (És 44.9, 18-20 ; 45.20 ; Ha 2.18-19). Plus intéressant encore pour notre passage : les idoles se différencient du Dieu vivant par le fait qu'elles n'ont pas de « Πῆρ / πνεῦμα » (Ps 135.17 ; Jr 10.14 ; 28.17 ; Ha 2.19). Comment les païens pourraient-ils donc savoir quelque chose au sujet de l'Esprit de Dieu ?

(3) Si Paul veut donc apporter un enseignement sur le πνεῦμα pour corriger « l'ignorance » des convertis, le verset 3 précise ce qu'il veut « leur faire savoir » :

διὸ γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν πνεύματι θεοῦ λαλῶν λέγει, Ἀνάθεμα Ἰησοῦς, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν, Κύριος Ἰησοῦς, εἰ μὴ ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

C'est pourquoi, je vous fais savoir que personne ne dit par l'Esprit de Dieu : « Jésus est anathème ! ». Et personne ne peut dire : « Jésus est Seigneur ! » si ce n'est par l'Esprit Saint. (1 Co 12.3)

---

<sup>580</sup> Cf. p. ex. Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 577-578 ; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (3)*, op. cit., p. 119-122.

<sup>581</sup> Sur ce point, voir surtout la critique d'André MÉHAT, « L'enseignement sur "les choses de l'Esprit" (1 Corinthiens 12, 1-3) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 63, n° 4, 1983, p. 395-415. De même, Wayne Grudem n'a trouvé aucun exemple valable de l'emploi du verbe ἀπάγω en lien avec l'inspiration extatique (Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 162-164). Pour un point de vue similaire, cf. Christophe SENFT, *La première épître de Saint-Paul aux Corinthiens* (CNT, n° 7), Neuchâtel / Paris : Delachaux et Niestlé, 1979, p. 156 ; David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit., p. 221 ; Eckhard J. SCHNABEL, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Historisch Theologische Auslegung : Neues Testament), Wuppertal : R. Brockhaus, 2006, p. 684-686 ; Clint TIBBS, *Religious Experience of the Pneuma*, op. cit., p. 159.

<sup>582</sup> Ainsi, André MÉHAT, « L'enseignement sur "les choses de l'Esprit" (1 Corinthiens 12, 1-3) », art. cit., p. 398-400 ; Donald A. CARSON, *Showing the Spirit*, op. cit., p. 398-400 ; Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, op. cit., p. 458.

Anthony Thiselton relève pas moins de douze explications différentes de l'utilisation de la formule « Ἀνάθεμα Ἰησοῦς » au verset 3<sup>583</sup>. Comment comprendre cette parole non inspirée que Paul oppose à l'affirmation inspirée : « Κύριος Ἰησοῦς » ? Un tel emploi du mot « ἀνάθεμα » est typiquement juif. Il est donc peu vraisemblable que la formule puisse être énoncée telle quelle dans un contexte païen. Certains spécialistes pensent que la formule a été prononcée par des membres de la communauté corinthienne, soit sous l'influence d'un mauvais esprit dans un élan prophétique<sup>584</sup>, soit comme le résumé d'une position christologique déviante<sup>585</sup>.

Cette dernière hypothèse paraît toutefois contradictoire avec une affirmation centrale du chapitre 12, à savoir que tous sont « ἐν ἐνὶ πνεύματι » (1 Co 12.13). Paul insiste sur le fait que tous les charismes donnés aux uns et aux autres sont issus « du même Esprit » (1 Co 12.4-11), que « tous ont été baptisés dans un seul Esprit » et que « tous ont été abreuvés d'un seul Esprit » (1 Co 12.13). Il serait donc difficile de penser que, en introduction, Paul indique un critère pour discerner entre des chrétiens inspirés et des chrétiens qui ne le sont pas.

Dans ce contexte, c'est l'affirmation inspirée « Jésus est Seigneur » qui est centrale. Paul montre que la confession de Jésus comme Seigneur ne peut être prononcée que par celui qui est inspiré par le Saint-Esprit<sup>586</sup>. En quelque sorte, il rappelle que tous ceux qui confessent le Christ sont des « spirituels », habités de « l'Esprit du Christ » (cf. Rm 8.9). La formule « Jésus est anathème » serait donc, par analogie, une sorte d'« anti-confession ». Elle symbolise ce que « confessent » juifs ou païens au sujet de Jésus<sup>587</sup>.

---

<sup>583</sup> Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 918-924.

<sup>584</sup> Cf. James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, op. cit., p. 234-235.

<sup>585</sup> Thomas Gillespie insiste sur l'emploi du nom « Jésus » par Paul pour montrer qu'il y aurait ici la trace d'une forme de pré-gnosticisme. Certains Corinthiens reconnaîtraient en Jésus celui qui est crucifié et donc fait « malédiction » (cf. Ga 3.13) mais ils nieraient que ce même Jésus est « Seigneur », c'est-à-dire le Christ ressuscité (cf. 1 Co 15). Ils dévaloriseraient ainsi le Jésus terrestre en le différenciant du Christ céleste, seul objet de leur foi (Thomas W. GILLESPIE, *The First Theologians*, op. cit., p. 90-95).

<sup>586</sup> Anthony Thiselton rappelle que la confession « Jésus est Seigneur » n'a rien d'anodin. Cette confession par excellence implique une foi profonde (cf. Rm 10.9) qui a des conséquences pratiques pour la vie du croyant (Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 924-927).

<sup>587</sup> Ainsi, André MÉHAT, « L'enseignement sur "les choses de l'Esprit" (1 Corinthiens 12, 1-3) », art. cit., p. 401 ; Donald A. CARSON, *Showing the Spirit*, op. cit., p. 20.

On relèvera enfin que Paul se focalise sur *ce qui est dit* par l'Esprit. Ainsi, le correctif que Paul souhaite apporter concerne, en particulier, la question des paroles inspirées par l'Esprit. Comme le résume bien Gordon Fee :

Despite some notorious exegetical difficulties in vv. 2 and 3, one thing seems certain: His initial concern is to contrast their former experience as idolaters with their present experience as Christians, who speak "by the Spirit of God."<sup>588</sup>

## ii. Esprit, discours inspirés et miracles

Affirmer que Paul voit essentiellement le Saint-Esprit comme « l'Esprit de prophétie » serait avoir une vue bien limitée de toute la richesse de la pneumatologie paulinienne. Au fil de ses épîtres, Paul attribue au Saint-Esprit de nombreux effets sur le croyant. Néanmoins, en 1 Corinthiens 12 à 14, Paul ne s'intéresse pas aux effets du πνεῦμα quant à la foi, la vie ou le comportement éthique du croyant. Il se focalise sur les manifestations communautaires de l'Esprit. Plus précisément, c'est la question de la mise en œuvre des *paroles inspirées* qui est au cœur de ces chapitres.

Suite aux versets introductifs évoqués ci-dessus, 1 Corinthiens 12.4 à 11 propose une liste insistant sur la « diversité des charismes (διαίρεσεις χαρισμάτων) » : « à chacun la manifestation de l'Esprit a été donnée en vue du bénéfice commun (ἐκάστῳ δὲ δίδοται ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος πρὸς τὸ συμφέρον) » (1 Co 12.7). Si Paul insiste ici sur la diversité de ces manifestations, la liste qu'il propose aux versets 8 à 10 se focalise sur les paroles inspirées – λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, προφητεία, γένη γλωσσῶν –, le discernement ou interprétation de ces paroles – διακρίσεις πνευμάτων<sup>589</sup>, ἐρμηνεία γλωσσῶν – ou encore sur

---

<sup>588</sup> Gordon D. FEE, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Grand Rapids : Baker Academic, 2011 (1<sup>ère</sup> éd. : Hendrickson, 1994), p. 151.

<sup>589</sup> Plusieurs auteurs mettent en rapport « les discernements des e/Esprits (διακρίσεις πνευμάτων) » avec la prophétie. En effet, Paul utilise ici le nom διάκρισις correspondant au verbe διακρίνω associé à la prophétie en 1 Corinthiens 14.29 : « Quant aux prophéties, que deux ou trois prennent la parole et que les autres jugent (καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν) ». De plus, en 1 Corinthiens 12.10, le don de prophétie précède directement celui du discernement des esprits, de la même manière que le parler en langue précède l'interprétation des langues. Selon plusieurs commentateurs, le don en question se référerait donc en particulier à l'évaluation des prophéties (ainsi James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, op. cit., p. 233-236 ; David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit., p. 220-222 ; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 596-597 ; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (3)*, op. cit., p. 155-157 ; Eckhard J. SCHNABEL, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, op. cit., p. 711-712). Gerhard Dautzenberg pense qu'il s'agit plutôt d'une *interprétation des prophéties*. Selon le bibliiste allemand, les prophéties sont dites dans une langue intelligibles mais elles consistent en l'expression de « mystères » (cf. 1 Co 13.2), d'où la nécessité d'être interprétées (Gerhard DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie*, op. cit., p. 122-148). Il est probable que, pour Paul, la prophétie permet un accès à une connaissance révélée de certains « mystères ». Rien n'indique cependant qu'il perçoive cette révélation comme obscure et nécessitant

les manifestations extraordinaires – πίστις<sup>590</sup>, χαρίσματα ἰαμάτων, ἐνεργήματα δυνάμεων. On constatera que cette diversité de manifestations correspond assez bien à la diversité des manifestations que Luc attribue à l'Esprit de prophétie, comme nous l'avons montré au chapitre précédent. Non seulement l'œuvre double à Théophile montre que cet Esprit se manifeste à travers une grande diversité de discours inspirés – y compris le parler en langues –, mais elle fait aussi le lien entre le déversement de l'Esprit de prophétie et les « signes et prodiges » accomplis par Jésus puis les apôtres (cf. Ac 2 ; Ac 4.30-31)<sup>591</sup>. De même, Matthieu 7.22 associe le « prophétisme (verbe προφητεύω) » « au nom de Jésus » à l'exorcisme et aux « miracles (δυνάμεις) ». L'*Ascension d'Ésaïe* caractérise la période apostolique par le fait que « beaucoup [...] parleront dans le Saint-Esprit (πολλοὶ [...] ἐν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι [λαλήσουσιν]) » et qu'il y aura de « nombreux signes et prodiges (πολλὰ σημεῖα τέρατα) » (*Asc. Is.* 3.19-20). Enfin, il est possible qu'une tradition similaire soit attestée par Apocalypse 11.3-6, comme notre analyse de ce passage le montrera au chapitre suivant. Ainsi, il semble y avoir eu, au sein du christianisme du premier siècle, une association particulière entre le prophétisme et les actions miraculeuses. Il se peut donc que la liste de Paul reflète un tel rapprochement traditionnel.

La focalisation sur les manifestations associées ailleurs à l'Esprit de prophétie<sup>592</sup> apparaît encore plus clairement aux chapitres 13 et 14. Au chapitre 13, Paul évoque en premier lieu les « langues » puis la « prophétie » (1 Co 13.1-2) et il y reviendra aux versets 8 et 9. Au chapitre 14, ce sont ces deux manifestations du πνεῦμα qui sont au cœur de la discussion de l'ensemble du chapitre.

S'il fallait voir un fondement scripturaire à l'exhortation paulinienne à aspirer surtout à « prophétiser (verbe προφητεύω) » (1 Co 14.1), le meilleur candidat serait certainement

---

d'être interprétée. Cette hypothèse nous semble s'accorder assez mal avec l'insistance de Paul concernant l'intelligibilité de la prophétie en 1 Corinthiens 14 (pour une critique détaillée, cf. Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, *op. cit.*, p. 263-288). Si Paul a probablement en vue l'évaluation des prophéties, il est néanmoins possible que « les discernements des esprits » puissent s'appliquer dans divers cas, au-delà de la seule prophétie (ainsi *Ibid.*, p. 284 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 968).

<sup>590</sup> Étant donné que la « foi (πίστις) » est accordée « à l'un (ἐτέρῳ) » (1 Co 12.9), il ne peut pas s'agir de la foi que partagent l'ensemble des croyants en lien avec le salut. Il s'agit donc d'une « foi » extraordinaire comme le souligne peut-être la mention de la « foi qui déplace les montagnes » au chapitre suivant (1 Co 13.2).

<sup>591</sup> Chez Luc, il y a aussi un lien entre le πνεῦμα et la δύναμις (Ac 1.8), une « foi (πίστις) » extraordinaire (Ac 6.5 ; 11.24) ou la guérison miraculeuse (Ac 4.30-31 ; cf. 10.38).

<sup>592</sup> Nous employons l'expression « Esprit de prophétie » dans un sens large pour désigner le rôle de l'Esprit dans l'inspiration de paroles ou d'actes extraordinaires. Il ne s'agit aucunement d'une expression paulinienne. Il s'agit d'une convention de langage servant à distinguer ces effets particuliers de l'Esprit de Dieu (par rapport, par exemple, à l'Esprit de sainteté ou l'Esprit de vie).

le texte de Joël 3<sup>593</sup>. Il n'est pas anodin que 1 Corinthiens 11 à 14 concentre 11 des 28 emplois néotestamentaires du verbe *προφητεύω* et que ce verbe n'est employé nulle part ailleurs dans les épîtres pauliniennes.

Il nous semble que cette focalisation sur des manifestations du Saint-Esprit associées ailleurs à la prophétie pourrait très bien constituer une réponse à une question du type : comment l'Esprit de prophétie déversé sur tous les croyants doit-il se manifester dans la vie de la communauté ? Plusieurs éléments permettent encore d'appuyer cette hypothèse.

### **b) Le parler en langues comme manifestation par excellence du déversement généralisé de l'Esprit ?**

Il a souvent été relevé qu'un des enjeux principaux en arrière-plan à 1 Corinthiens 12 à 14 concerne la pratique du parler en langues dans la communauté de Corinthe<sup>594</sup>. Le terme *γλῶσσα* est employé 21 fois pour se référer au « parler en langues » dans ces trois chapitres, alors qu'il n'est utilisé, dans ce sens, nulle part ailleurs dans les épîtres pauliniennes. Dans les listes de 1 Corinthiens 12.8-10 et 12.28, la glossolalie est placée stratégiquement en dernière position. De même, elle est placée emphatiquement en tête de l'hymne de 1 Corinthiens 13 (1 Co 13.1). Enfin, la pratique communautaire du parler en langues est discutée tout au long du chapitre 14.

Paul semble reprocher plusieurs choses à la manière dont les Corinthiens – ou du moins certains – considèrent et pratiquent le parler en langues :

- Il est probable qu'il y ait eu, à Corinthe, une *focalisation* sur le parler en langues comme manifestation de l'Esprit *par excellence*. Cela a pu avoir pour tendance de déprécier d'autres manifestations, ce que suggère l'insistance de Paul sur la « diversité » de celles-ci en 1 Corinthiens 12.4-11<sup>595</sup>.

---

<sup>593</sup> Ainsi, notamment, Max-Alain Chevallier : « Notons par ailleurs que les v. 5, 23 et 24 [de 1 Corinthiens 14] prennent un relief tout particulier si on les rapporte à la prophétie de Joël 2, 28 s (citée Actes 2, 17 s). » (Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, op. cit., p. 198, n. 3).

<sup>594</sup> Benoît Standaert considère que la *quaestio* qui est au cœur de l'*inventio* de Paul en arrière-plan à la *dispositio* de 1 Corinthiens 12 à 14 est celle du problème posé par les « glossolales » (Benoît STANDAERT, « Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Co », contribution citée, p. 25-27). Selon Gordon Fee, le problème en arrière-plan à ces chapitres « is almost certainly an *abuse of the gift of tongues* » (Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 571). Pour Gerhard Schrage, « Kontrovers zwischen Paulus und den Korinthern ist offenbar vor allem die elitäre Überbewertung der Glossolalie als exzeptioneller Pneumabegabung » (Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (3)*, op. cit., p. 112).

<sup>595</sup> Cet aspect est notamment souligné par Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 571-572.

- Comme il est probable que certains membres de la communauté de Corinthe ne parlaient pas en langues (cf. 1 Co 12.30), cette focalisation a pu être à l'origine d'une distinction entre des « spirituels (πνευματικοί) » – ceux qui parlent en langues – et les autres. Cela expliquerait l'insistance de Paul, au chapitre 12, sur le fait que tous les croyants forment « un seul corps » et qu'ils ont « tous été baptisés dans un seul Esprit (ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν) » (1 Co 12.13). Ainsi, il est possible qu'une focalisation sur le parler en langues par certains ait pu être perçue comme un facteur de désunion parmi les chrétiens de Corinthe (cf. 1 Co 1.10-13)<sup>596</sup>. Cela pourrait expliquer l'insistance sur l'ἀγάπη dans la mise en pratique des dons (1 Co 13).
- Paul critique le fait que le parler en langues – non interprété – ne contribue pas à l'οἰκοδομή communautaire parce qu'il est inintelligible (1 Co 14.1-19).
- De même, il est un mauvais « signe (σημεῖον) » pour les non croyants (1 Co 14.20-22) qui, en entendant les chrétiens parler en langues, pourraient les prendre pour des illuminés (1 Co 14.23)<sup>597</sup>.
- Enfin, il est probable que la pratique du parler en langues ait contribué à l'impression de « désordre » lors des rencontres de la communauté, ce que Paul cherche à corriger en 1 Corinthiens 14.26-40. Au chapitre 3, nous avons montré que Paul cherche vraisemblablement à réguler une pratique *collective* du parler en langues.

### *Comment expliquer cette valorisation corinthienne du parler en langues ?*

Il est possible qu'une certaine conception hellénistique de l'inspiration explique l'attrance pour une telle forme de discours inspiré<sup>598</sup>. Lorsque Paul distingue, pour ses lecteurs grecs, le parler en langues de la prophétie, il différencie le discours dit « par l'e/Esprit (τῷ πνεύματι) » de celui dit aussi « par l'intellect (τῷ νοῦ) » (1 Co 14.14-19)<sup>599</sup>.

---

<sup>596</sup> Christopher Forbes pense que « l'élitisme » spirituel de certains Corinthiens sur la base du parler en langues est ce qui explique l'enseignement de Paul en 1 Corinthiens 12 à 14 (Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, *op. cit.*, p. 170-175).

<sup>597</sup> Sur le sens de ce passage, voir notre discussion ci-dessous, § 4.a.iii, p. 280ss.

<sup>598</sup> C'est la thèse défendue notamment par Ulrich B. MÜLLER, *Prophezie und Predigt im Neuen Testament*, *op. cit.*, p. 31-37. Cf. également Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, *op. cit.*, p. 172-177.

<sup>599</sup> 1 Corinthiens 14.14-19 ne présente pas directement la prophétie comme un discours intégrant « l'intellect (νοῦς) ». Néanmoins, la prophétie est au cœur de la réflexion du chapitre 14 (cf. l'introduction et la conclusion du chapitre : 1 Co 14.1, 39-40). De plus, la distinction entre le parler en langues et la prophétie est le sujet de la première partie du chapitre (1 Co 14.1-25). Enfin, Paul décrit la parole dite avec le « νοῦς » comme un discours qui édifie (v. 17), instruit (v. 19) et qui est intelligible (v. 16). Or, c'est justement ce qui caractérise

D'où vient une telle distinction, ainsi que l'idée que la prophétie consiste en une interaction du πνεῦμα et du νοῦς ? Ce genre de catégories est probablement issu de l'utilisation de certains concepts grecs dans la réflexion juive ou chrétienne sur l'inspiration prophétique. Le rôle de l'âme humaine ou de l'intellect dans la divination est une question débattue parmi les penseurs gréco-romains<sup>600</sup>. De même, la question du rapport entre le πνεῦμα divin et le νοῦς est au cœur de la réflexion de Philon sur l'inspiration prophétique. Selon le Juif d'Alexandrie, les rapports sont de trois sortes.

- Dans certains cas, la prophétie peut être le produit d'une « intelligence (νοῦς) » pure (*Mos.* 2.288 ; *Spec.* 1.219 ; 4.192), probablement parce que celle-ci a reçu cette capacité lors de la création, lorsque le πνεῦμα divin a « soufflé » sur elle (*Leg.* 1.31-42 ; cf. Gn 2.7).
- Dans d'autres cas, l'Esprit divin semble pouvoir orienter « l'intellect (νοῦς) » en vue d'une prophétie (*Mos.* 2.265).
- Néanmoins, le plus souvent, l'inspiré doit d'abord être vidé de ce qui est propre à sa nature humaine – y compris son νοῦς – pour être ensuite habité par l'Esprit divin : « car il n'est pas permis que le mortel cohabite avec l'immortel (θέμις γὰρ οὐκ ἔστι θνητὸν ἀθανάτῳ συνοικῆσαι) » (*Her.* 265). Le prophète est alors dans un état d'extase : il est comme inconscient et devient un simple instrument passif entre les mains de l'Esprit qui fait résonner ses cordes vocales (*Her.* 263-266 ; *Spec.* 1.65 ; 4.49 ; *Quaest. Gen.* 3.9)<sup>601</sup>.

L'exemple de Philon montre comment, au premier siècle, les textes scripturaires juifs relatifs à l'inspiration prophétique pouvaient être lus à travers des concepts grecs. À la lecture de 1 Corinthiens 14, il semble que les Corinthiens aient valorisé une inspiration

---

la prophétie : elle édifie, exhorte, encourage (v. 3), instruit (v. 31) et, par opposition au parler en langues, elle est intelligible (v. 2-13).

<sup>600</sup> Voir, par exemple, Cicéron, *De divinatione* 1.70 (cf. François GUILLAUMONT, *Le « De divinatione » de Cicéron et les théories antiques de la divination* (Latomus, n° 298), Bruxelles : Latomus, 2006, p. 178) ; Plutarque, *De defectu oraculum* §39-40 = 431F-432C ; §42 = 433D (cf. Xavier BROUILLETTE, *La philosophie delphique de Plutarque* (Collection d'études anciennes, n° 148), Paris : Belles lettres, 2014, p. 149-211).

<sup>601</sup> La position de Philon qui fait de l'être humain un instrument totalement passif et transparent se démarque de celle de Plutarque. Ce dernier souligne, au contraire, le rôle actif de la Pythie et dénonce ceux qui voient les « prophètes » comme des « ventriloques » dont le dieu se servirait des organes vocaux pour parler (*De defectu oraculum* §9 = 414E). Comme le remarque Émile Bréhier, si « dans la forme, la thèse de Philon se rattache à celle de Plutarque », sur le fond, elle est plutôt platonicienne puisque « d'après Platon l'inspiré perd entièrement sa personnalité par le transport divin » (Émile BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris : Picard, 1908, p. 191). Platon développe cela notamment dans l'*Ion* 533d-536d en rapport à l'inspiration des poètes qu'il compare à celle des « oracles (χρησιμωδός) » ou « devins (μάντις) » (cf. aussi *Phèdre* 244a-245c ; Denys d'Halicarnasse, *Demosthène* 22).

directe du πνεῦμα, sans intervention de « l'intellect », ce qui pourrait correspondre à l'inspiration extatique décrite par Philon. Paul insiste pour qu'ils « prient », « chantent » ou « bénissent » non seulement « τῷ πνεύματι » mais aussi « τῷ νοῖ » (1 Co 14.14-19).

Si l'influence d'une certaine conception grecque de l'inspiration a probablement contribué à la valorisation de la glossolalie et à sa pratique collective, cela n'explique pas l'apparition d'une telle pratique au sein de la communauté corinthienne. En effet, comme l'a bien montré Christopher Forbes, on ne trouve quasiment pas d'attestation de phénomènes *non-chrétiens* comparables à la glossolalie des Corinthiens. Mises à part quelques sources juives évoquant la « langue des anges » (cf. p. ex. *Test. Job* 46-53)<sup>602</sup>, rien ne permet d'attester l'existence d'une pratique collective juive, grecque ou romaine consistant à prononcer des paroles inspirées dans une langue inintelligible. Si l'intellect de l'oracle – chez Platon, Cicéron ou Plutarque – ou du prophète – chez Philon – est parfois conçu comme ne jouant aucun rôle dans l'inspiration, celle-ci n'aboutit pas à l'expression de paroles inintelligibles (ou dans « d'autres langues ») mais bien à des oracles ou des prophéties dites dans une langue intelligible (même si la réponse de l'oracle ne paraissait pas toujours très claire pour les consultants !)<sup>603</sup>. Il est possible que, sous l'influence des idées hellénistiques concernant l'inspiration, les Corinthiens aient privilégié le parler en

---

<sup>602</sup> Sur ce point, voir les références citées au chapitre 3, p. 126, n. 337 et 338.

<sup>603</sup> Cf. Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, op. cit., p. 103-170. On a parfois affirmé que la Pythie de Delphes – située à quelques dizaines de kilomètres de Corinthe – prononçait ses oracles dans un langage incompréhensible et que les prêtres étaient chargés de traduire ces paroles en langage compréhensible. Néanmoins, les sources suggèrent plutôt que la Pythie adressait ses oracles directement aux consultants (en grec) et l'on ne trouve aucune mention de l'intervention d'un prêtre en vue d'une interprétation quelconque. C'est le cas à l'époque classique comme en témoignent les textes d'Hérodote (cf. Edmond LÉVY, « Devins et oracles chez Hérodote », in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité : Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995* (Université des sciences humaines de Strasbourg : Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, n° 15), Paris : De Boccard, 1997, p. 345-365). C'est le cas encore au début de l'ère chrétienne. Strabon indique que la Pythie « rend les oracles en vers ou en prose. Ces derniers sont alors mis en vers par des poètes (ποιητάς) attachés au service du sanctuaire » (*Géographie* 9.3.5 ; traduction de Raoul BALADIÉ, *Strabon : Géographie : Tome VI (Livre IX)*, Paris : Les Belles Lettres, 1996, p. 122). Plutarque, qui est bien mieux renseigné puisqu'il est prêtre d'Apollon à Delphes, consacre un traité entier à la question : « Comment se fait-il que la Pythie ne prononce plus ses oracles en vers ? » (*De Pythiae oraculis*). Le prêtre de Delphes mentionne le fait qu'autrefois « on pouvait entendre dire » que « des poètes (ποιητικοί) » étaient présents aux abords du sanctuaire pour mettre en vers les oracles de la Pythie. Toutefois, il n'y croit pas trop et voit plutôt ces affirmations comme une manière de discréditer l'oracle (*De Pythiae oraculis* §25 = 407B). De plus, le traité ne mentionne aucun rôle d'interprète joué par les prêtres. Il a pour objet une discussion sur le niveau de langage de la Pythie que certains trouvent bien piètre (cf. §5 = 396C-D). Plutarque répond en indiquant que cela est dû non pas au dieu mais au fait que la Pythie n'est pas un instrument passif : elle transmet les visions avec son propre langage (cf. §7 = 397C ; §21 = 404C-E). Or, la Pythie provient d'un milieu modeste car il convient qu'elle n'apporte avec elle aucune parcelle « d'art (τέχνη) » (§22 = 405C).

langues parce qu'ils y voyaient une intervention directe du *πνεῦμα*. De même, comme nous l'avons suggéré au chapitre 3, le modèle d'un chant collectif inspiré pourrait être repris du judaïsme hellénistique. Il est possible également que le côté « mystérieux » de la glossolalie ait pu fasciner certains convertis autrefois proches des cultes à mystère<sup>604</sup>. Néanmoins, cela ne suffit pas à expliquer *l'apparition*, dans une communauté chrétienne, de paroles dans des langues inintelligibles.

Une explication complémentaire nous paraît nécessaire. Paul ne présente pas la glossolalie comme une invention corinthienne ou comme une pratique résiduelle du paganisme passé des convertis. L'apôtre lui-même parle en langues et « rend grâce à Dieu » pour cela (1 Co 14.18). Il présente la glossolalie comme une pratique chrétienne et une manifestation de « l'unique Esprit » (1 Co 12.7-11 ; cf. 14.15-16). Il est donc fort probable que le parler en langues ait été encouragé par certains missionnaires chrétiens à l'origine de la communauté de Corinthe. De plus, il se peut que les Corinthiens ne distinguaient pas aussi nettement la prophétie du parler en langues. Comme l'a suggéré Ulrich B. Müller, si Paul se donne tant de mal à distinguer les deux phénomènes en 1 Corinthiens 14, c'est peut-être parce que ses lecteurs avaient tendance à les associer, voire à considérer la glossolalie comme une forme de prophétie<sup>605</sup>.

---

<sup>604</sup> Selon Donald Engels, les religions à mystères ont pu fournir un terreau favorable au développement du christianisme à Corinthe (Donald ENGELS, *Roman Corinth: An Alternative Model for the Classical City*, Chicago / London : University of Chicago Press, 1990, p. 107) Les données archéologiques permettent d'établir qu'un temple dédié à Sérapis était en fonction, à Corinthe, dans la deuxième moitié du II<sup>e</sup> s. ap. J.-C., et qu'un temple, très probablement dédié à Isis, fut en fonction dans le port voisin de Cenchrées, à la fin du I<sup>er</sup> s. ap. J.-C. (cf. John FOTOPOULOS, *Food Offered to Idols in Roman Corinth: A Social-Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1-11:1* (WUNT, n° 2.151), Tübingen : Mohr Siebeck, 2003, p. 114-128). Le livre 11 des *Métamorphoses* d'Apulée (II<sup>e</sup> s.) nous renseigne sur la place des rêves et des oracles dans le cadre des mystères d'Isis et de Sérapis/Osiris. Dans ce récit, le héros est initié aux mystères d'Isis à Cenchrées, le port de Corinthe. Apulée mentionne des livres écrits dans des caractères picturaux inconnus – des hiéroglyphes ? – que seul le prêtre qui l'initie peut lire (11.22). Il indique également la transmission de paroles secrètes (11.23). Néanmoins, la description d'Apulée ne donne trace d'aucune parole inintelligible ni même de phénomène d'inspiration débridée. Il met, au contraire, l'accent sur la solennité et le caractère très ordonné des cérémonies. Certes, les *Métamorphoses* est un roman sulfureux racontant la quête d'un homme transformé en âne. Pourtant, pour la spécialiste Françoise Dunand, « par son sérieux et la qualité de son information, le texte d'Apulée est, encore une fois, le meilleur instrument de connaissance des mystères isiaques » (Françoise DUNAND, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, vol. III : Le culte d'Isis en Asie mineure ; Clergé et rituel des sanctuaires isiaques* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, n° 26), Leiden : Brill, 1973, p. 243).

<sup>605</sup> Ulrich B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament, op. cit.*, p. 29-31. Selon Thomas Gillespie, le parler en langues aurait été conçu par les Corinthiens comme un signe permettant de confirmer la prophétie (Thomas W. GILLESPIE, « A Pattern of Prophetic Speech in First Corinthians », *Journal of Biblical Literature*, vol. 97, n° 1, 1978, p. 74-95). Cette dernière hypothèse nous paraît toutefois trop hasardeuse. En effet, elle repose essentiellement sur une analyse d'un paragraphe du *Contre Celse* d'Origène. Au-delà du

Le livre des Actes témoigne d'une tradition chrétienne qui associe le « parler en langues » collectif au déversement eschatologique de l'Esprit de prophétie. Il est donc possible qu'une même tradition constitue une des raisons pour lesquelles les Corinthiens valorisent le parler en langues<sup>606</sup>. Sur ce point, on remarquera la manière dont Paul discute du sens du « signe (σημεῖον) » que représentent le parler en langues et la prophétie (1 Co 14.21-25). L'exemple qu'il propose emploie un vocabulaire particulièrement proche de celui d'Actes 2 : « Ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσιν γλώσσαις... (si donc l'église *toute entière* est rassemblée, *d'un seul bloc*, et que *tous* parlent en langues...) » (1 Co 14.23 ; cp. Ac 2.1-4). Il est donc possible que les Corinthiens – ou, en tout cas, certains – considéraient le parler en langues comme un « signe » accessible à « tous » les croyants. Cela expliquerait l'affirmation de Paul en 1 Corinthiens 14.5 : « θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε (je veux bien que vous parliez *tous* en langues, mais encore davantage que vous prophétisiez) ». Si les Corinthiens considéraient le parler en langues comme la manifestation spécifique du déversement eschatologique de l'Esprit, il est probable qu'ils « désiraient parler en langues », d'où l'exhortation du chapitre 14 à « désirer surtout prophétiser » (cf. 1 Co 14.1, 39).

### c) Une eschatologie réalisée

Il a été suggéré que Paul cherchait, au fil de son épître, à corriger l'eschatologie réalisée des Corinthiens<sup>607</sup>. Paul reproche à certains de ses destinataires de vivre comme s'ils étaient « déjà riches » et qu'ils avaient « déjà commencé à régner » (1 Co 4.8). Tout au long de sa lettre, il ne cesse de rappeler que les chrétiens vivent dans une époque *avant-dernière*, dans l'attente de la parousie, de la résurrection ou du jugement (cf. 1 Co 1.7-8 ; 3.12-15 ; 6.2-3 ; 7.29-31 ; 9.24-27 ; 10.11 ; 11.26 ; 15).

Dans le cadre de la section « περὶ τῶν πνευματικῶν », la question eschatologique transparait essentiellement en 1 Corinthiens 13.8-13. Paul signale le caractère partiel et

---

côté discutable de cette analyse, il nous semble problématique d'utiliser un texte d'Origène pour reconstituer le contexte de 1 Corinthiens.

<sup>606</sup> Ainsi, Gerhard DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie, op. cit.*, p. 227-230.

<sup>607</sup> Sur ce point, voir surtout l'article d'Anthony C. THISELTON, « Realized Eschatology at Corinth », *New Testament Studies*, vol. 24, n° 4, 1978, p. 510-526. Il est possible que le point de vue corinthien soit dû à une mauvaise compréhension de l'enseignement de Paul. Néanmoins, nous ne partageons pas l'avis de Christopher Mearns qui considère que l'enseignement correctif de Paul serait dû à un changement de point de vue de l'apôtre. Celui-ci aurait d'abord enseigné une eschatologie réalisée aux Corinthiens. Puis, il aurait changé de paradigme, d'où le correctif de 1 Corinthiens (Christopher L. MEARNs, « Early Eschatological Development in Paul : The Evidence of 1 Corinthians », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 22, 1984, p. 19-35).

limité dans le temps des langues et de la prophétie. Ces pratiques n'auront plus d'utilité lorsque « nous verrons face à face » (1 Co 13.12). Ces précisions se comprennent bien si Paul a en vue l'eschatologie réalisée de certains Corinthiens<sup>608</sup>. Conscients d'être au bénéfice du πνεῦμα eschatologique, il est possible que ceux-ci aient tendance à considérer leur état de « spirituel (πνευματικός) » (cf. 1 Co 2.15 ; 3.1 ; 14.37) comme une réalité dernière<sup>609</sup>. Cela expliquerait pourquoi certains pensent qu'il n'y a pas de résurrection des morts (1 Co 15.12) et que Paul a besoin de leur indiquer que ce n'est que lors de la résurrection finale – au moment de la parousie – qu'ils auront un « corps spirituel (σῶμα πνευματικόν) » (1 Co 15.44-46). Le fait qu'ils parlent la « langue des anges » (1 Co 13.1) pourrait laisser entendre qu'ils ont déjà accès à la réalité céleste spirituelle<sup>610</sup>. Le peu d'intérêt accordé au corps (1 Co 6.12-20), le dédain du mariage ou de la sexualité (1 Co 7), le peu d'égard pour les réalités liées à l'organisation de la communauté (1 Co 11-14) : tout cela pourrait s'expliquer par le fait que ces Corinthiens considèrent vivre *déjà* la réalité dernière en tant que « spirituels » – Gordon Fee parle de « *spiritualized eschatology* »<sup>611</sup>.

D'où pourrait venir une telle conception ? Il est certain que l'arrière-plan hellénistique forme un terreau propice à une dévalorisation du corporel en faveur de l'incorporel<sup>612</sup>. Néanmoins, si l'hellénisme peut rendre compte de cet aspect, il explique plus difficilement l'eschatologie réalisée et surtout l'accent mis sur le πνεῦμα. Les Corinthiens se considèrent en effet comme des πνευματικοί et non comme des ψυχικοί<sup>613</sup>. Cet accent sur le « pneumatisme » pourrait certes avoir des liens avec le judaïsme hellénistique<sup>614</sup> ou avec

---

<sup>608</sup> Ainsi, Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 571-572 ; Donald A. CARSON, *Showing the Spirit*, op. cit., p. 2-3. La manière dont 1 Corinthiens 13 situe la prophétie dans une perspective eschatologique est également soulignée par Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, op. cit., p. 199 ; Johannes PANAGOPOULOS, « Die urchristliche Prophetie : Ihr Charakter und ihre Funktion », contribution citée, p. 25.

<sup>609</sup> Le lien entre l'eschatologie réalisée et la super-spiritualité des Corinthiens est un des éléments qu'Anthony Thiselton établit dans son article : « an over-realized eschatology leads to an 'enthusiastic' view of the Spirit » (Anthony C. THISELTON, « Realized Eschatology at Corinth », art. cit., p. 512).

<sup>610</sup> Ainsi, Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 11-12.

<sup>611</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>612</sup> Ainsi, notamment, *Ibid.*, p. 14.

<sup>613</sup> D'ailleurs, en 1 Corinthiens, Paul utilise le terme « ψυχικός » dans le sens de « naturel » et le distingue nettement du « πνευματικός » (1 Co 2.14 ; 15.44, 46).

<sup>614</sup> Par exemple, en *De Abrahamo* 113, Philon explique qu'après avoir ri, Sarah découvre la véritable identité de ses auditeurs (cf. Gn 18) : elle perçoit que leur apparence (φαντασία) est celle « d'une personne très révéérée, qu'il s'agisse d'un prophète ou d'un ange ayant échangé sa nature *spirituelle* ou sa forme d'âme pour une figure humaine (σεμνοτέραν ἢ προφητῶν ἢ ἀγγέλων μεταβαλόντων ἀπὸ πνευματικῆς καὶ ψυχοειδοῦς οὐσίας εἰς ἀνθρωπόμορφον ἰδέαν) ».

une forme de pré-gnosticisme<sup>615</sup>. Néanmoins, la conviction que les croyants sont au bénéfice du πνεῦμα divin est une conviction chrétienne fondamentale qu'attestent de nombreux textes néotestamentaires. Il est donc bien plus probable de voir là l'origine du pneumatisme corinthien<sup>616</sup>. Paul lui-même encourage le chrétien à vivre « κατὰ πνεῦμα » et oppose la vie « κατὰ πνεῦμα » à la vie « κατὰ σάρκα » (cf. Rm 8 ; Ga 5.13-25 ; Ph 3.3). L'opposition chair/Esprit a pu être interprétée par certains Corinthiens – à cause de leurs lunettes plus grecques que juives – comme une dévalorisation du corporel au profit du πνεῦμα. C'est peut-être pour cela que Paul, en 1 Corinthiens, n'oppose pas la chair et l'Esprit, mais présente plutôt le « corps (σῶμα) » des croyants comme le « temple du Saint-Esprit qui est en vous (ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν) » (1 Co 6.19).

La conception paulinienne d'un Esprit qui demeure *dans* le croyant se fonde probablement sur la conviction de vivre la réalisation eschatologique d'Ézéchiël 36-37<sup>617</sup>. N'est-il pas aussi possible que la valorisation paulinienne du prophétisme se soit appuyée sur un texte comme Joël 3<sup>618</sup> ? Que Paul ait lui-même prêché la réalisation de Joël 3 aux Corinthiens, ou bien que ce soit Apollos ou encore un autre prédicateur chrétien, la perspective eschatologique n'a pu manquer d'y être associée (cf. Ac 2.17). Certains Corinthiens ont pu en déduire que les manifestations prophétiques qu'ils expérimentaient – et en particulier le parler en langues – étaient celles d'une réalité davantage dernière qu'avant-dernière.

#### d) Des femmes qui prophétisent

En 1 Corinthiens 11 à 14, la question des rapports hommes/femmes dans le cadre des rencontres culturelles apparaît à deux reprises : en 1 Corinthiens 11.2-16 et en 1 Corinthiens

---

<sup>615</sup> L'influence du gnosticisme sur les Corinthiens a été largement contestée (cf. p. ex. Jean-Marie SEVRIN, « La gnose à Corinthe : Questions de méthode et observations sur 1 Co 1,17-3,3 », *in* Reimund BIERINGER (dir.), *The Corinthian Correspondence* (BETL, n° 125), Leuven : University Press / Peeters, 1996, p. 121-139). D'autres ont préféré voir l'influence d'une « gnose » judéo-hellénistique à la manière de Philon (cf. p. ex. Richard A. HORSLEY, « Gnosis in Corinth : 1 Corinthians 8:1-6 », *New Testament Studies*, vol. 27, n° 1, 1980, p. 32-51).

<sup>616</sup> En affirmant cela, nous ne remettons pas en question les racines juives ou grecques de l'enseignement des missionnaires chrétiens comme Paul ou Apollos.

<sup>617</sup> Ainsi Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu : Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. 2/3 (Le Point théologique, n° 54), Paris : Beauchesne, 1990, p. 358 ; Gordon D. FEE, *God's Empowering Presence*, *op. cit.*, p. 813-816.

<sup>618</sup> C'est la conviction notamment de Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, *op. cit.*, p. 198-199.

14.34-35. Dans les deux cas, une attitude inappropriée est reprochée aux Corinthien(ne)s<sup>619</sup>.

### i. 1 Corinthiens 11.2-16 : Hommes et femmes qui « prophétisent »

Ce passage est un de ceux qui procurent des « maux de tête » aux exégètes et il n'est pas possible ici de rendre compte de l'ensemble du débat exégétique. Nous nous contenterons de deux remarques en rapport à notre sujet<sup>620</sup>.

Premièrement, le cœur de ce passage concerne la tenue ou l'attitude des hommes et des femmes lorsqu'ils « prient (verbe *προσεύχομαι*) » ou « prophétisent (verbe *προφητεύω*) » (1 Co 11.4-5). Cela montre que la prophétie faisait partie de la vie religieuse des chrétiens de Corinthe, au même titre que la prière. Cette association de la prière et de la prophétie suggère que la prophétie est un élément habituel et normal de la piété communautaire corinthienne. De plus, cette pratique concerne aussi bien les femmes que les hommes. Paul présente cela comme un fait : il y a des femmes qui prient et prophétisent. Il leur reproche la manière dont elles le font, mais il ne leur refuse pas le droit de prier ou de prophétiser. Si c'était le cas, la discussion sur la tenue des femmes lorsqu'elles prient ou prophétisent n'aurait aucun sens.

Deuxièmement, la manière dont certaines Corinthiennes et certains Corinthiens prient et prophétisent apparaît problématique aux yeux de Paul. Que l'apôtre leur reproche leur

---

<sup>619</sup> Pour une présentation récente des différentes questions et positions liées à l'interprétation de ces deux passages, voir Michel QUESNEL, « Le contexte gréco-romain des séjours de Paul à Corinthe : La place des femmes dans l'assemblée », in Cilliers BREYTENBACH (dir.), *Paul's Graeco-Roman Context* (BETL, n° 277), Leuven / Paris / Bristol : Peeters, 2015, p. 193-212.

<sup>620</sup> Plusieurs exégètes lisent 1 Corinthiens 11.2-16 comme une interpolation non-paulinienne (ainsi William O. Jr WALKER, « 1 Corinthians 11:2-16 and Paul's Views Regarding Women », *Journal of Biblical Literature*, vol. 94, n° 1, 1975, p. 94-110 ; Lamar COPE, « 1 Cor 11:2-16 : One Step Further », *Journal of Biblical Literature*, vol. 97, n° 3, 1978, p. 435-436 ; Garry W. TROMPF, « On Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literature : 1 Corinthians 11:3-16 and its Context », *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 42, n° 2, 1980, p. 196-215 ; William O. Jr WALKER, « The Vocabulary of 1 Corinthians 11:3-16: Pauline or non-Pauline? », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 35, 1989, p. 75-88 ; Christopher N. MOUNT, « 1 Corinthians 11:3-16 : Spirit Possession and Authority in a Non-Pauline Interpolation », *Journal of Biblical Literature*, vol. 124, n° 2, 2005, p. 313-340). Néanmoins, cette hypothèse n'a aucun appui dans la tradition manuscrite. Les arguments avancés apparaissent peu convaincants et l'hypothèse a été peu suivie par les commentateurs. Pour une réfutation des arguments de Walker, voir Jerome MURPHY-O'CONNOR, « Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2-16 », *Journal of Biblical Literature*, vol. 95, n° 4, 1976, p. 615-621. Pour une réfutation de ceux de Trompf, voir Jerome MURPHY-O'CONNOR, « Interpolations in 1 Corinthians », *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 48, n° 1, 1986, p. 87-90. Voir également Matthias RADLOFF, *Le ministère de la parole de la femme : Examen de textes pauliniens*, Thèse de doctorat en Sciences des religions, Faculté de Théologie Protestante, Université de Strasbourg, Strasbourg, novembre 1991, p.37-47.

couvre-chef ou leur coiffure, cela a peu d'incidence sur notre propos<sup>621</sup>. On retiendra surtout que la problématique est celle des rapports hommes-femmes dans le cadre de la piété communautaire. À notre avis, la question qui préoccupe principalement Paul est celle de l'indifférenciation des genres : certains Corinthiens semblent adopter une attitude qui ferait fi des différences hommes/femmes<sup>622</sup>. D'une part, l'argument de la « honte (αἰσχρὸς) » (1 Co 11.4-6) suppose probablement une tenue allant à l'encontre des normes sociales liées au genre. D'autre part, la mise en avant de la création successive de l'homme et de la femme (1 Co 11.7-9) se comprend bien si certains Corinthiens remettent en cause la différenciation sexuée<sup>623</sup>.

---

<sup>621</sup> Au-delà du débat entre « voile » et « coiffure », on peut s'interroger sur les références à la coiffure et/ou au voile *masculin(s)* (1 Co 11.5, 7, 14). Y avait-il réellement des hommes qui revêtaient un voile ou qui se laissaient pousser les cheveux dans la communauté chrétienne de Corinthe, ou ces exemples sont-ils purement rhétoriques ? En faveur de la première possibilité, on a surtout souligné le fait que le voile masculin était porté essentiellement par des hommes riches dans le cadre de certaines cérémonies religieuses gréco-romaines. Sur ces questions, voir Jerome MURPHY-O'CONNOR, « Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16 », *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 42, n° 4, 1980, p. 482-500 ; Richard OSTER, « When Men Wore Veils to Worship : The Historical Context of 1 Corinthians 11.4 », *New Testament Studies*, vol. 34, n° 4, 1988, p. 481-505 ; Cynthia L. THOMPSON, « Hairstyles, Head-Coverings, and St Paul : Portraits from Roman Corinth », *The Biblical Archaeologist*, vol. 51, n° 2, 1988, p. 99-115 ; Matthias RADLOFF, *Le ministère de la parole de la femme : Examen de textes pauliniens*, op. cit., p. 133-171 ; Marlis GIELEN, « Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1Kor 11,2-16 », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, vol. 90, n° 3, 1999, p. 220-249 ; Mark FINNEY, « Honour, Head-Coverings and Headship : 1 Corinthians 11.2-16 in its Social Context », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 33, n° 1, 2010, p. 31-58 ; Preston T. MASSEY, « Long Hair as a Glory and as a Covering : Removing the Ambiguity from 1 Cor 11:15 », *Novum Testamentum*, vol. 53, n° 1, 2011, p. 52-72 ; Michel QUESNEL, « Le contexte gréco-romain des séjours de Paul à Corinthe : La place des femmes dans l'assemblée », contribution citée, p. 194-203.

<sup>622</sup> Il a aussi été suggéré que certaines Corinthiennes manifestaient leur inspiration par des transe débridées accompagnées de mouvements de leur chevelure et que c'est ce type de comportement qui est visé par Paul (cf. Torsten JANTSCH, « "Control over her Head" (1 Cor 11,10) : Prophetic Inspiration as Background of 1 Cor 11,2-16 », in Cilliers BREYTENBACH (dir.), *Paul's Graeco-Roman Context* (BETL, n° 277), Leuven / Paris / Bristol : Peeters, 2015, p. 401-413). Comme le montrent les textes de Plutarque, la Pythie de Delphes ne manifestait généralement pas un tel comportement : le prêtre de Delphes explique les rituels mis en œuvre pour que l'inspiration de la Pythie soit paisible car un état de transe serait désastreux et pourrait lui coûter la vie (cf. *De Defectu Oraculum* §49-51 = 437A-438D). Néanmoins, comme l'a bien montré Jill Marshall, l'état de transe des oracles féminins est une image populaire que l'on trouve dans la littérature philosophique, poétique ou oraculaire antique : on imagine les oracles féminins dans un état de transe débridée, manifestant ainsi une union quasi-sexuelle avec la divinité (cf. Jill E. MARSHALL, *Women Praying and Prophesying in Corinth : Gender and Inspired Speech in First Corinthians* (WUNT, n° 2.448), Tübingen : Mohr Siebeck, 2017, p. 109-155).

<sup>623</sup> Cela avait certainement pour conséquence une remise en cause de la hiérarchie masculine traditionnelle et Paul s'inquiète probablement des conséquences sociales d'une telle remise en cause. Néanmoins, nous pensons qu'il s'agit d'une conséquence *secondaire* à l'attitude des Corinthiens et que celle-ci s'explique *premièrement* par une remise en cause de la différenciation sexuée, voire même de la nature corporelle et

Comment expliquer une telle attitude ? Il est possible que les convertis de Corinthe aient entendu Paul leur dire qu'« il n'y a plus mâle ni femelle (οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ) » en Jésus-Christ (Ga 3.28) et qu'ils en aient tiré leurs propres conclusions<sup>624</sup>. Le fait que Paul se focalise sur l'attitude des hommes et des femmes lorsqu'ils « prophétisent (verbe προφητεύω) » ne pourrait-il pas aussi trouver ses racines dans une application chrétienne de Joël 3.1-2 ? Le texte annonce que l'Esprit de prophétie est déversé indifféremment sur « les fils et les filles », « les serviteurs et les servantes ». Si certain(e)s Corinthien(ne)s, convaincu(e)s d'avoir reçu le πνεῦμα divin, se considéraient effectivement comme des êtres « spirituels », sont-ils allés jusqu'à penser qu'ils étaient désormais des êtres asexués à la manière des anges<sup>625</sup> ? Si tel est le cas, ils auraient pu souhaiter exprimer cette conviction par une attitude ou une tenue spécifique dans la cadre des rencontres communautaires.

Si cette dernière affirmation reste particulièrement hypothétique, elle nous paraît plausible dans le contexte corinthien. En effet, des conceptions similaires peuvent être observées chez un Juif hellénistique contemporain : Philon d'Alexandrie. Sur la base de Genèse 1.27, le Juif d'Alexandrie voit l'ἄνθρωπος créé à « l'image de Dieu » comme un être « incorporel (ἀσώματος) » qui n'est « ni mâle, ni femelle (οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ) » (*Opif.* 134). Il valorise cet être humain « unifié (εἷς) » et voit la création d'un deuxième sexe en Genèse 2 comme étant à l'origine de tous ses malheurs (*Opif.* 151-152). L'idéal est donc, pour Philon, celui d'un être humain unifié, débarrassé de sa dimension corporelle, qui n'est ni homme, ni femme<sup>626</sup>. L'influence d'une conception similaire à celle de Philon sur certains Corinthiens est d'autant plus plausible que Paul fait appel à Genèse 1.27 (1 Co 11.7) et à

---

sexuée de l'être humain. Cela s'accorde mieux avec l'ensemble des données de l'épître, notamment l'insistance paulinienne sur la valeur du corps, la présentation du mariage comme lieu d'expression des relations sexuelles, la dénonciation d'une eschatologie réalisée ou la spiritualité enthousiaste des Corinthiens (ainsi, notamment, Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 497-498).

<sup>624</sup> Ainsi, par exemple, Jerome MURPHY-O'CONNOR, « Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16 », *art. cit.*, p. 490.

<sup>625</sup> Cela expliquerait notamment l'encouragement paulinien à maintenir une vie sexuelle dans le couple (1 Co 7.1-5). Quel que soit le sens exact de la mention des « anges » en 1 Corinthiens 11.10, celle-ci pourrait être un argument de poids si elle est adressé à des « spirituels » pensant être en communion avec les anges, ou qui se considèrent comme étant de la même nature que les anges : Paul explique que c'est justement « à cause des anges (διὰ τοὺς ἀγγέλους) » qu'ils doivent maintenir la différence homme/femme !

<sup>626</sup> Sur ce point, voir Annewies van den HOEK, « Endowed with Reason or Glued to the Senses : Philo's Thoughts on Adam and Eve », in Gerard P. LUTTIKHUIZEN (dir.), *The Creation of Man and Woman : Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative, n° 3), Leiden / Boston / Köln : Brill, 2000, p. 63-75.

Genèse 2 (1 Co 11.8-9) pour souligner la différence homme-femme. Là où Philon oppose les deux récits, Paul les associe<sup>627</sup>.

Il se peut que certains Corinthiens aient souhaité manifester une telle conviction dans le cadre de la piété communautaire. La description que Philon fait des chants inspirés des Thérapeutes – que nous avons évoquée au chapitre 3 – constitue un parallèle intéressant sur ce point<sup>628</sup>. Le Juif d'Alexandrie décrit longuement comment le chœur des femmes et celui des hommes, après avoir chanté séparément, se rejoignent pour chanter ensemble sous l'inspiration (*Contempl.* 85-88). Il rappelle comment Dieu a divisé la mer Rouge en deux puis l'a réunie à nouveau : c'est à ce moment-là que les Israélites, hommes et femmes, se sont mis à chanter en chœur (*Contempl.* 86-87 ; cf. *Mos.* 2.256-257). Philon fait ainsi le parallèle entre le rassemblement des deux parties de la mer en une seule et le fait que les voix des hommes et des femmes se « mélangent » pour produire une « symphonie harmonieuse (*ἐναρμόδιον συμφωνίαν*) (*Contempl.* 88). Il nous semble possible de voir, derrière cette pratique communautaire, la traduction liturgique d'un retour à l'ἄνθρωπος unifié, sans distinction entre homme et femme, et ce, sous l'effet d'une inspiration enthousiaste.

Rien ne permet de confirmer qu'une pratique identique avait cours à Corinthe. Néanmoins, nous avons là l'exemple d'une pratique communautaire juive contemporaine quasi-prophétique qui traduit liturgiquement une conviction anthropologique. Il est possible que certains chrétiens de Corinthe, convaincus de vivre la réalisation de Joël 3.1-2 et/ou qu'en Christ « il n'y a plus mâle ni femelle », aient souhaité traduire cette conviction dans leur pratique communautaire. Cela pourrait expliquer que certains hommes et femmes aient adopté une attitude ou une tenue signifiant qu'ils sont désormais des êtres

---

<sup>627</sup> L. J. Lietaert Peerbolte souligne la manière dont l'interprétation de ces récits de la création, par Paul en 1 Corinthiens 11, diffère de celle de Philon (Bert Jan LIETAERT PEERBOLTE, « Man, Woman and the Angels in 1 Cor 11:2-16 », in Gerard P. LUTTIKHUIZEN (dir.), *The Creation of Man and Woman : Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions* (Themes in Biblical Narrative, n° 3), Leiden / Boston / Köln : Brill, 2000, p. 83-85). Malgré ces différences, les lettres de Paul proposent des conceptions anthropologiques qui sont relativement proches de celles de Philon. Paul affirme que tous les croyants sont « un (εἷς) » en Christ ou forment « un seul corps » (cf. Rm 12.4-5 ; 1 Co 8.6 ; 10.17 ; 12.12-13 ; Ga 3.28). Tout comme Philon, c'est sur la base de Genèse 2.7 que Paul distingue l'homme « terrestre » corruptible – le premier Adam – et le « deuxième » homme « céleste » incorruptible, le « spirituel » (1 Co 15.42-49 ; cp. *Leg.* 1.31). Christ est le second Adam (Rm 5.12-21), « l'image » de Dieu (2 Co 4.4 ; cf. Col 1.15) et le croyant est conformé à son « image » (Rm 8.29 ; cf. 1 Co 15.49 ; 2 Co 3.18 ; Col 3.10). Ainsi, il n'est pas improbable que l'enseignement de Paul ait pu lui-même contribuer aux conceptions qu'il cherche à corriger en 1 Corinthiens (cf. Antoinette C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets, op. cit.*, p. 122-128 ; Daniel BOYARIN, « Paul and the Genealogy of Gender », *Representations*, n° 41, 1993, p. 1-33).

<sup>628</sup> Ce parallèle est aussi relevé par Jill E. MARSHALL, *Women Praying and Prophesying in Corinth, op. cit.*, p. 162.

spirituels, ni homme, ni femme. Il s'agit là d'une hypothèse et nous ne prétendons pas régler la question difficile de l'interprétation de 1 Corinthiens 11.2-16. Néanmoins, nous pensons avoir montré la plausibilité d'une telle hypothèse.

## ii. 1 Corinthiens 14.33b-35 : la question du silence des femmes

« Que les femmes se taisent dans les assemblées (*αἱ γυναῖκες*<sup>629</sup> ἐν ταῖς ἐκκλησίαις *σιγάτωσαν*) ! » (1 Co 14.34). La question du silence des femmes en 1 Corinthiens 14.34-35 est au cœur d'un débat exégétique qui a donné lieu à un nombre impressionnant de publications au cours des dernières décennies. Nous ne pouvons ici rendre compte de l'ensemble du débat et encore moins prétendre apporter une réponse définitive.

### • Une interpolation non paulinienne ?

Évoquons d'abord la question de l'interpolation non paulinienne. Pour un certain nombre de spécialistes, 1 Corinthiens 14.34-35 ne serait pas de Paul, mais serait une interpolation postérieure, peut-être sous l'influence d'1 Timothée 2.11-14<sup>630</sup>.

*Du point de vue de la critique externe*, on a fait remarquer que divers témoins du Texte Occidental placent ces versets à la suite du verset 40 (cf. D F G it<sup>ar, b, d, f, g</sup> vg<sup>ms</sup> Ambrosiaster). À ces témoins occidentaux, Philip Payne ajoute trois témoins non-occidentaux qui, bien que contenant les versets 34 et 35, ont été écrits par des scribes qui avaient connaissance de manuscrits n'ayant pas ces versets (ou les ayant à un autre endroit) : le Codex Vaticanus<sup>631</sup>; le Codex Fuldensis (manuscrit latin du VI<sup>e</sup> siècle)<sup>632</sup> et le

---

<sup>629</sup> Certains manuscrits ajoutent ici « ὑμῶν » (« vos femmes ») (le NA28 signale les témoins suivants : D F G K L 630. 1505 m ar b sy; Cyp Ambst). Néanmoins, la leçon courte est mieux attestée et l'insertion de « ὑμῶν » peut se comprendre comme un ajout visant à préciser le sens du texte (cf. Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, op. cit., p. 500).

<sup>630</sup> La thèse de l'interpolation non paulinienne est notamment retenue par Gerhard DAUTZENBERG, *Urchristliche Prophetie*, op. cit., p. 257-273, 290-300 ; Christophe SENFT, *La première épître de Saint-Paul aux Corinthiens*, op. cit., p. 182-183 ; Jerome MURPHY-O'CONNOR, « Interpolations in 1 Corinthians », art. cit., p. 90-92 ; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 699-705 ; Gordon D. FEE, *God's Empowering Presence*, op. cit., p. 272-281 ; Philip B. PAYNE, « Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14.34-5 », *New Testament Studies*, vol. 41, n° 2, 1995, p. 240-262 ; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (3)*, op. cit., p. 479-487 ; Hans KLEIN, « Die Frauen sollen in der Gemeinde still sein (1 Kor 14,34) : Was ist gemeint? », *Biblische Notizen*, vol. 163, 2014, p. 75-81.

<sup>631</sup> Le Codex contient deux points dans la marge à la fin du verset 33, une barre entre les versets 33 et 34 et une barre après le verset 40 : selon Philip Payne, ces signes doivent être compris comme signalant l'existence de variantes pour les versets 33 à 40. Cf. Philip B. PAYNE, « Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14.34-5 », art. cit., p. 250-262.

<sup>632</sup> Ce manuscrit copie une deuxième fois les versets 36 à 40 dans la marge inférieure du manuscrit et place un signe critique entre les versets 33 et 34 pour indiquer qu'il faut lire la note marginale à cet endroit. Pour

manuscrit 88 (minuscule grec du XII<sup>e</sup> siècle)<sup>633</sup>. Néanmoins, les arguments semblent fragiles et d'autres spécialistes ont proposé une lecture différente des notes marginales de ces derniers manuscrits<sup>634</sup>. Même si les propositions de Payne devaient être suivies, le poids des témoins pèse largement en faveur de la présence des versets 34 et 35 à leur emplacement habituel. D'une part, tous les manuscrits connus contiennent les versets débattus : si les témoins ne s'accordent pas sur l'emplacement de ces versets, ils les contiennent tous. D'autre part, le déplacement de ces versets est essentiellement – voire exclusivement – attesté par les témoins d'une même famille. Dans ce cas, il est plus probable qu'un seul copiste ait déplacé les versets d'un endroit à un autre que d'imaginer que deux copistes aient trouvé une glose marginale et aient choisi de l'intégrer au texte principal à deux endroits différents<sup>635</sup>.

*Du point de vue de la critique interne*, on a surtout souligné la contradiction apparente avec le reste de la lettre. À première vue, 1 Corinthiens 14.34-35 semble interdire toute prise de parole par une femme dans le cadre d'une assemblée chrétienne. Cette interdiction semble contredire 1 Corinthiens 11.5 où Paul évoque la possibilité pour une femme de « prier ou prophétiser ». De plus, on comprendrait mal pourquoi Paul indique que « tous » peuvent prophétiser (1 Co 14.31 ; cf. 1 Co 14.1, 5, 24) pour ensuite restreindre cette pratique aux seuls hommes.

Néanmoins, il nous semble que, du point de vue du vocabulaire ou de la structure, ces deux versets s'insèrent très bien dans leur contexte. Les verbes principaux de ces deux versets – *σιγάω*, *λαλέω*, *ὑποτάσσω* et *μανθάνω* – ont tous déjà été employés au moins une fois dans les versets qui précèdent (1 Co 14.27-33)<sup>636</sup>. Il en est de même pour l'expression

---

Philip Payne, le scribe indiquerait ainsi qu'il faut remplacer les versets 34 à 40 par les seuls versets 36 à 40 (et donc omettre les versets 33-34). Cf. *Ibid.*, p. 241-246.

<sup>633</sup> Le manuscrit place les versets 34 et 35 après le verset 40 et indique par une note qu'il faut lire les versets 34-35 après le verset 33. Or, ce manuscrit n'est pas un témoin du Texte Occidental. Cf. Philip B. PAYNE, « Ms 88 as Evidence for a Text without 1 Cor 14:34-35 », *New Testament Studies*, vol. 44, n° 1, 1998, p. 152-158.

<sup>634</sup> Voir les critiques de Curt NICCUM, « The Voice of the Manuscripts on the Silence of Women : The External Evidence for 1 Cor 14.34-5 », *New Testament Studies*, vol. 43, n° 2, 1997, p. 242-255 ; J. Edward MILLER, « Some Observations on the Text-Critical Function of the Umlauts in Vaticanus, with Special Attention to 1 Corinthians 14.34-35 », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 26, n° 2, 2003, p. 217-236 (cf. la réponse de Philip B. PAYNE, « The Text-Critical Function of the Umlauts in Vaticanus, with Special Attention to 1 Corinthians 14.34-35 : A Response to J. Edward Miller », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 27, n° 1, 2004, p. 105-112) ; Jennifer SHACK, « A Text without 1 Corinthians 14.34-35? : Not According to the Manuscript Evidence », *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, vol. 10, 2014, p. 90-112.

<sup>635</sup> Voir aussi, sur ce point, l'analyse d'Antoinette C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, *op. cit.*, p. 149-152.

<sup>636</sup> Sur ce point, voir Adam HENSLEY, « Σιγάω, λαλέω, and ὑποτάσσω in 1 Corinthians 14:34 in Their Literary and Rhetorical Context », *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 55, n° 2, 2012, p. 343-364.

caractéristique « ἐν ἐκκλησίᾳ » (cf. v. 28 et 33). S'il y avait une interpolation, elle serait l'œuvre d'un habile usurpateur. Or, comment un auteur aussi doué aurait-il pu laisser une contradiction si évidente avec 1 Corinthiens 11.5 ? N'aurait-il pas pu simplement modifier ce dernier verset pour l'accorder avec sa conception des rapports homme-femme<sup>637</sup> ?

Si les défenseurs de la thèse de l'interpolation soulignent l'opposition entre ces versets et l'affirmation du début du chapitre 11, il nous semble, au contraire, que les deux passages ont de nombreux points communs. Dans les deux passages, la notion d'autorité ou d'ordre entre hommes et femmes est discutée (1 Co 11.3-10). Les deux arguments de 1 Corinthiens 14.34-35 – la référence à la Loi<sup>638</sup> et la notion d'inconvenance ou de honte (αἰσχρός)<sup>639</sup> – sont déjà employés au chapitre 11 (cf. 1 Co 11.6-9, 13-14). Il en est de même de l'argument de « l'habitude des églises » (1 Co 14.33b ; cf. 1 Co 11.16), souvent présenté comme introduisant 1 Corinthiens 14.34-35<sup>640</sup>. Enfin, la mise en valeur de la parole de l'apôtre (1 Co 14.36-38) rejoint la parole introductive à la problématique du chapitre 11 (1 Co 11.2).

Ainsi, il nous semble que, aussi bien du point de vue de la critique interne que de la critique externe, il est préférable d'écarter l'hypothèse de l'interpolation<sup>641</sup>.

---

<sup>637</sup> Ainsi Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>638</sup> En 1 Corinthiens 11.7-9, Paul fait clairement référence aux récits de la Genèse. En 1 Corinthiens 14.34, il est plus difficile de savoir à quoi renvoie la référence à « la l/Loi (ὁ νόμος) ». Il est possible que Paul pense particulièrement à Genèse 3.16 (ainsi, p. ex., Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, *op. cit.*, p. 532). Néanmoins, ce texte évoque la « domination (LXX : verbe κυριεύω) » subie par la femme et non pas sa « soumission (verbe ὑποτάσσω) ». Ainsi, certains ont proposé de comprendre « ὁ νόμος » (1 Co 14.34) dans le même sens que quelques versets plus tôt (1 Co 14.21) où « la Loi » désigne vraisemblablement l'enseignement des Écritures juives dans leur ensemble puisque le terme est utilisé pour introduire une citation du prophète Ésaïe (ainsi, p. ex., Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 1153-1155). S'il fallait être plus précis, il nous semble que la notion d'ordre dans les rapports homme/femme pourrait être issue, comme en 1 Corinthiens 11, d'une interprétation assez générale des récits de Genèse 1 à 3. En *Contre Apion* 2.201, Flavius Josèphe justifie également la soumission de la femme vis-à-vis de l'homme par une référence imprécise à ce qui « est dit (φησὶν) » dans la Loi.

<sup>639</sup> Le terme αἰσχρός est le même qu'en 1 Corinthiens 11.6 : il n'est utilisé que deux autres fois dans le NT (Ep 5.12 ; Ti 1.11).

<sup>640</sup> Alesja Lavrinoviča a néanmoins montré que, contrairement aux éditions modernes (NA28, GNT<sup>5</sup>), les manuscrits **8**, A, B, Fuldensis, D, F, G, et 88 placent le verset 34 au début d'un nouveau paragraphe et rattachent donc la fin du verset 33 à ce qui précède (Alesja LAVRINOVIČA, « 1 Cor 14.34-5 without "in All the Churches of the Saints" : External Evidence », *New Testament Studies*, vol. 63, n° 3, 2017, p. 370-389).

<sup>641</sup> Si l'hypothèse de l'interpolation semble avoir eu un certain succès durant la deuxième moitié du vingtième siècle, elle apparaît largement contestée parmi les études récentes. Pour une réfutation de l'hypothèse de l'interpolation paulinienne, voir, notamment, Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, *op. cit.*, p. 239-255 ; Donald A. CARSON, *Showing the Spirit*, *op. cit.*, p. 132 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, *op. cit.*, p. 270-277 ; Antoinette C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, *op. cit.*, p. 149-152, 229-231 ; Matthias RADLOFF, *Le ministère de la parole de la femme : Examen de textes pauliniens*, *op. cit.*, p. 275-297 ; L. Ann JERVIS, « 1 Corinthians 14:34-35 : A Reconsideration of Paul's Limitation of the Free Speech of Some Corinthian Women », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 58, 1995,

- **Paul rapporte-t-il les affirmations de certains Corinthiens hostiles à toute prise de parole des femmes ?**

Certains exégètes lisent 1 Corinthiens 14.34-35 comme une citation, par Paul, des affirmations de certains Corinthiens<sup>642</sup>. Ceux-ci, probablement des judéo-chrétiens à cause de la référence à la Loi, seraient hostiles à toute prise de parole des femmes. Le verset 36 devrait alors être lu comme la réponse de Paul à ceux qui souhaiteraient restreindre la parole des femmes. Ainsi, il faudrait lire 1 Corinthiens 14.34-36 dans le sens contraire de celui dans lequel il est habituellement compris : Paul y réaffirmerait la légitimité des femmes à prier, prophétiser et participer activement aux rencontres communautaires. En 1 Corinthiens, Paul mentionne à plusieurs reprises un point de vue qu'il corrige ensuite<sup>643</sup> : ce serait aussi le cas ici. La conjonction « ἤ » introduisant les questions rhétoriques du

---

p. 51-74 ; Curt NICCUM, « The Voice of the Manuscripts on the Silence of Women », art. cit. ; Andrianjatovo RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe : Église et société selon 1 Corinthiens : Analyse socio-historique* (Le monde de la Bible, n° 36), Genève : Labor et Fides, 1997, p. 240-241 ; Jacques BUCHHOLD, « 1 Co 14.33b-36 et 1 Tm 2.11-12 : Les stratégies herméneutiques - Faire dire ou laisser parler... », *Fac Réflexion*, n° 49, 1999, p. 4-15 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 1147-1161 ; Terrence PAIGE, « The Social Matrix of Women's Speech at Corinth : The Context and Meaning of the Command to Silence in 1 Corinthians 14.33b-36 », *Bulletin for Biblical Research*, vol. 12, n° 2, 2002, p. 217-242 ; J. Edward MILLER, « Some Observations », art. cit. ; Nicola KONTZI-MÉRESSE, « Le silence des femmes dans l'assemblée : Réflexion autour de 1 Corinthiens 14, 34-35 », *Études théologiques et religieuses*, vol. 80, n° 2, 2005, p. 273-278 ; Eckhard J. SCHNABEL, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, op. cit., p. 842-845 ; Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, op. cit., p. 528-531 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, op. cit., p. 139-142 ; Adam HENSLEY, « Σιγάω, λαλέω, and υποτάσσω in 1 Corinthians 14 », art. cit. ; Jennifer SHACK, « A Text without 1 Corinthians 14.34-35? », art. cit. ; Armin D. BAUM, « Paul's Conflicting Statements on Female Public Speaking (1 Cor 11:5) and Silence (1 Cor 14:34-35) : A New Suggestion », *Tyndale Bulletin*, vol. 65, n° 2, 2014, p. 247-274 ; Preston T. MASSEY, « Women, Talking and Silence : 1 Corinthians 11.5 and 14.34-35 in the Light of Greco-Roman Culture », *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, vol. 12, 2016, p. 127-160 ; Jill E. MARSHALL, *Women Praying and Prophesying in Corinth*, op. cit., p. 203-207.

<sup>642</sup> Cette position a été défendue notamment par Neal M. FLANAGAN et Edwina H. SNYDER, « Did Paul Put Down Women in 1 Cor 14:34-36 », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 11, n° 1, 1981, p. 10-12 ; David W. ODELL-SCOTT, « Let the Women Speak in Church : An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b-36 », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 13, n° 3, 1983, p. 90-93 (des arguments supplémentaires sont développés par l'auteur dans deux articles postérieurs : David W. ODELL-SCOTT, « In Defense of an Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:34-36 : A Reply to Murphy-O'Connor's Critique », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 17, n° 3, 1987, p. 100-103 ; David W. ODELL-SCOTT, « Editorial Dilemma : The Interpolation of 1 Cor 14:34-35 in the Western Manuscripts of D, G and 88 », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 30, n° 2, 2000, p. 68-74) ; Robert W. ALLISON, « Let Women Be Silent in the Churches (1 Cor 14:33b-36) : What Did Paul Really Say, and What Did it Mean? », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 32, 1988, p. 27-60 ; Matthias RADLOFF, *Le ministère de la parole de la femme : Examen de textes pauliniens*, op. cit., p. 390-460 ; Michel GOURGUES, « ¿Quién es misógino : Pablo o algunos Corintios? », *AnáMnesis*, vol. 12, n° 1, 2002, p. 17-24.

<sup>643</sup> Cf. p. ex. 1 Co 6.12 ; 7.1 ; 8.1 ; 15.12. L'identification de « slogans » corinthiens est néanmoins un exercice délicat.

verset 36 devrait être lue de manière disjonctive, dans le sens de « Comment ! » ou « Quoi ! ».

Cette lecture a pour avantage de résoudre l'apparente contradiction entre 1 Corinthiens 11.5 et 1 Corinthiens 14.34-35. Néanmoins, l'absence de marqueurs clairs d'une citation rend une telle hypothèse très improbable<sup>644</sup>. La conjonction « ἢ » ne peut suffire à elle seule pour indiquer la fin d'une citation. De plus, les versets qui précèdent présentent diverses indications concernant la manière dont il convient de « parler (verbe λαλέω) » et de « se taire (verbe σιγάω) » dans le cadre des rencontres communautaires (1 Co 14.26-33) : les versets 34 et 35 se lisent naturellement comme une régulation supplémentaire sur le même sujet. Enfin, il ne faudrait pas exagérer la manière dont Paul valorise la parole des femmes dans les communautés. Certes, en 1 Corinthiens 11.5, Paul semble considérer la prière et la prophétie des femmes comme un aspect normal de la vie communautaire. Toutefois, 1 Corinthiens 11 n'a pas pour but de valoriser cette parole féminine (ni la parole masculine) : Paul cherche à réguler l'attitude d'hommes et de femmes, qu'il juge problématique. Par conséquent, 1 Corinthiens 14.34-35 ne s'oppose pas frontalement à 1 Corinthiens 11.5 : au contraire, ces deux passages proposent des régulations autour de problématiques dans les relations homme-femme dans le cadre des rencontres communautaires.

Ainsi, il convient vraisemblablement de lire 1 Corinthiens 14.34-35 comme une régulation paulinienne.

- **Quelle attitude Paul juge-t-il problématique ?**

La nature du « silence » demandé par Paul sera discutée plus loin. Il convient, à ce stade, de s'interroger sur la nature de l'attitude des Corinthiens que Paul juge problématique.

Soulignons tout d'abord les éléments indiqués par le texte :

- Le problème tourne autour de la prise de paroles des femmes (verbe λαλέω) dans le cadre des rencontres communautaires (« ἐν ἐκκλησίᾳ »).
- Cette prise de parole remet apparemment en cause certains principes en lien avec la « soumission (verbe ὑποτάσσω) ».

---

<sup>644</sup> Pour une réfutation de cette hypothèse, voir, notamment, Donald A. CARSON, *Showing the Spirit*, op. cit., p. 135-136 ; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 704-705 ; Andrianjatovo RAKOTOHARINTSIFA, *Conflicts à Corinthe*, op. cit., p. 241-243 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 1151-1156 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, op. cit., p. 144-145.

- Le verset 35 indique : « si elles veulent s'instruire de quelque chose, qu'elles interrogent leur mari à la maison (εἰ δέ τι μαθεῖν θέλουσιν, ἐν οἴκῳ τοὺς ἰδίους ἄνδρας ἐπερωτάτωσαν) ». Il y a donc un enjeu particulier par rapport aux relations des femmes avec « leur mari (τοὺς ἰδίους ἄνδρας) ».
- Enfin, une telle parole féminine est jugée « honteuse (αἰσχρός) ».

Comme l'ont montré plusieurs études, la prise en compte des normes sociales du premier siècle permet d'éclairer les données<sup>645</sup>. Que ce soit dans le contexte gréco-romain ou, plus spécifiquement, dans le contexte du judaïsme hellénistique, la parole des femmes est particulièrement codifiée. On rappelle combien, de manière générale, le silence des femmes est une vertu fréquemment soulignée par les auteurs anciens<sup>646</sup>. Ainsi, dans un cadre public, la femme est généralement tenue au silence, en particulier lorsque des hommes sont présents. De même, il est normalement inapproprié pour une femme de discuter avec un homme qui n'est pas son mari, son père ou son frère. Les enjeux tournent essentiellement autour de la relation conjugale<sup>647</sup>. La parole incontrôlée d'une femme mariée peut être perçue comme une forme d'impudicité et une source d'adultère.

Si le silence est la règle générale, la prise de parole d'une femme en public peut néanmoins être autorisée dans certaines conditions. Le cadre cultuel peut en être un : il y a ainsi, dans les cultes gréco-romains, des prêtresses et des prophétesses<sup>648</sup>. Selon Armin Baum, en dehors du cadre cultuel, des femmes pouvaient être exceptionnellement autorisées (par les hommes) à prendre la parole en public dans certaines conditions bien précises et si cette prise de parole ne remettait pas en cause le leadership masculin<sup>649</sup>.

---

<sup>645</sup> Cf. Terrence PAIGE, « The Social Matrix of Women's Speech at Corinth », art. cit. ; Armin D. BAUM, « Paul's Conflicting Statements on Female Public Speaking (1 Cor 11:5) and Silence (1 Cor 14:34-35) », art. cit. ; Michel QUESNEL, « Le contexte gréco-romain des séjours de Paul à Corinthe : La place des femmes dans l'assemblée », contribution citée ; Preston T. MASSEY, « Women, Talking and Silence », art. cit. ; Jill E. MARSHALL, *Women Praying and Prophesying in Corinth*, op. cit.

<sup>646</sup> Michel Quesnel conclut au sujet des données gréco-romaines : « L'ensemble des textes disponibles reflète [...] une situation assez stable en même temps qu'homogène : les femmes étaient vouées au silence dans leur vie sociale courante, c'était un aspect de leur charme et de leur beauté » (Michel QUESNEL, « Le contexte gréco-romain des séjours de Paul à Corinthe : La place des femmes dans l'assemblée », contribution citée, p. 207). Le texte le plus souvent cité est celui de Plutarque, *Préceptes sur le mariage*, 31-33 [142c-e]. Pour d'autres exemples, voir Terrence PAIGE, « The Social Matrix of Women's Speech at Corinth », art. cit., p. 227-230 ; Armin D. BAUM, « Paul's Conflicting Statements on Female Public Speaking (1 Cor 11:5) and Silence (1 Cor 14:34-35) », art. cit., p. 253-254 ; Preston T. MASSEY, « Women, Talking and Silence », art. cit., p. 139-146 ; Jill E. MARSHALL, *Women Praying and Prophesying in Corinth*, op. cit., p. 73-108.

<sup>647</sup> Ces enjeux sont particulièrement soulignés par les articles de Terrence Paige, Armin Baum et Preston Massey cités à la note précédente.

<sup>648</sup> Cf. Terrence PAIGE, « The Social Matrix of Women's Speech at Corinth », art. cit., p. 231-233.

<sup>649</sup> Dans son analyse des sources, Armin Baum relève trois cas principaux : « (1) women were allowed to speak for themselves in a public setting on one clearly defined condition: if their contributions were invited

Comme l'a bien montré l'étude de Jill Marshall, la tension entre la possibilité accordée aux femmes de transmettre des paroles inspirées et le silence général qui leur est demandé dans un cadre public n'est pas propre aux textes de Paul : on la trouve aussi chez Philon et dans le monde gréco-romain en général<sup>650</sup>.

Ainsi, dans le monde de Paul, la parole féminine est-elle particulièrement codifiée et encadrée<sup>651</sup>. Dans ce contexte, on comprend mieux que la prise de parole de certaines chrétiennes de Corinthe ait pu être perçue comme « honteuse », comme remettant en cause certains principes de bienséance ou le fonctionnement convenu du couple marié. Le contexte évoqué en rapport à 1 Corinthiens 11 nous paraît fournir une explication plausible à cette situation. Si certaines « spirituelles » se considéraient comme n'étant « ni mâle, ni femelle », elles n'avaient plus de raison de suivre les codes relationnels liés au genre, surtout dans le cadre de la communauté chrétienne. Elles ont pu ainsi se sentir libres de prendre la parole de la même manière que les hommes ou de s'adresser librement à des « frères » qui n'étaient pas « leur mari (τοὺς ἰδίου ἀνδρας) ».

Sur la base d'un tel contexte, Antoinette Wire a proposé une hypothèse audacieuse. Selon la bibliste américaine, Paul aurait spécifiquement en vue un groupe de « femmes prophètes » porteuses d'un enseignement et d'une pratique qu'il juge problématiques. La lettre, dans son ensemble, serait construite sur le plan rhétorique en vue d'aboutir à ce qui constituerait son but premier : « que les femmes (prophètes) se taisent dans les assemblées » (1 Co 14.34). Si cette parole autoritaire n'arrive que vers la fin de la lettre, c'est parce que ce groupe de femmes est estimé, en tout cas dans une des factions de la communauté – peut-être celle qui se dit « d'Apollos » (cf. 1 Co 1.12). Paul ne pourrait donc pas aborder le problème de front : il doit d'abord proposer un enseignement qui apparaît général mais qui, en réalité, vise les pratiques et conceptions problématiques de ces femmes prophètes. Cela expliquerait notamment pourquoi Paul aborde aussi bien la tenue des

---

or at least accepted by the men who were involved in a conversation or a gathering. [...] (2) [...] women were allowed to speak in public to (unknown) men if their personal affairs were concerned [...]. (3) [...] in Rome women were allowed to speak in public to unrelated men if the general good was concerned » (Armin D. BAUM, « Paul's Conflicting Statements on Female Public Speaking (1 Cor 11:5) and Silence (1 Cor 14:34-35) », art. cit., p. 264-270).

<sup>650</sup> Jill E. MARSHALL, *Women Praying and Prophesying in Corinth*, op. cit. L'auteure souligne aussi les enjeux liés aux lieux et à la délimitation de l'espace (public, privé, etc.). Or, le contexte de l'ἐκκλησία a pu paraître assez ambigu puisque les chrétiens de Corinthe se réunissaient probablement dans des « maisons ». Ainsi, il n'est probablement pas anodin que Paul insiste sur le caractère public des rencontres « ἐν ἐκκλησίᾳ » (cf. p. ex. 1 Co 14.23-25) et qu'il différencie ces rencontres des discussions « ἐν οἴκῳ » (1 Co 14.35).

<sup>651</sup> Andrianjatovo Rakotoharintsifa indique que « la femme a une identité spécialement négociée et légiférée » (Andrianjatovo RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, op. cit., p. 245).

hommes que celle des femmes en 1 Corinthiens 11 et qu'il ne prône pas une interdiction stricte de la prophétie féminine, à ce stade de la lettre. De même, s'il se focalise sur le parler en langues, c'est parce que cette pratique est particulièrement estimée par ce groupe de femmes<sup>652</sup>. Anders Eriksson a proposé quelques arguments supplémentaires en faveur de cette hypothèse qu'il reprend en la modifiant légèrement. Il pense que la section de 1 Corinthiens 12 à 14 est construite, d'un point de vue rhétorique, en vue d'amener un groupe de « *women tongue speakers* » au silence<sup>653</sup>.

Les hypothèses de Wire et Eriksson sont plausibles et bien argumentées. Néanmoins, elles ne sont pas *les plus plausibles* lorsqu'il s'agit d'expliquer la problématique principale en arrière-plan de la section *περὶ τῶν πνευματικῶν*, voire de l'ensemble de la lettre. Il est probable que, en 1 Corinthiens 11.2-16 et 14.34-35, Paul vise en particulier une attitude inappropriée de certaines inspirées corinthiennes. Néanmoins, il est bien moins probable que ces femmes soient visées *spécifiquement* par les autres parties de la lettre (mis à part peut-être 1 Corinthiens 7). En ce qui concerne 1 Corinthiens 12 à 14, il nous paraît bien plus plausible de voir en arrière-plan une problématique plus générale – la mise en œuvre communautaire des manifestations du *πνεῦμα* eschatologique – au sein de laquelle la question des relations hommes-femmes s'inscrirait comme un point particulier.

### e) Bilan

Il est toujours délicat de reconstruire la position de quelqu'un à partir des dires de son détracteur. Néanmoins, nous pensons que la manière dont Paul aborde la question de la généralisation de la prophétie – et, plus largement, celle « *περὶ τῶν πνευματικῶν* » (1 Co 12-14) – s'explique bien si l'on considère son enseignement comme un correctif apporté à une certaine compréhension du déversement eschatologique de l'Esprit de prophétie. Que les Corinthiens se sachent au bénéfice de cet Esprit et qu'ils aient voulu traduire cette conviction dans la pratique communautaire se perçoit à travers plusieurs accents de l'épître :

- 1 Corinthiens 12 à 14 est focalisé sur la manière dont le *πνεῦμα* s'exprime dans la pratique communautaire et, en particulier, dans le cadre des discours inspirés comme la prophétie et le parler en langues.
- Certains chrétiens de Corinthe valorisent particulièrement le parler en langues et en ont une pratique collective.

---

<sup>652</sup> Antoinette C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, *op. cit.*

<sup>653</sup> Anders ERIKSSON, « "Women Tongue Speakers, Be Silent" : A Reconstruction through Paul's Rhetoric », *Biblical Interpretation*, vol. 6, n° 1, 1998, p. 80-104.

- La question eschatologique est abordée en lien avec le parler en langues et la prophétie (1 Co 13.8-12).
- Certain(e)s Corinthien(ne)s outrepassent les normes sociales liées au genre, en particulier lorsqu'ils/elles prophétisent.

L'ensemble de ces éléments peut se comprendre comme une *application particulière* d'une *conviction spécifique* : les chrétiens de Corinthe se savent au bénéfice du πνεῦμα divin qui, « dans les derniers jours », a été déversé sur tous les croyants en « Jésus le Seigneur » (1 Co 12.3), hommes et femmes, « Juifs et Grecs, esclaves et hommes libres » (1 Co 12.13). Cet Esprit se manifeste en particulier par des paroles inspirées comme la prophétie et le « parler en langues ». Certes, une telle conviction n'est pas la seule explication possible aux différents comportements que Paul cherche à corriger en 1 Corinthiens 11 à 14. Il convient, notamment, de prendre en compte l'influence de la culture et de la réflexion gréco-romaines et/ou judéo-hellénistiques. Néanmoins, cette influence permet d'expliquer *l'application particulière* qu'ont pu faire les Corinthiens de cette conviction fondamentale et non pas *l'origine* de cette conviction. Ce sont sans aucun doute des prédicateurs judéo-chrétiens – Paul, Apollos ou d'autres – qui ont enseigné aux convertis de Corinthe qu'ils sont désormais au bénéfice du πνεῦμα eschatologique et qu'ils peuvent « prophétiser (verbe προφητεύω) » ou « parler en langues ». Il s'agit là d'une conviction typiquement chrétienne, attestée notamment par les Actes, et que l'on ne trouve formulée de cette manière dans aucun autre courant du judaïsme du premier siècle.

Il nous semble donc probable que les Corinthiens partageaient cette conviction chrétienne et qu'ils essayaient de la mettre en pratique dans le cadre communautaire. Cela explique pourquoi Paul n'expose pas cette conviction en 1 Corinthiens 12 à 14 : il n'a pas besoin de rappeler à ses lecteurs ce qu'ils savent déjà. Il cherche plutôt à préciser certains aspects de cette conviction et à réguler son application.

### 3. La généralisation de la prophétie selon Paul

Ces éléments de contexte établis, nous pouvons désormais nous tourner vers l'enseignement de Paul en 1 Corinthiens. Comme nous l'avons suggéré, il nous semble que la question de la généralisation de la prophétie parcourt l'ensemble de la section περι τῶν πνευματικῶν (1 Co 12-14). Même si ce n'est qu'en 1 Corinthiens 14 que Paul invite à « surtout prophétiser » (1 Co 14.1), les deux chapitres qui précèdent doivent être pris en compte pour comprendre le sens de cette exhortation. C'est l'ensemble de cette section qui

envisage la mise en œuvre communautaire des manifestations de l'Esprit. Nous proposons ainsi de parcourir les données pertinentes pour notre sujet dans l'ordre du texte.

**a) 1 Corinthiens 12.1-13 : une mise au point sur la nature du πνεῦμα et ses dispensations**

**i. Le πνεῦμα est celui de Dieu**

On remarquera que Paul commence par focaliser l'attention de ses lecteurs non pas sur les « manifestations » du πνεῦμα ni sur les « πνευματικά » mais sur *celui qui les « dispense »*. Ainsi, 1 Corinthiens 12.3 met sur le même plan la parole prononcée « par le Saint-Esprit (ἐν πνεύματι ἁγίῳ) » et celle dite « par l'Esprit de Dieu (ἐν πνεύματι θεοῦ) ». Comme l'a bien montré Max-Alain Chevallier,

Paul rappelle, dès le début du chapitre 12 (v. 1 à 3), que le pneuma dont il s'agit, n'est pas n'importe quel esprit, appartenant au domaine des « choses » pneumatiques (τά πνευματικά), mais l'esprit de Dieu. Ce n'est pas une puissance impersonnelle, « muette », qui fait de l'homme son jouet, comme dans l'« enthousiasme » païen ; au contraire, l'esprit de Dieu fait « parler » l'homme. La relation religieuse établie par l'esprit de Dieu n'est pas, si l'on peut dire, selon le schéma sujet-objet, mais selon le schéma sujet-sujet<sup>654</sup>.

C'est donc stratégiquement que Paul remplace la terminologie des « choses de l'Esprit (πνευματικά) » – probablement chère aux Corinthiens – par celle des « dons de la grâce (χαρίσματα) » (v. 4)<sup>655</sup>. Il s'agit bien de « cadeaux » que l'Esprit « distribue à chacun comme il le souhaite (διαιροῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται) » (v. 11). De même, les « services (διακονίαι) » sont ceux du « Seigneur (κύριος) » (v. 5), et c'est « le même Dieu qui opère tout en tous (ὁ δὲ αὐτὸς θεὸς ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν) » (v. 6).

**ii. Tous les chrétiens sont des inspirés !**

Nous avons noté que le verset 3 permet d'établir un critère simple pour discerner celui qui était – ou n'était pas – inspiré par le Saint-Esprit : celui qui déclare « Jésus est Seigneur » ne peut le faire que « ἐν πνεύματι ἁγίῳ ». Autrement dit, tous ceux qui partagent l'élément central de la confession de foi chrétienne sont des inspirés ! Cette affirmation nous semble avoir deux effets particuliers.

---

<sup>654</sup> Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, op. cit., p. 149-150.

<sup>655</sup> Ainsi, *Ibid.*, p. 155-156.

*Premièrement*, Paul rattache ainsi l'action inspiratrice du πνεῦμα à la *prophétie d'origine*. Il n'y a donc pas de véritable inspiration en dehors de ceux qui confessent Jésus comme Seigneur. Il y a un lien indissociable entre le Saint-Esprit et le Seigneur Jésus.

*Deuxièmement*, en faisant de tous les croyants des inspirés, Paul fait du πνεῦμα une *force de cohésion* pour la communauté chrétienne. Cet élément sera développé aux versets 4 à 13. De la même manière que, pour tous les chrétiens, il y a « un même Seigneur (ὁ αὐτός κύριος) » (v. 5) et « un même Dieu (ὁ αὐτός θεός) » (v. 4), il y a « un même Esprit (τὸ αὐτὸ πνεῦμα) » (v. 4). C'est ce « même Esprit (τὸ αὐτὸ πνεῦμα) » (v. 4, 8, 9, 11), cet « unique Esprit (τὸ ἓν πνεῦμα) » (v. 9), qui œuvre et se manifeste chez tous les croyants. Cette insistance sur le fait que tous les croyants partagent le « même Esprit » trouve sa conclusion au verset 13 :

καὶ γὰρ ἐν ἓν πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες εἴτε δούλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν.

Car c'est dans<sup>656</sup> un seul Esprit que nous avons tous été baptisés en vue d'être un seul corps, que l'on soit Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres, nous avons tous été abreuvés d'un seul Esprit.

Il est vraisemblable que Paul reprenne ici une formulation traditionnelle (cp. Ga 3.27-28 ; Col 3.10-11)<sup>657</sup>, parfois considérée comme appartenant à une confession de foi

---

<sup>656</sup> On pourrait aussi traduire « par un seul Esprit ». Il est possible d'hésiter sur le sens du « baptême dans/par l'Esprit » évoqué ici par Paul : y a-t-il une référence au baptême d'eau, ou l'emploi est-il métaphorique (« plongés dans l'Esprit ») ? En faveur de l'emploi métaphorique, on notera l'usage d'une deuxième image en rapport avec l'eau dans le même verset (« abreuvés d'un seul Esprit »). En faveur de l'allusion au baptême chrétien, on remarquera la formulation parallèle en Galates 3.27-28. Il est possible de réunir les deux options : ailleurs dans le NT, le « baptême ἐν πνεύματι » est toujours une image en référence au don de l'Esprit accordé par l'intermédiaire de Jésus (Mt 3.11 ; Mc 1.8 ; Lc 3.16 ; Jn 1.33 ; Ac 1.5 ; 11.16) mais, en même temps, dans tous ces passages, il est comparé au baptême d'eau accompli par Jean. Autrement dit, l'emploi métaphorique fait naturellement penser au baptême d'eau. Sur ces questions, voir James D. G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit, op. cit.*, p. 127-130 ; Gordon D. FEE, *God's Empowering Presence, op. cit.*, p. 175-183 ; James D. G. DUNN, « "Baptized" as Metaphor », in Stanley E. PORTER et Anthony R. CROSS (dirs.), *Baptism, the New Testament and the Church : Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. White* (JSNTSup, n° 171), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999, p. 294-310 ; Matthew B. O'DONNELL, « Two Opposing Views on Baptism with/by the Holy Spirit and of 1 Corinthians 12:13 : Can Grammatical Investigation Bring Clarity ? », in Stanley E. PORTER et Anthony R. CROSS (dirs.), *Baptism, the New Testament and the Church : Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. White* (JSNTSup, n° 171), Sheffield : Sheffield Academic Press, 1999, p. 311-336 ; Anthony R. CROSS, « Spirit- and Water-Baptism in 1 Corinthians 12.13 », in Stanley E. PORTER et Anthony R. CROSS (dirs.), *Dimensions of Baptism : Biblical and Theological Studies* (JSNTSup, n° 234), London / New York : Sheffield Academic Press, 2002, p. 120-148.

<sup>657</sup> Pour une analyse du caractère traditionnel de la « confession » de 1 Corinthiens 12.13, cf. Antoinette C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets, op. cit.*, p. 122-128. Pour une comparaison de Galates 3.28 et 1 Corinthiens 12.13, voir aussi Denis FRICKER, « "Il n'y a pas l'homme et la femme" (Ga 3,28), utopie ou défi ? », *Revue des sciences religieuses*, vol. 83, n° 1, 2009, p. 5-22.

baptismale<sup>658</sup>. Comme le souligne Antoinette Wire, il est probable que la catégorie « homme-femme » était incluse dans la « confession » traditionnelle (cp. Ga 3.28), mais que, dans le contexte corinthien, Paul l'ait volontairement omise pour éviter d'apporter davantage de confusion sur la question des relations homme-femme<sup>659</sup>. Si l'on se fie aux trois textes des milieux pauliniens pouvant refléter cette confession de foi (1 Co 12.13 ; Ga 3.27-28 ; Col 3.10-11), on constate que l'inclusivité des différentes catégories est avant tout fondée sur l'union des croyants « en Christ ». De plus, on perçoit derrière ces textes l'idée d'un retour à l'état créationnel de l'« ἄνθρωπος unifié » de Genèse 1.27, « mâle et femme » (Ga 3.28), « à l'image de son créateur » (Col 3.10)<sup>660</sup>.

1 Corinthiens 12.13 a pour spécificité de relier le don de l'Esprit à cette conviction, notamment par l'emploi d'une métaphore « aquatique » (verbes βαπτίζω et ποτίζω). Il est donc possible que l'appropriation chrétienne des textes vétérotestamentaires évoquant le « déversement » eschatologique de l'Esprit ait contribué à développer cette conviction<sup>661</sup>. En effet, d'un côté, les textes d'Ésaïe et d'Ézéchiël associent ce déversement à l'idée de renouvellement de la création ou de régénération (cf. És 32.9-20 ; 44.3-5 ; Ez 36.16-38 ; 37.1-14). De l'autre, Joël 3 précise que l'Esprit est déversé sur « toute chair » et que différentes catégories sont concernées :

- Le déversement de l'Esprit « sur les serviteurs et les servantes (ἐπὶ τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας) » (Jl 3.2 LXX) peut expliquer qu'il n'y a plus « ni serviteur (δοῦλος), ni homme libre » en Jésus-Christ.
- Le fait qu'il n'y a plus « ni homme, ni femme » peut aussi s'appuyer sur Joël 3.1-2.
- Quant au fait qu'il n'y a plus « ni Juif, ni Grec », il est possible que cela ait été déduit du déversement de l'Esprit « sur toute chair (ἐπὶ πᾶσαν σάρκα) » (Jl 3.1 LXX)<sup>662</sup>.

Comme nous l'avons signalé au chapitre 1, plusieurs textes de la littérature rabbinique – voire, peut-être, le Targum sur les Prophètes – rapprochent Joël 3 de textes d'Ésaïe ou d'Ézéchiël concernant le déversement de l'Esprit (cf. *Deutéronome Rabba* 6.14 ; *Midrash Psaumes* 14.6). Il n'est donc pas impossible qu'un tel rapprochement ait été effectué par certains judéo-chrétiens du premier siècle.

<sup>658</sup> Ainsi, par exemple, Denis FRICKER, « “Il n’y a pas l’homme et la femme” (Ga 3,28), utopie ou défi ? », art. cit..

<sup>659</sup> Cf. Antoinette C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, op. cit., p. 122-128.

<sup>660</sup> Sur ce point, voir *Ibid.* ; Daniel BOYARIN, « Paul and the Genealogy of Gender », art. cit. ; François LESTANG, « “Ni mâle ni femelle” (Ga. 3,28) : l’anthropologie paulinienne de l’entre-deux », *Revue de l’Université Catholique de Lyon*, vol. 22, 2012, p. 15-19.

<sup>661</sup> Ainsi, James D. G. DUNN, « “Baptized” as Metaphor », contribution citée, p. 308.

<sup>662</sup> Une telle lecture est sous-entendue par le livre des Actes. De même, Paul cite Joël 3.5 en Romains 10.12-13 pour illustrer l’ouverture du salut au « Juif » et au « Grec ».

Quoi qu'il en soit des racines de l'affirmation de 1 Corinthiens 12.13, Paul fait ici appel à une conviction chrétienne commune : « nous » sommes tous au bénéfice « d'un seul Esprit ». Il est très probable que les chrétiens de Corinthe partageaient cette même conviction. Dans le contexte corinthien, la stratégie de Paul n'est pas anodine : l'apôtre s'adresse à une communauté désunie (cf. 1 Co 1-4) qui, en même temps, semble valoriser l'activité de l'Esprit de Dieu. En insistant sur cet aspect de la foi commune, Paul fait du πνεῦμα une *force de cohésion* pour la communauté.

### iii. Un seul Esprit mais une diversité de manifestations

Si 1 Corinthiens 12.4 à 11 insiste sur l'unité des croyants « dans l'Esprit », le texte souligne au moins autant la diversité de ses manifestations<sup>663</sup>. Ainsi, le terme διαίρεσις est répété trois fois aux versets 4 à 6 pour introduire la liste des « manifestations de l'Esprit » (v. 7 à 10) et le verbe correspondant (διαίρεω) est utilisé en conclusion de cette liste (v. 11)<sup>664</sup>.

Comme nous l'avons suggéré plus haut, la « diversité » des manifestations de l'Esprit évoquées dans ces versets est relative : la liste de Paul se focalise sur des manifestations qui sont reliées ailleurs à l'Esprit de prophétie. Il est donc possible que cette focalisation soit stratégique : Paul souligne la diversité des manifestations de l'Esprit eschatologique. On ne peut manquer ici de faire le parallèle avec ce que nous avons mis en lumière dans le cadre de notre lecture de Luc-Actes : l'auteur à Théophile souligne la diversité des manifestations de l'Esprit de prophétie déversé sur tous les croyants. L'accent est le même chez Paul. Il y a certes une différence dans l'emploi de la terminologie puisque Paul ne définit pas cet Esprit comme « l'Esprit de prophétie » : la προφητεία n'est qu'une manifestation parmi d'autres de l'Esprit. Néanmoins, si, en 1 Corinthiens 12, Paul a effectivement en vue le déversement eschatologique de l'Esprit, l'idée de fond est la même que chez Luc : cet Esprit peut se manifester de bien des manières.

---

<sup>663</sup> Eckhard Schnabel voit la question de l'unité de la communauté comme centrale en 1 Corinthiens 12 à 14 (Eckhard J. SCHNABEL, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, op. cit., p. 676-678). À l'inverse, Gordon Fee pense que, dans cette section, « diversity, not unity, is Paul's concern; the fact of the body's unity is the presupposition of the argument » (Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 572, n. 12). À notre avis, les deux points sont tout aussi importants dans le raisonnement de Paul : face à la survalorisation de certaines manifestations de l'Esprit, Paul valorise la diversité ; face à l'individualisme corinthien, il indique que l'Esprit ne se manifeste que dans l'unité et l'ordre du « corps de Christ ».

<sup>664</sup> Le mot διαίρεσις pourrait aussi être traduit par « dispensation » ou « distribution ». Quoi qu'il en soit, ces « dispensations » sont mises en contraste avec l'unicité de leur source, ce qui montre bien que le texte met l'accent sur leur « diversité ». Pour un résumé de la discussion sur le sens de διαίρεσις, voir Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 929-930.

Cet accent sur la diversité a deux conséquences. Il permet, d'une part, de *nuancer la focalisation sur certaines manifestations*. Si certains Corinthiens valorisent effectivement le parler en langues comme manifestation par excellence de l'Esprit eschatologique, l'insistance sur la « diversité » prend tout son sens. Le fait de situer la glossolalie et son interprétation en dernière position dans la liste souligne ce point. La suite du chapitre 12 développera cet aspect : les divers membres ont tous leur utilité dans le corps (1 Co 12.14-31).

D'autre part, l'insistance sur cette diversité permet de *réunir tous les croyants sous l'enseigne du même « distributeur »*.

### b) 1 Corinthiens 12.12-30 : l'Esprit se manifeste dans un Corps

La deuxième partie du chapitre 12 se focalise sur l'image du « Corps du Christ ». Cette focalisation est introduite par le verset 13 discuté précédemment : si tous ont été « baptisés dans l'Esprit », c'est « εἰς ἓν σῶμα »<sup>665</sup>. Autrement dit, l'Esprit se manifeste dans le cadre d'un corps, le Corps du Christ. L'introduction de cette image a plusieurs effets.

Elle permet premièrement de *corriger une spiritualité désincarnée*. Comme nous l'avons noté, les Corinthiens ont visiblement tendance à dévaloriser le corps au profit du πνεῦμα. Paul rappelle, tout au long de son épître, l'importance du « corps » et indique que le « corps (σῶμα) est le temple du Saint-Esprit » (1 Co 6.19). En 1 Corinthiens 12, il précise que l'Esprit ne se manifeste pas uniquement dans le « corps » de chaque croyant mais dans le cadre d'un « corps » collectif. Une spiritualité désincarnée a tendance à devenir essentiellement verticale : elle se focalise sur les réalités célestes. Paul explique que la spiritualité chrétienne ne peut se vivre sans prendre en compte la dimension horizontale : elle se vit en relation avec des individus « corporels », aussi concrets que les organes du corps humain (1 Co 12.14-27).

Deuxièmement, l'image du Corps du Christ permet de *souligner la dimension collective de l'Esprit*. Si tous les croyants individuels sont le « temple » du Saint-Esprit (1 Co 6.19), ils le sont aussi collectivement (1 Co 3.16-17)<sup>666</sup>. La mise en œuvre des manifestations de l'Esprit dans un cadre communautaire doit donc prendre en compte la réalité des autres

---

<sup>665</sup> On peut hésiter sur le sens de εἰς qui peut avoir un sens local (« en/dans un seul corps » ; cf. BJ, TOB) ou un sens final (« afin d'être un seul corps » ; cf. BDS, BFC, PDV, LSG, NBS, S21). Sur cette question, voir Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 606 ; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (3)*, op. cit., p. 216 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 997.

<sup>666</sup> Sur l'image de « l'Église comme Temple du souffle » chez Paul, voir Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu (vol. 2)*, op. cit., p. 310-313.

membres du Corps. Paul pose ici le fondement des régulations qu'il développera au chapitre 14 à l'aide notamment d'une autre image, celle de la « construction (οἰκοδομή) ».

Troisièmement, l'image d'un corps bien organisé permet d'introduire la notion d'ordre, qui sera aussi reprise au chapitre 14. Ainsi, le chapitre 12 se termine sur une deuxième liste de charismes, une liste plus « fonctionnelle » (1 Co 12.28). Paul va valoriser trois fonctions particulières « établies par Dieu dans l'Église (ἔθετο ὁ θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ) » : « premièrement des apôtres, deuxièmement des prophètes, troisièmement des enseignants (πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους) » (1 Co 12.28). Comme le souligne Max-Alain Chevallier, il s'agit ici d'une « hiérarchie fonctionnelle instaurée par Dieu » : « il n'y a pas, il ne doit pas y avoir une hiérarchie d'honneur (1 Co 12/22-25), mais il y a, il doit y avoir une hiérarchie de fonction »<sup>667</sup>. Wayne Grudem suggère que cette hiérarchie s'explique en fonction du rôle de ces charismes dans l'édification de l'Église. Il remarque que, au verset 31, Paul invite à rechercher les charismes les « meilleurs (μείζων) » :

Paul's readers would most naturally assume that the "greater (μείζων) gifts" are those which Paul has just finished ranking "first, second, third." Paul's thought is then made explicit in 14.5b, where in a probably intentional use of the same word, he says that he who prophesies is greater (μείζων) because through him the church is edified<sup>668</sup>.

À cet argument, nous ajouterons une remarque concernant l'emploi du verbe τίθημι pour indiquer les fonctions que Dieu a « établies » (1 Co 12.28) : au chapitre 3, le même verbe est utilisé en rapport avec l'image de l'οἰκοδομή (1 Co 3.10-11).

Quelles que soient les raisons de cet ordonnancement, on remarquera qu'il est « établi par Dieu » : il a donc une *légitimité charismatique*. Paul donne une origine divine à la notion d'ordre et de hiérarchie au sein du Corps de Christ. De plus, si l'on considère que cette liste prépare le terrain pour le chapitre 14, on constate deux choses :

- L'apôtre est placé en « premier », avant le « prophète ». Or, à la fin du chapitre 14, Paul affirme ainsi l'autorité de ce qu'il écrit : « si quelqu'un pense être un prophète (προφήτης) ou un spirituel (πνευματικός), qu'il reconnaisse que ce que je vous écris est un commandement du Seigneur » (1 Co 14.37). Il est probable qu'il fasse ici appel à son autorité apostolique vis-à-vis des « prophètes » ou « inspirés » corinthiens<sup>669</sup>. Selon

---

<sup>667</sup> *Ibid.*, p. 351.

<sup>668</sup> Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 56. On peut néanmoins remarquer que, selon ce raisonnement, le « meilleur » des charismes est celui qui est classé en premier, soit celui d'apôtre. Or, on peut se demander jusqu'à quel point Paul pourrait encourager les Corinthiens à « aspirer » à l'apostolat.

<sup>669</sup> La plupart des exégètes comprennent le « commandement du Seigneur (κυρίου [...] ἐντολή) » comme une parole apostolique de Paul placée sous l'autorité du Christ ressuscité (cf. p. ex. *Ibid.*, p. 52 ; Gordon D. FEE,

1 Corinthiens 12.28, cette « première » place de l'apôtre, avant le « prophète », est « établie par Dieu ».

- D'autre part, les « diverses sortes de langues (γένη γλωσσῶν) » sont citées en dernier dans cette liste. Paul prépare peut-être le développement du chapitre 14 qui soulignera que, dans le cadre de l'οἰκοδομή communautaire, la glossolalie a une valeur moindre.

### c) Paul limite-t-il la prophétie à certains en 1 Corinthiens 12 ?

Ces éléments généraux établis, il convient de s'attarder sur l'emploi de la terminologie prophétique en 1 Corinthiens 12. Celle-ci est employée à deux emplacements de ce chapitre et, dans les deux cas, Paul semble limiter la prophétie à *certaines*. En 1 Corinthiens 12.10, la προφητεία fait partie de la liste des manifestations de l'Esprit et il est précisé qu'elle est donnée « à l'un (ἄλλω) ». En 1 Corinthiens 12.28, les προφῆται sont présentés comme « deuxièmes » et le verset suivant indique que « tous ne sont pas prophètes (μὴ πάντες προφῆται) » (1 Co 12.29). Paul cherche-t-il à limiter la pratique de la prophétie à certains ?

#### i. 1 Corinthiens 12.10 : « à l'un la prophétie (ἄλλω [δὲ] προφητεία) »

Il convient tout d'abord de prendre en compte le but de la liste de 1 Corinthiens 12.8-10 au sein de laquelle la προφητεία est mentionnée. Cette liste sert à souligner la « diversité » des « manifestations de l'Esprit ». En ce sens, il faut garder en tête le caractère rhétorique de la liste. Celle-ci n'a pas pour objectif de proposer une classification des manifestations du πνεῦμα selon des catégories bien définies. Comme nous l'avons déjà noté, Paul, comme les premiers chrétiens en général, a une définition relativement souple de la προφητεία. Ainsi, par exemple, s'il la distingue ici du « λόγος γνώσεως » (1 Co 12.8), il semble la rapprocher de la γυνῶσις au chapitre suivant (1 Co 13.2).

De même, on ne pourrait déduire de cette liste le fait que telle manifestation de l'Esprit est réservée à tel croyant. Paul lui-même dit qu'il « prophétise » (1 Co 13.10), qu'il « parle

---

*The First Epistle to the Corinthians, op. cit.*, p. 711 ; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (3), op. cit.*, p. 459 ; Anthony C. THISLTON, *The First Epistle to the Corinthians, op. cit.*, p. 1163). Christian Stettler a défendu la possibilité que Paul se réfère plutôt à un *logion* de Jésus conservé par la tradition. Il fait le lien entre l'exhortation centrale de 1 Corinthiens 12 à 14 – l'amour traduit dans l'édification mutuelle – et le commandement d'amour des évangiles. Paul aurait développé une tradition similaire à celle de l'Évangile de Jean qui présente l'amour mutuel comme « un commandement (ἐντολή au singulier) » du Seigneur (Jn 13.34 ; 15.12) (Christian STETTLER, « The "Command of the Lord" in 1 Cor 14,37 : A Saying of Jesus? », *Biblica*, vol. 87, n° 1, 2006, p. 42-51). Le choix entre ces deux interprétations n'a pas de conséquence sur notre interprétation. Même si le « commandement du Seigneur » se réfère effectivement à une parole de Jésus, c'est le rôle de l'apôtre que de transmettre cette parole avec l'autorité qui y est associée.

en langues » (1 Co 14.17) et qu'il « dit la sagesse de Dieu (λαλέω θεοῦ σοφίαν) » (1 Co 2.7). Ainsi, le croyant qui, un jour, transmet une prophétie peut, un autre jour, transmettre une « parole de sagesse » ou, encore, parler en langues (cf. 1 Co 14.6). En ce sens, on aurait tort de voir en 1 Corinthiens 12.8-10 une liste d'aptitudes personnelles accordées par l'Esprit ou une liste des « talents » distribués à l'un et l'autre croyant. La liste présente la diversité avec laquelle le Saint-Esprit se « manifeste » au sein des croyants assemblés<sup>670</sup>. Dans ce cadre, tout croyant peut légitimement « désirer prophétiser » occasionnellement (cf. 1 Co 14.1, 39).

**ii. 1 Corinthiens 12.28-29 : « tous sont-ils prophètes ? (μὴ πάντες προφήται ;) »**

*Comment comprendre la référence aux προφήται en 1 Corinthiens 12.28-29 ?*

Mentionnons tout d'abord une hypothèse plus générale. Certains spécialistes pensent que l'enseignement de Paul en 1 Corinthiens 12 à 14 vise un groupe spécifique de « prophètes » au sein de la communauté de Corinthe<sup>671</sup>. Selon Christopher Forbes, ce groupe estimerait former une « élite » spirituelle et aurait tendance à prendre beaucoup de place dans la communauté. En 1 Corinthiens 14.29, Paul chercherait à limiter la prise de parole de ces « prophètes » : « quant aux prophètes, que deux ou trois parlent (προφήται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν) ». En encourageant ensuite tous les croyants à « prophétiser » (1 Co 14.31), il s'opposerait à cet élitisme prophétique<sup>672</sup>. Nous avons déjà évoqué l'hypothèse d'Antoinette Wire selon laquelle Paul aurait spécifiquement en vue un groupe de « femmes prophètes » porteuses d'un enseignement et d'une pratique qu'il juge problématiques<sup>673</sup>. Si les questions de l'élitisme spirituel et des femmes qui prophétisent font partie des préoccupations de Paul en 1 Corinthiens, il nous semble peu probable que les opposants de Paul se considèrent comme des προφήται. En effet, on comprendrait difficilement, dans ce cas, pourquoi Paul valorise les « prophètes » en les plaçant « deuxièmes » juste après les « apôtres ». S'il y avait effectivement un groupe spécifique de « prophètes » dans la communauté, une telle affirmation ne pourrait que renforcer leur autorité. Il peut donc difficilement s'agir d'un groupe d'opposants. Si, au contraire, il s'agit d'un groupe dont

<sup>670</sup> Sur ce point, voir Sylvain ROMEROWSKI, « Les “charismata” du Nouveau Testament : Aptitudes ou ministères ? », *Théologie évangélique*, vol. 1, n° 1, 2002, p. 19-22.

<sup>671</sup> Ainsi, David HILL, *New Testament Prophecy*, *op. cit.*, p. 120-122 ; David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, *op. cit.*, p. 196-199.

<sup>672</sup> Voir Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, *op. cit.*, p. 257-265 (et ailleurs dans le livre).

<sup>673</sup> Antoinette C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, *op. cit.*

Paul souhaite valoriser l'autorité spécifique, pourquoi ensuite encourager tous les croyants à « prophétiser » en 1 Corinthiens 14 : pourquoi Paul voudrait-il que ce groupe s'étende ? De même, pourquoi imposerait-il que leur parole soit systématiquement « discernée » (1 Co 14.29) ? Enfin, pourquoi mettrait-il spécifiquement en garde, avec une autorité particulière, celui qui « se considère prophète » (1 Co 14.37) ?

Il est donc bien peu probable que Paul se réfère en 1 Corinthiens 12.28-29 à un groupe spécifique de « prophètes » appartenant à la communauté de Corinthe. Dans ce cadre, nous ne voyons que deux compréhensions plausibles de la mention des prophètes de 1 Corinthiens 12.28.

(1) *La mention des « apôtres », « prophètes » et « enseignants » fait référence à une classification courante des ministères (ou fonctions) dans les communautés chrétiennes de l'époque de Paul.* Comme nous l'avons signalé, la liste de 1 Corinthiens 12.28 permet de souligner la notion d'ordre dans le Corps du Christ. À la différence de la liste précédente, Paul ne cherche pas ici à mettre en valeur la diversité des manifestations de l'Esprit mais l'idée d'un Corps organisé. Ainsi, il met en exergue trois fonctions particulières, celles d'apôtre (ἀπόστολος), de prophète (προφήτης) et d'enseignant (διδάσκαλος).

- L'appellation ἀπόστολος désigne une fonction spécifique dans le cadre des premières communautés chrétiennes ; c'est aussi le cas des appellations προφήτης et διδάσκαλος. Il y a des « προφήται » chrétiens connus comme tels, ainsi que l'attestent les données des Actes, d'Éphésiens, de l'Apocalypse, de la *Didaché* ou de l'*Ascension d'Ésaïe*<sup>674</sup>. De plus, les prophètes chrétiens sont plusieurs fois associés aux apôtres (cf. Lc 11.49 ; Ep 2.20 ; 3.5 ; 4.11 ; Ap 18.20 ; *Did.* 11.3). De même, ils sont régulièrement présentés aux côtés des enseignants (cf. Ac 13.1 ; Ep 4.11 ; *Did.* 13 ; 15.1-2).
- En Éphésiens, les « prophètes » jouent un rôle spécifique dans l'οἰκοδομή (Ep 2.20 ; 3.5 ; 4.11-16). Or, nous avons noté que cette même notion pouvait expliquer la manière dont Paul met en valeur l'apôtre, le prophète et l'enseignant en 1 Corinthiens 12.28.

Ainsi, il est possible que Paul fasse référence à la place de choix, dans le mouvement chrétien de son époque, accordée à trois ministères de type charismatique : l'apôtre, le prophète et l'enseignant<sup>675</sup>. L'existence de ces ministères « établis par Dieu » permettrait d'illustrer l'organisation du Corps de Christ. Les apôtres, prophètes et enseignants n'avaient pas nécessairement une fonction limitée à une communauté locale : la dimension supra-locale de l'apôtre n'est pas à démontrer ; c'est aussi le cas de certains prophètes

---

<sup>674</sup> Voir, sur ce point, ci-dessus, chapitre 3, § 2.a, p. 143ss.

<sup>675</sup> Ainsi, notamment, Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1301-1303.

chrétiens<sup>676</sup> ; l'existence d'enseignants itinérants est attestée par *Didachè* 11. Ainsi, Paul pourrait faire référence à une triade traditionnelle de ministères charismatiques. Qu'il n'y ait pas de « prophète » ou d'« enseignant » de ce type à Corinthe pourrait s'expliquer par le caractère supra-local de ces ministères.

(2) Une deuxième explication serait que *Paul emploie le terme προφήτης d'une manière assez flexible pour désigner quiconque « prophétise » dans la communauté.*

- Comme nous le démontrerons plus loin, c'est probablement ainsi qu'il convient de comprendre la référence aux προφήται à la fin du chapitre 14 (1 Co 14.29, 32, 37). En 1 Corinthiens 14.37, le « προφήτης » est mis sur le même plan que le « πνευματικός ». Or, nous avons vu qu'il est probable que les Corinthiens se considéraient assez généralement comme des πνευματικοί. Dans ce cas, cela suggère un emploi assez large du terme προφήτης.
- Ailleurs dans les épîtres pauliniennes non discutées, Paul ne se réfère jamais à des προφήται chrétiens. Il n'accorde ce titre à aucun de ses collaborateurs ni à personne parmi ceux qu'il salue. On comprend donc difficilement pourquoi Paul valoriserait tout à coup, en 1 Corinthiens, le rôle des « prophètes ». Si, par contre, ce terme est utilisé pour désigner de manière assez souple ceux qui « prophétisent » dans les communautés, alors cela s'accorde bien avec les encouragements à « prophétiser » au chapitre 14.
- En 1 Corinthiens 14.26, tous les croyants semblent être autorisés à transmettre un « enseignement (διδασκαλία) ». De plus, Paul n'accorde aucune place spécifique à des « enseignants » dans le cadre des rencontres communautaires. Cela suggère que la fonction de διδάσκαλος n'apparaît pas dans l'organigramme de la communauté de Corinthe comme une fonction bien spécifique<sup>677</sup>. Il est donc possible qu'il en soit de même pour la prophétie.

Il est difficile de trancher entre ces deux options<sup>678</sup>. Le contexte général du christianisme du premier siècle plaide en faveur d'une référence à une fonction reconnue. Les données des épîtres pauliniennes non discutées plaident plutôt en faveur d'une fonction informelle. Vu la dimension charismatique de la fonction de « prophète », il est probable que l'attribution du titre de « prophète » soit relativement souple. En ce sens, si les textes chrétiens des deux premiers siècles donnent diverses indications concernant le

---

<sup>676</sup> Sur ce point, voir ci-dessus, chapitre 3, § 2.a, p. 144ss.

<sup>677</sup> Il semble en être de même en Romains 12 où la διδασκαλία apparaît comme un charisme parmi d'autres (Rm 12.7).

<sup>678</sup> Ainsi, Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, op. cit., p. 56-58.

discernement des « faux prophètes », ils n'indiquent pas les critères qui permettent de discerner ceux qui sont « prophètes » parmi les croyants. 1 Corinthiens 14.37 suggère d'ailleurs que le fait de se « considérer prophète » part d'une conviction personnelle : « εἴ τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ».

Reste notre questionnement : *comment expliquer que Paul indique que « tous ne sont pas prophètes » (1 Co 12.29) ?* Si Paul a en vue le ministère spécifique de « prophètes » supra-locaux, on comprend aisément cette limitation. En ce sens, ce prophétisme spécifique serait à distinguer de la prophétie communautaire encouragée au chapitre 14. Si, par contre, il faut comprendre le « prophète » comme un titre informel servant à désigner quiconque « prophétise », on ne peut nier que l'affirmation a, de fait, tendance à limiter le prophétisme à certains. Il nous faudra revenir sur cette tension apparente une fois que nous aurons traité les données du chapitre 14.

Quoi qu'il en soit, rappelons que la liste de 1 Corinthiens 12.28-30 n'a pas pour but de limiter le nombre de « prophètes » dans la communauté. Au sein de cette liste, le « prophète » n'est qu'une fonction parmi les huit appellations qui sont mentionnées – et la liste n'est pas exhaustive. L'objectif de cette liste est d'illustrer le fait que l'ἐκκλησία est un Corps organisé dans lequel chaque « membre » a reçu de Dieu un rôle spécifique pour le bien commun. De plus, si, en 1 Corinthiens 12 à 14, Paul cherche à limiter une pratique, ce n'est certainement pas celle de la prophétie, mais celle du parler en langues collectif.

#### **d) 1 Corinthiens 13 : la prophétie est caractéristique d'un temps *avant-dernier***

Le magnifique hymne à l'ἀγάπη (1 Co 13) ne doit pas être déconnecté de l'enseignement sur les « choses de l'Esprit » des chapitres 12 à 14. Au contraire, il en constitue le cœur : l'amour est le moteur de l'unité du Corps de Christ, présentée au chapitre 12, et le maître d'œuvre de l'οἰκοδομή du chapitre 14 (cf. 1 Co 8.1)<sup>679</sup>. Ce lien est fait explicitement en 12.31 et 14.1 : l'aspiration aux charismes ou aux choses de l'Esprit ne peut pas être déconnectée de l'amour, « voie par excellence » (1 Co 14.1). Lu dans ce contexte, le chapitre 13 place la mise en pratique des πνευματικά sous le principe éthique de l'ἀγάπη.

Les versets 8 à 13 de ce chapitre ont un intérêt particulier pour notre sujet : ils mettent en relation la prophétie et l'ἀγάπη dans *le cadre de l'eschatologie*. Si l'ἀγάπη est présentée comme une réalité dernière qui « ne passera jamais » (1 Co 13.8), ce n'est pas le cas des « langues » et de la « prophétie ». Le verset 9 indique notamment l'imperfection de la

---

<sup>679</sup> Sur le lien avec l'οἰκοδομή, cf. Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 181.

prophétie : « nous prophétisons en partie » (v. 9). La première partie du verset 12 ajoute : « à présent, nous voyons dans un miroir, en énigme, mais alors, ce sera face à face (βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον) ».

### 1 Corinthiens 13.8-13 (NA28)

**A1.** Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει.

**A2.-** εἴτε δὲ προφητεῖαι, καταργηθήσονται.

- εἴτε γλώσσαι, παύσονται.

- εἴτε γνώσις, καταργηθήσεται.

**B1.** ἐκ μέρους γὰρ γινώσκουμεν

**B2.** καὶ ἐκ μέρους προφητεύομεν.

**C1.** ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον,  
τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται.

**C2.** ὅτε ἤμην νήπιος, ἐλάλουν ὡς  
νήπιος, ἐφρόνουν ὡς νήπιος,  
ἐλογιζόμην ὡς νήπιος.

ὅτε γέγονα ἀνὴρ, κατήργηκα τὰ  
τοῦ νηπίου.

**B2'.** βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν  
αἰνίγματι,  
τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον.

**B1'.** ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους.

τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ  
ἐπεγνώσθην.

**A2'.** Νυνὶ δὲ μένει

- πίστις,

- ἐλπίς,

- ἀγάπη,

τὰ τρία ταῦτα

**A1'.** · μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη.

### Traduction proposée

**A1.** L'amour ne passera jamais

**A2.-** Les prophéties ? Elles seront abolies.

- Les langues ? Elles cesseront.

- La connaissance ? Elle sera abolie.

**B1.** Car, en partie, nous connaissons

**B2.** Et, en partie, nous prophétisons.

**C1.** Quand viendra la perfection,  
Ce qui est partiel sera aboli

**C2.** Quand j'étais enfant, je parlais comme  
un enfant, je réfléchissais comme un  
enfant, je raisonnais comme un enfant.

Quand je suis devenu un homme, j'ai  
aboli ce qui était de l'enfance.

**B2'.** Aujourd'hui, nous voyons par le biais d'un  
miroir, de façon énigmatique,  
Alors, ce sera face à face.

**B1'.** Aujourd'hui je connais en partie,  
Alors, je reconnaitrai comme je suis  
reconnu.

**A2'.** Maintenant voici ce qui demeure :

- la foi,

- l'espérance,

- l'amour,

ces trois choses-là.

**A1'.** La plus grande de celles-ci, c'est l'amour.

Comme notre analyse structurelle ci-dessus le met en évidence, l'unité quasi-hymnique des versets 8 à 13 a une structure concentrique<sup>680</sup>. Or, au sein de cette structure, la fin du verset 9, qui traite de la prophétie (B2), est à mettre en parallèle avec le début du verset 12

<sup>680</sup> Notre analyse structurelle a été établie indépendamment de celle de Camille Focant. Celui-ci relève également une structure concentrique aux versets 8 à 13 en A/B/C/B'/A'. En dehors du fait que nous subdivisons chaque section en deux sous-sections, notre analyse diffère de la sienne sur deux points de détail : il place le verset 10 dans la partie B, là où nous la plaçons dans la partie C1 ; il rattache le début du verset 8 (A1 dans notre analyse) à la section précédente et n'inclut donc pas la fin du verset 13 qui nous semble parallèle (A1' chez nous) (cf. Camille FOCANT, « 1 Corinthiens 13 : Analyse rhétorique et analyse de structures », contribution citée, p. 232-236).

(B2'). Que notre section B2' fasse référence à la prophétie est d'autant plus probable lorsque l'on prend en compte la terminologie employée. Comme il a été souvent signalé, cette terminologie rappelle celle de Nombres 12.6-8 évoquant le caractère partiel de la prophétie<sup>681</sup>. Dans ce passage, Dieu explique qu'il se fait habituellement connaître aux prophètes « en vision (TM : *בְּמַרְאֵה*) » (v. 6) et « en songe » ; alors qu'il parle à Moïse de façon directe – littéralement « bouche à bouche (LXX : *στόμα κατὰ στόμα*) »<sup>682</sup> – et « non par énigme (LXX : *οὐ δι' αἰνιγμάτων*) » (v. 8)<sup>683</sup>. L'allusion à Nombres 12 semble suggérer que 1 Corinthiens 13.12a évoque bien la prophétie. De même, il n'est pas impossible que *מִרְאָה* (Nb 12.6) ait pu être compris dans le sens de « miroir » (cf. Ex 38.8)<sup>684</sup>. On remarquera également que l'image du « miroir » est utilisée, chez Platon et Plutarque, en rapport avec l'inspiration des oracles et, chez Philon, en rapport avec la prophétie<sup>685</sup>.

Paul voit donc la prophétie, mais aussi les langues et la connaissance – probablement inspirée (cf. 1 Co 12.8) –, comme « partiels » et voués à disparaître lorsque la réalité dernière et « parfaite » sera établie. Il s'agit bien de pratiques propres au temps avant-dernier, celui situé entre les deux venues du Christ. Malgré l'importance des manifestations du *πνεῦμα*, celles-ci ne sont que des signes avant-coureurs – les « arrhes de l'Esprit » (cf. 2 Co 1.22 ; 5.5) – d'une réalité dernière où l'on « verra face à face ». Inversement, l'*ἀγάπη* est une réalité qui « demeure (*μένει*) » et qui « ne passera jamais (*οὐδέποτε πίπτει*) ».

---

<sup>681</sup> Cf. Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, *op. cit.*, p. 144-150 ; Michael A. FISHBANE, « Through the Looking Glass : Reflections on Ezek 43:3, Num 12:8 and 1 Cor 13:8 », *Hebrew Annual Review*, vol. 10, 1986, p. 63-75 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 1067-1071 ; Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, *op. cit.*, p. 499 ; Harm W. HOLLANDER, « Seeing God “in a riddle” or “face to face” : An Analysis of 1 Corinthians 13.12 », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 32, n° 4, 2010, p. 395-403.

<sup>682</sup> D'après Deutéronome 34.10, Moïse est aussi le seul « prophète [...] qui connut le Seigneur face à face (LXX : *προφήτης [...] ὃν ἔγνω κύριος αὐτὸν πρόσωπον κατὰ πρόσωπον*) ». On notera que Nombres 12.6 et Deutéronome 34.10 sont rapprochés par Philon en *Quis rerum divinarum heres* 262.

<sup>683</sup> Voir notre analyse de ce passage ci-dessus, chapitre 1, § 1.b.ii, p. 59ss.

<sup>684</sup> Ainsi, Michael A. FISHBANE, « Through the looking glass », *art. cit.*

<sup>685</sup> Plutarque compare les différentes Pythies au fil des siècles à des « miroirs (*κάτοπτρον*) plans, concaves et convexes, qui donnent d'une seule et même figure des milliers d'apparences et d'aspects » (*De Pythiae oraculis* §21 = 404C ; texte et traduction repris de Robert FLACELIÈRE, *Plutarque : Oeuvres morales, Tome VI : Dialogues pythiques*, Paris : Belles lettres, 1974, p. 70). Platon évoque le rôle du « foie (*ἥπαρ*) » comme « miroir (*κάτοπτρον*) » de « l'intellect (*νοῦς*) » et indique que cette capacité du foie en fait l'organe de la « divination (*μαντεία*) » (*Timée* 71a-72c). Cette description est reprise quasiment telle quelle par Philon. Celui-ci explique que le « foie (*ἥπαρ*) » fait office de « miroir (*κάτοπτρον*) » pour « l'intellect (*νοῦς*) » : lorsque pendant la nuit, l'intellect est débarrassé des parasites, il peut voir clairement les « choses de l'intellect (*νοητός*) ». Philon associe cela au vocabulaire de la « prophétie » : le foie « prophétise les choses du futur par les rêves (*προφητεῖη διὰ τῶν ὀνείρων τὰ μέλλοντα*) » (*Spec.* 1.219 ; cf. *Migr.* 190).

Ces indications permettent à Paul de *corriger l'eschatologie réalisée des Corinthiens*. Elles permettent également de *proposer un critère de régulation pour la mise en œuvre des phénomènes de paroles inspirées* : le glossolale ou le prophète n'est rien s'il n'a pas l'amour. Le « πνεῦμα θεοῦ » est aussi le « πνεῦμα ἅγιον » (1 Co 12.3) et, dans l'enseignement paulinien, le rôle éthique du πνεῦμα est particulièrement mis en évidence. Ainsi, Paul peut présenter ailleurs l'ἀγάπη comme le premier « fruit » du πνεῦμα (Ga 5.22 ; cf. Rm 5.5 ; 15.30 ; 1 Co 4.21 ; 2 Co 6.6).

### e) 1 Corinthiens 14 : quelle généralisation de la prophétie ?

Après la *digressio* du chapitre 13, Paul introduit le chapitre 14 en reprenant une formule similaire au dernier verset du chapitre 12 (voir schéma ci-dessous).

Ch. 12 : Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν	<b>Au sujet des choses de l'Esprit</b>
12.31 : <u>ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ μείζονα.</u> Καὶ ἔτι καθ' ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι.	Désirez donc les meilleurs charismes ! Et je vais vous indiquer quel en est le chemin par excellence :
Ch. 13 : ἀγάπη	L'amour
14.1 : Διώκετε τὴν ἀγάπην, <u>ζηλοῦτε δὲ τὰ πνευματικά,</u> μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε	Recherchez l'amour ! Désirez les choses de l'Esprit ! Désirez surtout prophétiser !
Ch. 14 : <u>μείζων δὲ ὁ προφητεύων (14.5)</u>	<b>Celui qui prophétise est supérieur</b>

La mise en rapport de 12.31 et 14.1 semble suggérer que Paul présente la prophétie comme le charisme par excellence. 1 Corinthiens 14 se présente ainsi comme une exhortation générale à « surtout prophétiser ». Tout au long du chapitre, Paul valorise la pratique de la prophétie dans le cadre communautaire. Il y a certes un caractère polémique à cette valorisation : si l'utilité de la prophétie est soulignée, elle l'est *par rapport* à la glossolalie. Néanmoins, l'exhortation à « prophétiser » apparaît franche et générale. Comment comprendre ces exhortations ?

#### i. Les exhortations générales à « prophétiser » en 1 Corinthiens 14

L'exhortation à « prophétiser » est tout d'abord introduite au verset 1 : « ζηλοῦτε [...] μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε ». Cette formulation est reprise en conclusion : « ὥστε, ἀδελφοί [μου], ζηλοῦτε τὸ προφητεύειν (ainsi, [mes] frères, désirez prophétiser !) » (1 Co 14.39). Au verset 5, Paul émet le souhait que « tous prophétisent » : « θέλω δὲ πάντας ὑμᾶς λαλεῖν

γλώσσαις, μᾶλλον δὲ ἵνα προφητεύητε (je veux bien que vous parliez tous en langues, mais encore davantage que vous prophétisiez) ». Au verset 24, il évoque le cas hypothétique où « tous prophétiseraient (πάντες προφητεύωσιν) » : dans ce cas, cela aurait un effet positif sur le « non-croyant » qui serait « confondu par tous, jugé par tous (ἐλέγχεται ὑπὸ πάντων, ἀνακρίνεται ὑπὸ πάντων) ». Enfin, au verset 31, l'apôtre déclare : « vous pouvez tous prophétiser, un par un, afin que tous soient instruits et que tous soient exhortés (δύνασθε γὰρ καθ' ἓνα πάντες προφητεύειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται) ». Étant donné que cette dernière exhortation fait suite à une régulation concernant les « προφήται » (cf. v. 29), elle pose davantage de difficultés : son interprétation sera discutée dans une prochaine section.

La plupart des commentateurs reconnaissent en 1 Corinthiens 14 un encouragement général à prophétiser<sup>686</sup>. David Aune a toutefois proposé de lire cette exhortation comme étant spécifiquement adressée à ceux qui se considèrent comme des « prophètes ou spirituels » (cf. 1 Co 14.37) : Paul encouragerait ce *groupe spécifique* à « prophétiser » plutôt que « parler en langues »<sup>687</sup>. Il est certes probable que Paul vise, en particulier, les « spirituels » qui valorisent particulièrement la glossolalie. Néanmoins, la lettre n'est pas adressée spécifiquement à un groupe de « prophètes » ou de « spirituels », mais à l'ensemble de la communauté corinthienne (1 Co 1.2). De plus, en 1 Corinthiens 12 à 14, Paul n'introduit pas son propos en précisant qu'il concerne *spécifiquement* un groupe particulier. Tous les croyants entendant la lecture de la lettre pouvaient donc se sentir concernés par les exhortations générales à « prophétiser ».

## ii. 1 Corinthiens 14.31 : « vous pouvez tous prophétiser »

En 1 Corinthiens 14.31, l'affirmation « vous pouvez tous prophétiser » vient dans le cadre d'une régulation sur la pratique de la prophétie commençant au verset 29 et s'achevant au verset 33. Nous en proposons l'analyse suivante :

Régulation n° 1 : deux ou trois

29 προφήται δὲ δύο ἢ τρεῖς λαλείτωσαν

Régulation n° 2 : une prophétie évaluée

καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν

<sup>686</sup> Cf. p. ex. Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, op. cit., p. 198-199 ; Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1296-1297 ; Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 231-239 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, op. cit., p. 254 ; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 694 ; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (3)*, op. cit., p. 384.

<sup>687</sup> David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit., p. 199.

<i>Régulation n° 3</i> : laisser la parole aux autres	30 <i>ἐὰν δὲ ἄλλω ἀποκαλυφθῆ καθημένω, ὁ πρῶτος σιγάτω.</i>
<b><i>Justification n° 1</i> : « tous » peuvent prophétiser</b>	31 <i>δύνασθε γὰρ καθ' ἕνα πάντες προφητεῦειν, ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται.</i>
<i>Justification n° 2</i> : l'inspiration n'est pas incontrôlable	32 <i>καὶ πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται,</i>
<i>Justification n° 3</i> : Dieu est un Dieu de paix	33 <i>οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλ' εἰρήνης</i>

Deux questions se posent en rapport avec notre sujet : (1) Qui sont « tous » ceux qui peuvent prophétiser ? (2) L'accent porte-t-il sur le fait que *tous* peuvent prophétiser ou sur le fait que tous doivent prophétiser *un par un* ?

(1) Certains comprennent le « πᾶς » du verset 31 comme se référant à l'ensemble des membres du groupe des « προφήται » évoqués au verset 29<sup>688</sup>. Paul exhorterait les « prophètes » à laisser la parole aux « autres » prophètes (v. 30), de telle sorte que « tous » parmi eux puissent avoir l'occasion de s'exprimer (v. 31). Cette proposition pose plusieurs difficultés. D'une part, nous avons déjà noté que l'existence d'un groupe spécifique de « prophètes » au sein de la communauté de Corinthe est peu probable. D'autre part, il faudrait supposer que les trois emplois de πάντες au verset 31 aient un sens différent : « vous pouvez tous [= les prophètes] prophétiser chacun votre tour, afin que tous [= les auditeurs] soient instruits et que tous [= les auditeurs] soient exhortés ». Une telle lecture s'avère fort peu probable<sup>689</sup>. D'autant plus que, dans le reste du chapitre 14, le terme πάντες est toujours utilisé pour désigner l'ensemble des destinataires de la lettre en rapport au cas hypothétique où « tous » prophétiseraient ou parleraient en langues (1 Co 14.5, 18, 23, 24)<sup>690</sup>. Ainsi, ce sont bien « tous » *les membres de la communauté* qui « peuvent prophétiser »<sup>691</sup>.

Dans ce cadre, il nous semble qu'il convient de lire le terme προφήτης aux versets 29 et 32 de manière assez souple : il vise à désigner simplement « celui qui prophétise » dans

<sup>688</sup> Cf. David HILL, *New Testament Prophecy*, *op. cit.*, p. 120-121 ; David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, *op. cit.*, p. 196-199 ; Thomas W. GILLESPIE, *The First Theologians*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>689</sup> Ainsi, notamment, Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1296 ; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 694.

<sup>690</sup> Ainsi, Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, *op. cit.*, p. 254-255, 258-259.

<sup>691</sup> Ainsi, notamment, Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1296 ; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 694-695 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, *op. cit.*, p. 253-265 ; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (3)*, *op. cit.*, p. 453-455 ; Eckhard J. SCHNABEL, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, *op. cit.*, p. 839-840 ; Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, *op. cit.*, p. 527 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, *op. cit.*, p. 132-134.

l'assemblée<sup>692</sup>. L'affirmation du verset 32 – « πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται » – a un caractère proverbial et sous-entend un tel emploi. De plus, on comprendrait difficilement pourquoi Paul évoquerait la prophétie des « prophètes » (v. 29-30) puis le prophétisme communautaire (v. 31) puis de nouveau le prophétisme des « prophètes » (v. 32)<sup>693</sup>. Enfin, la régulation sur les « prophètes » (1 Co 14.29-33) peut être mise en parallèle avec la régulation concernant « celui qui parle en langues (γλώσση τις λαλεῖ) » aux versets précédents (1 Co 14.27-28)<sup>694</sup>. Or, dans ce cas, Paul ne vise pas un groupe spécifique de « glossolales » : l'existence d'une fonction de glossolale comparable à celle du prophète s'avère fort improbable.

(2) Plusieurs commentateurs ont souligné le fait que l'accent de la recommandation du verset 31 repose sur le fait qu'il convient de prophétiser « καθ' ἕνα » : « vous pouvez tous prophétiser, mais chacun à son tour » (TOB)<sup>695</sup>. Pour d'autres, l'accent est plutôt placé sur le fait que « tous (πάντες) » peuvent prophétiser et qu'il faut donc laisser à chacun la possibilité de pouvoir s'exprimer<sup>696</sup>. Faut-il choisir une option plutôt qu'une autre ? Comme notre analyse ci-dessus l'a laissé entendre, le verset 31, introduit par la conjonction γάρ, se présente comme un argument servant à justifier les régulations qui précèdent. Or, les régulations précédentes invitent à la fois à prophétiser de manière ordonnée – l'un après l'autre – et à laisser la parole aux autres qui pourraient aussi avoir une « révélation » à transmettre (v. 29-30). Ce double accent se retrouve plus largement au sein du chapitre 14 : « tous » les croyants sont encouragés à « prophétiser » (v.1, 5, 24, 39), mais tout doit

---

<sup>692</sup> Ainsi, Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 232 ; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 693-695.

<sup>693</sup> Nous avons déjà évoqué l'hypothèse de Christopher Forbes. Celui-ci a proposé de distinguer deux types de prophétisme : lorsque, au chapitre 14, Paul utilise le nom προφήτης, il désignerait le groupe particulier de ceux qui se disent ou sont reconnus comme prophètes (v. 29, 32, 37), alors que lorsqu'il emploie le verbe προφητεύω (v. 1-25, 31, 39), il ferait référence à la possibilité pour tous les croyants de pratiquer la prophétie occasionnellement. Autrement dit, Paul chercherait à limiter le prophétisme des prophètes (v. 29) et à encourager le prophétisme communautaire (v. 31) (Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, op. cit., p. 260-265). Comme nous l'avons indiqué plus haut, cette hypothèse s'accorde mal avec la manière dont Paul valorise les prophètes, « deuxièmes », en 1 Corinthiens 12.28.

<sup>694</sup> Dans les deux cas, on trouve la mention des « deux ou trois (δύο ἢ τρεῖς) » (v. 27, 29), la nécessité de faire suivre l'intervention d'une interprétation pour la glossolalie (v. 27) et d'une évaluation pour la prophétie (v. 29) et l'importance de savoir « se taire (verbe σιγάω) » (v. 28, 30).

<sup>695</sup> Ainsi, notamment, Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 237-238 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 1143-1145 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, op. cit., p. 134.

<sup>696</sup> Cette lecture est surtout développée par Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, op. cit., p. 253-265.

être fait dans l'ordre (v. 26-40). Par conséquent, il est probable que le verset 31 insiste à la fois sur le fait que « tous » peuvent prophétiser et qu'ils doivent le faire « chacun son tour ».

### iii. « Tous prophétisant » plutôt que « tous parlant en langues »

On remarquera que, à trois reprises, Paul évoque le cas – hypothétique et positif – où « tous prophétiseraient » (1 Co 14.5, 24, 31). Dans les deux premiers cas, le prophétisme de « tous » est mis en balance avec le cas – également hypothétique – où « tous » parleraient en langues (1 Co 14.5, 23). Dans le troisième cas, l'affirmation « vous pouvez tous prophétiser » contraste avec la limitation du parler en langues à « deux ou trois tout au plus (δύο ἢ τὸ πλεῖστον τρεῖς) » (1 Co 14.27)<sup>697</sup>. Ainsi, il est possible de lire le « tous prophétisant » paulinien comme une réponse au « tous parlant en langues » des Corinthiens. Là où ces derniers souhaitent probablement que « tous parlent en langues », Paul dit : « il est préférable, dans un cadre communautaire, que tous prophétisent »<sup>698</sup>.

Comme nous l'avons suggéré, c'est peut-être parce qu'ils y voient le signe du déversement du πνεῦμα eschatologique que les Corinthiens pratiquent la glossolalie collective. Paul indique que la prophétie communautaire est un meilleur « signe » (1 Co 14.22-25). En encourageant « quiconque (πᾶς) » à « prophétiser (verbe προφητεύω) », pense-t-il à Joël 3 ? Certes, l'emploi répété de πᾶς et du verbe προφητεύω ne peut pas suffire à démontrer l'influence du texte de Joël sur la réflexion de 1 Corinthiens 14. Néanmoins, on ne peut écarter une telle possibilité : à notre connaissance, Joël 3 LXX est le seul texte pré-paulinien mentionnant un prophétisme généralisé et employant le verbe προφητεύω. Or, si Joël 3 a effectivement influencé la réflexion paulinienne, l'apôtre a certainement noté que le πνεῦμα déversé sur « toute chair (πᾶσαν σάρκα) » a pour effet non pas la glossolalie mais le fait que tous « prophétisent (verbe προφητεύω) »<sup>699</sup>.

---

<sup>697</sup> Comme il a été souvent remarqué, la limitation à la prise de parole de « deux ou trois » prophètes (1 Co 14.29) ne peut pas être comprise comme une limitation similaire. D'une part, la précision « τὸ πλεῖστον » est absente. D'autre part, l'invitation du verset 31 à « tous » prophétiser n'aurait plus de sens. Il est donc préférable de voir ici une précision concernant l'ordre dans lequel doit être pratiquée la prophétie. Peut-être faut-il comprendre la limitation à « deux ou trois » dans le sens de deux ou trois interventions *avant* que « les autres discernent ». Cf. Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 693 ; Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther (3)*, *op. cit.*, p. 449-450 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 1150 ; Eckhard J. SCHNABEL, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, *op. cit.*, p. 836-837.

<sup>698</sup> Ainsi, notamment, Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, *op. cit.*, p. 198.

<sup>699</sup> Si Paul pensait effectivement à Joël 3, on pourrait se demander pourquoi il ne cite pas ce texte. Peut-être l'apôtre a-t-il considéré que la formulation de Joël – « vos fils et vos filles prophétiseront » – desservait son propos concernant la prise de parole des femmes (1 Co 11.3-16 ; 14.34-35) ?

#### iv. Paul considère-t-il que tous les croyants peuvent prophétiser ?

Au-delà du caractère polémique des encouragements à « tous » prophétiser, comment comprendre positivement cette exhortation paulinienne ? Paul considère-t-il que tous les croyants peuvent effectivement prophétiser ?

Cet encouragement à « tous » prophétiser tranche avec la manière dont Paul souligne ailleurs la diversité des charismes ou des fonctions, dont la prophétie (cf. Rm 12.3-8 ; 1 Co 12.4-11, 28-30). Ce contraste associé au caractère polémique du chapitre 14 conduit divers commentateurs à voir en 1 Corinthiens l'affirmation d'une généralisation *potentielle* de la prophétie. Wayne Grudem indique ainsi que, pour Paul, tout croyant habité par le Saint-Esprit possède une « *potential ability* » à la prophétie mais qu'il ne s'agit pas d'une « *actual ability* ». Si, en théorie, tout croyant peut prophétiser par le Saint-Esprit, en pratique, seuls certains prophétisent effectivement<sup>700</sup>.

Max-Alain Chevallier propose une explication assez proche, mais qui tient peut-être davantage compte du caractère polémique que nous avons souligné :

[L]’apôtre para[ît], dans ses conseils aux Corinthiens, envisager que la prophétie puisse être accordée à tous les fidèles (1 Cor. 14. 1, 5, 24, 26), alors qu’en général il la présente comme une grâce particulière, attribuée à un nombre restreint d’hommes et de femmes, d’ailleurs pour le bien de tous (1 Cor. 12. 10, 28s ; 13. 2 ; 14. 29 ; Rom. 12. 6). Il est clair en effet que Paul connaît dans les faits et valide théologiquement sans réserve un ministère limité à quelques-uns. Mais il n’oublie pas pour autant (peut-être les Corinthiens le lui ont-ils rappelé !) que le peuple eschatologique doit être tout entier un peuple de prophètes (Joël 2. 28s ; cf. Nb. 11. 29) et du coup (peut-être en réponse aux allégations des Corinthiens) il dit : « plutôt tous prophètes que tous glossolales ! » ; c’est-à-dire : plutôt la forme « classique », avec des paroles intelligibles, que la forme glossolalique de prophétisme eschatologique. Mais plus positivement aussi, il se refuse à faire du groupe des prophètes un groupe fermé. Il est normal qu’à Corinthe, comme dans toute communauté, il y ait une pluralité de prophètes et que la liste ne soit jamais limitative. Si tous en fait ne sont pas prophètes (1 Cor. 12. 29), rien n’interdit, bien au contraire, que chaque croyant en ambitionne la grâce (1 Cor. 14. 1). C’est dans l’ordre eschatologique.<sup>701</sup>

On peut néanmoins se demander si Paul considère effectivement que la prophétie n’est réellement pratiquée que par certains. Une telle affirmation semble minimiser un peu trop la force de l’exhortation à « aspirer surtout à prophétiser » et la possibilité que « tous

---

<sup>700</sup> Cf. Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 234-237. Pour une position similaire, voir Gerhard FRIEDRICH, « Prophets and Prophecies in the New Testament », art. cit., p. 849 ; Charles PERROT, « Prophètes et prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., p. 26-27 ; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 685-686, 694-695 ; Joseph A. FITZMYER, *First Corinthians*, op. cit., p. 526.

<sup>701</sup> Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d’hommes*, op. cit., p. 198-199.

prophétisent ». En effet, comment Paul pourrait-il encourager les croyants à aspirer à une pratique qui, dans les faits, ne sera accordée qu'à quelques-uns ? En ce sens, plusieurs commentateurs pensent que Paul s'attendait à ce que tous les croyants puissent *effectivement* prophétiser, mais *de manière occasionnelle*<sup>702</sup>. Cette dernière proposition nous semble mieux correspondre aux données. Certes, il est probable que, pour Paul, seuls certains prophétisent *régulièrement* – ceux qui ont un charisme de prophétie ou une fonction de « prophète ». Néanmoins, nous pensons que l'insistance de l'exhortation générale à « désirer prophétiser » en 1 Corinthiens 14 ne peut s'expliquer que si Paul estimait que tous pouvaient *effectivement* prophétiser.

L'affirmation d'une telle généralisation de la prophétie crée une certaine tension avec les affirmations qui semblent la limiter à certains. Il nous semble que le maintien de cette tension est nécessaire pour rendre compte des données pauliniennes : seuls certains croyants sont « prophètes » ou ont un charisme de prophétie, mais tous les croyants peuvent prophétiser. On se souviendra que la prophétie est une pratique aux contours assez flous, y compris chez Paul. De même, les distinctions entre les charismes ou les fonctions suggérées par les différentes listes pauliniennes ne doivent pas être considérées comme des catégories rigides. Ainsi, ce qui peut apparaître aux yeux du lecteur moderne comme une tension est peut-être dû davantage à une délimitation anachronique de concepts qui, pour Paul, se chevauchaient certainement.

#### 4. La régulation de la généralisation de la prophétie en 1 Corinthiens 14

Les Corinthiens se considéraient vraisemblablement au bénéfice du déversement eschatologique de l'Esprit, celui-ci se manifestant par le parler en langues et la prophétie. Paul ne vient donc pas remettre en cause le principe du don de l'Esprit à tous les croyants ainsi que ses manifestations de type prophétique. Il propose néanmoins, en 1 Corinthiens 14, des régulations concernant leur mise en œuvre dans un contexte communautaire<sup>703</sup>. Ce

---

<sup>702</sup> Ainsi, James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, *op. cit.*, p. 281 ; David HILL, *New Testament Prophecy*, *op. cit.*, p. 121 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, *op. cit.*, p. 253-265 ; Max TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts in the New Testament Church and Today*, *op. cit.*, p. 212.

<sup>703</sup> Guy Bonneau commente les régulations de 1 Corinthiens 14.29-33 en indiquant que « Paul essaie de parer aux divisions que suscite une trop grande prétention à la révélation. [...] La restriction à deux ou trois manifestations permet d'amoindrir le risque d'émission de messages contradictoires qui ne peuvent qu'accentuer les divisions et le chaos » (Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, *op. cit.*, p. 56). Néanmoins, nous ne voyons pas, en 1 Corinthiens 14, une limitation des « prétentions à la révélation ». Paul ne remet pas en cause ce type de prétentions puisque, au contraire, il encourage tous les Corinthiens à « prophétiser ». Les régulations ont pour but de donner un cadre communautaire à ces prétentions et non pas de les restreindre.

chapitre peut être divisé en deux grandes sections chacune focalisée autour d'un critère particulier : celui de l'οἰκοδομή aux versets 1 à 26 et celui de l'ordre aux versets 26 à 40<sup>704</sup>.

### a) 1 Corinthiens 14.1-26 : le critère de l'οἰκοδομή

Le nom οἰκοδομή et le verbe associé οἰκοδομέω sont utilisés au total sept fois dans le chapitre 14, soit plus que dans tout autre chapitre du Nouveau Testament. Paul valorise la prophétie parce qu'elle contribue à la « construction » des croyants (v. 3) et, par conséquent, à la « construction » de l'ἐκκλησία (v. 4). Plus globalement, il encourage, dans le cadre communautaire, à ce que la mise en œuvre des « choses de l'Esprit » se fasse en vue de l'οἰκοδομή (1 Co 14.5, 12, 17, 26)<sup>705</sup>.

#### i. L'οἰκοδομή comme processus communautaire dans un temps avant-dernier

Face à l'eschatologie réalisée des Corinthiens, l'image de la « construction » s'avère particulièrement pertinente. En effet, elle met à mal l'idée que les croyants « spirituels » seraient déjà « établis » dans la réalité dernière. Paul montre que, parce qu'ils se situent dans une réalité avant-dernière, la notion de progression, de « construction », a toute sa place.

La métaphore de l'οἰκοδομή avait déjà été employée au chapitre 3 (1 Co 3.9-16), associée à l'image de la plantation (1 Co 3.6-8), deux images mettant en avant la notion de croissance et de progression. Paul introduit ces deux images en indiquant aux Corinthiens qu'il a dû leur parler comme à des « nourrissons (νήπιοι) en Christ », à qui il a donné du « lait », et qu'aujourd'hui encore, au vu de leur attitude « charnelle » et bien « humaine », les Corinthiens sont loin d'être des « πνευματικοί » (1 Co 3.1-4). Il explique ensuite aux Corinthiens qu'ils sont « la construction de Dieu (θεοῦ οἰκοδομή) » posée sur le « fondement Jésus-Christ » (1 Co 3.11) : le processus de construction est donc un processus voulu par Dieu. De plus, la construction n'est pas encore achevée, elle est encore

---

<sup>704</sup> C'est volontairement que nous plaçons le verset 26 au sein des deux sections : il s'agit, en effet, d'un verset de transition qui conclut la première section (« Τί οὖν ἐστίν, ἀδελφοί; [...] πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω ») et introduit la suivante (« ὅταν συνέρχησθε... »).

<sup>705</sup> Sur la notion d'οἰκοδομή chez Paul, nous sommes particulièrement redevable à l'étude remarquable de Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu (vol. 2), op. cit.*, p. 19-64. Toutefois, comme nous l'avons indiqué en introduction, nous ne partageons pas son avis concernant la distinction qu'il propose entre l'οἰκοδομή de 1 Corinthiens 3 et celle de 1 Corinthiens 14 : à notre avis, il s'agit, dans les deux cas, d'un processus à la fois vertical et horizontal, placé dans le cadre d'un temps avant-dernier (cf. ci-dessus, introduction, § 5.d., p. 31, n. 74).

en chantier : chacun est donc invité à considérer soigneusement la manière dont il « construit » en vue du « jour » du jugement (1 Co 3.12-15).

C'est cette même image que Paul reprend au chapitre 14. Ainsi, il peut exhorter les Corinthiens à ne plus agir comme des « enfants (παιδία) » mais à devenir des « τέλειοι » (1 Co 14.20). Si les Corinthiens ont raison d'avoir en vue la perspective « dernière », ils sont encore loin de l'avoir atteinte. L'image de *l'οἰκοδομή* prend tout son sens dans la perspective d'une réalité avant-dernière.

## ii. Le principe de *l'οἰκοδομή* favorise une prophétie intelligible qui s'adresse aux humains

Dans cette perspective, la mise en œuvre de l'universalité de la prophétie doit nécessairement prendre en compte le critère de *l'οἰκοδομή*. Comme le rappelle Max-Alain Chevallier : « Il n'y a pas de contenu précis à la notion d'*οἰκοδομή*. C'est, globalement, la mise en œuvre de tout ce qui peut 'être utile' aux autres »<sup>706</sup>. Concrètement, ce critère va surtout permettre à Paul de valoriser une forme de discours inspiré par rapport à une autre : la « prophétie » par rapport à la « glossolalie ». Comme nous l'avons indiqué, il est possible que les Corinthiens considéraient le parler en langues comme une forme de prophétie ; en tout cas, ils y voyaient une manifestation de l'Esprit eschatologique. Que Paul ait lui-même introduit la distinction entre ces deux types de discours inspirés ou qu'il ait repris une distinction traditionnelle, cela importe peu. On retiendra surtout qu'il les distingue.

Il le fait en fonction de deux critères : les *destinataires du discours* et son *intelligibilité*. Le glossolale « parle à Dieu » (1 Co 14.2, 28) et la glossolalie permet au croyant de se « construire lui-même » (v. 4). Celui qui prophétise « parle aux humains » (v. 3), il « construit » les autres et, donc, *l'ἐκκλησία* (v. 4-5). La glossolalie est inintelligible : personne ne comprend le glossolale. Par contre, la prophétie met en œuvre « l'intellect (*νοῦς*) » : elle est intelligible (v. 6-19). Ainsi, parce que la prophétie est un message de Dieu adressé aux croyants, elle permet à ces derniers de grandir et à l'édifice de se « construire ».

On remarquera que, pour défendre la valeur d'une prophétie intelligible, Paul fait appel à des concepts hellénistiques probablement connus des Corinthiens. D'une part, il reprend la métaphore de l'instrument de musique (1 Co 14.7-9 ; cf. 13.1), utilisée notamment par Plutarque et Philon en rapport avec l'inspiration des oracles et des prophètes<sup>707</sup>. D'autre

---

<sup>706</sup> Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, op. cit., p. 181 (voir aussi p. 57-59).

<sup>707</sup> Cf. Plutarque, *De defectu oraculum* §15 = 418C-D ; §38 = 431B ; *De Pythiae oraculis* §21 = 404B ; Philon, *Her.* 266 ; *Spec.* 1.65 ; 4.49 ; cf. *Decal.* 33.

part, il valorise la mise en œuvre de « l'intellect (νοῦς) » (1 Co 14.14-19)<sup>708</sup>. Nous l'avons déjà indiqué, si Philon valorise parfois une forme d'inspiration extatique dans laquelle la venue du πνεῦμα divin provoque le départ du νοῦς (*Her.* 265 ; *Mos.* 1.277 ; *Spec.* 4.49), ce n'est pas toujours le cas. Il existe aussi une forme d'inspiration prophétique, peut-être même considérée comme supérieure par Philon, où la prophétie est le produit d'une « intelligence (νοῦς) » pure (*Mos.* 2.37, 288 ; *Spec.* 1.219 ; 4.192). Parfois, le πνεῦμα semble pouvoir aussi orienter le νοῦς pour produire une prophétie (*Mos.* 2.265). Ainsi, en valorisant une inspiration qui produit des sons « distincts » et qui met en œuvre « l'intellect », Paul parle le langage de ses lecteurs grecs.

### iii. La généralisation de la prophétie comme « signe » pour les non-croyants (1 Co 14.20-25)

Si la prophétie intelligible « construit » les croyants, elle a aussi un effet « constructif » sur les non-croyants (1 Co 14.20-25). L'οἰκοδομή semble ainsi avoir à la fois un aspect qualitatif – la solidification de l'édifice – et un aspect quantitatif – de nouvelles « pierres » sont ajoutées à l'édifice<sup>709</sup>. Si « tous prophétisent (πάντες προφητεύωσιν) », alors « l'incroyant ou le non-initié (ἄπιστος ἢ ἰδιώτης) » pourra « adorer Dieu, tombant face contre terre et confessant : 'Dieu est vraiment parmi vous !' (πεσὼν ἐπὶ πρόσωπον προσκυνήσει τῷ θεῷ ἀπαγγέλλων ὅτι Ὀντως ὁ θεὸς ἐν ὑμῖν ἐστίν) » (1 Co 14.24-25). John Paul Heil a montré que cette déclaration fait écho à un motif vétérotestamentaire : suite à la démonstration du prophète Élie, le peuple au Mont Carmel « tombe face contre terre » et reconnaît le Seigneur comme Dieu (1 R 18.39) ; il en est de même de Nabuchodonosor face à un Dieu qui « révèle les mystères » (Dn 2.46-47)<sup>710</sup>. On remarquera que, en Apocalypse 11, les observateurs des deux témoins-prophètes finissent également par « rendre gloire au Dieu du ciel (ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ) » (Ap 11.13). En Actes 2, le « parler en langues » des disciples produit « seulement » la stupéfaction ou l'émerveillement des auditeurs (Ac 2.6-13) : il faut que Pierre leur en donne ensuite l'interprétation pour qu'ils se convertissent (cf. Ac 2.38-41). Si, comme nous le montrerons au prochain chapitre, Apocalypse 11

<sup>708</sup> Sur ce parallèle avec la valorisation du νοῦς et de l'intelligibilité chez Philon, voir L. Ann JERVIS, « 1 Corinthians 14:34-35 », art. cit., p. 61-64.

<sup>709</sup> Cette double dimension est soulignée par Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, op. cit., p. 94-95.

<sup>710</sup> John Paul Heil ajoute au dossier Zacharie 8.23 et Ésaïe 45.14 (John Paul HEIL, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians* (Studies in Biblical Literature, n° 15), Atlanta : Society of Biblical Literature, 2005, p. 194-196).

évoque effectivement la question de la généralisation de la prophétie, on aurait alors trois textes témoignant d'une réflexion relative à l'effet de ce prophétisme sur les non-croyants.

Dans ce sens, la mention obscure du « signe (σημείον) » pour les croyants / non-croyants que constituent la prophétie et le parler en langues (1 Co 14.22) fait vraisemblablement référence à un questionnement traditionnel. On a dû s'interroger, dans le christianisme du premier siècle, sur le sens du « signe » que constitue le déversement généralisé de l'Esprit de prophétie. Que le questionnement porte spécifiquement sur la généralisation de la prophétie, cela se perçoit clairement à travers les deux exemples que Paul prend ensuite : il oppose le cas où « tous parlent en langues (πάντες λαλῶσιν γλώσσαις) » à celui où « tous prophétisent (πάντες προφητεύουσιν) » (v. 23-25). Le sens exact du verset 22 est sujet à discussion. Replacé dans le contexte des versets 20 à 25, il semble néanmoins assez clair que Paul voit la glossolalie comme un mauvais « signe » pour les non-croyants, car il a pour effet de les éloigner davantage de la foi dans le seul vrai Dieu. C'est là ce que suggère la citation d'Ésaïe 28.11-12 au verset 21<sup>711</sup>, ainsi que l'exemple du verset 23 qui aboutit à la déclaration par le non-croyant : « vous êtes des illuminés (μαίνεσθε) »<sup>712</sup>. À l'inverse, la prophétie est un « signe » de la présence de Dieu parmi les croyants, que même les non-croyants peuvent percevoir (cf. v. 24-25)<sup>713</sup>.

### b) 1 Corinthiens 14.26-40 : le critère de l'ordre voulu par Dieu

L'exposé *περὶ τῶν πνευματικῶν* se termine en proposant des règles très concrètes quant à la manière dont il convient de « parler » et de « se taire » lorsque les croyants « se réunissent (1 Co 14.26 : « ὅταν συνέρχησθε ») » (1 Co 14.26-40). La discussion tourne à nouveau autour du parler en langues (v. 27-28) et de la prophétie (v. 29-32). Le critère qui

---

<sup>711</sup> Le caractère assez libre de cette citation peut interroger. Comme le suggère John Paul Heil, il est possible que Paul ait agrégé plusieurs textes : il combinerait Ésaïe 28.11-12 avec une allusion à Deutéronome 28.45-49 et Jérémie 5.13-15, d'où la référence générale à « la Loi ». Cf. *Ibid.*, p. 191-194.

<sup>712</sup> Sur le sens de la déclaration : « μαίνεσθε » en 1 Corinthiens 14.23, voir ci-dessus, chapitre 3, § 1, excursus, p. 125, n. 336.

<sup>713</sup> Cette lecture est globalement celle défendue par James D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit*, *op. cit.*, p. 231 ; Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, *op. cit.*, p. 185-201 (version révisée de Wayne A. GRUDEM, « 1 Corinthians 14.20-25 : Prophecy and Tongues as Signs of God's Attitude », *The Westminster Theological Journal*, vol. 41, n° 2, 1979, p. 381-396) ; Lars HARTMAN, « 1 Co 14,1-25 : Argument and Some Problems », in Lorenzo DE LORENZI (dir.), *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)* (Monographische Reihe von « Benedictina » : Biblisch-ökumenische Abteilung, n° 7), Rom : Abtei von St Paul vor den Mauern, 1983, p. 168-169 ; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 680-683 ; Karl Olav SANDNES, « Prophecy - A Sign for Believers (1 Cor 14,20-25) », *Biblica*, vol. 77, n° 1, 1996, p. 1-15 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, *op. cit.*, p. 1122-1126 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, *op. cit.*, p. 99-103.

domine la section est celui de « l'ordre », ainsi que le formule la conclusion : « Que tout soit fait convenablement et dans l'ordre (πάντα δὲ εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω) ! » (v. 40).

### i. Des régulations en lien avec la généralisation de la prophétie

À nouveau, il nous semble que ces régulations prennent tout leur sens si on les comprend comme ciblant spécifiquement la mise en œuvre de la généralisation de la prophétie<sup>714</sup>.

*Si « tous peuvent prophétiser » (v. 31), ils ne doivent pas le faire en même temps !* Ainsi s'expliquent la limitation à « deux ou trois » interventions (v. 27, 29) et la précision que les glossolales et prophètes doivent parler « l'un après l'autre (v. 27 : ἀνὰ μέρος ; v. 31 : καθ' ἕνα) ». Les inspirés doivent savoir « se taire » (v. 28, 30) et laisser la parole aux « autres » (v. 29-30). *Au prophétisme collectif des Corinthiens, Paul préfère un prophétisme communautaire.*

*Si « tous peuvent prophétiser », ils doivent le faire dans le but de « construire », « instruire » et « encourager » les autres croyants.* Ainsi, Paul autorise le « parler en langues » communautaire *sous condition* : il faut que celui-ci soit « interprété » pour que tous puissent comprendre (v. 27-28). De même, la prophétie doit être pratiquée dans une dimension résolument communautaire. D'une part, le prophète doit obligatoirement se soumettre au discernement communautaire : après qu'il a parlé, il faut que « les autres discernent (οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν) »<sup>715</sup>. D'autre part, il doit prophétiser « afin que tous

---

<sup>714</sup> S'il nous semble que la régulation concernant les « femmes » (v. 34-35) s'inscrit dans le même cadre, nous préférons traiter cette section à part étant donné l'importante discussion exégétique qui lui a été consacrée (voir ci-dessous, § 4.c, p. 288ss).

<sup>715</sup> Certains ont suggéré que « les autres » sont ici « les autres prophètes » (cf., notamment, Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes, op. cit.*, p. 190-191 ; David HILL, *New Testament Prophecy, op. cit.*, p. 133 ; James D. G. DUNN, « The Responsible Congregation (1 Corinthians 14:26-40) », in *The Christ and the Spirit : Collected Essays, Volume 2: Pneumatology*, Edinburgh : T&T Clark, 1998 (d'abord publié dans Lorenzo De Lorenzi (dir.), *Charisma und Agape* (1 Ko 12-14), Rom : Abtei von St Paul vor den Mauern, 1983, p. 201-236), p. 282 ; David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, op. cit.*, p. 221 ; Thomas W. GILLESPIE, *The First Theologians, op. cit.*, p. 163). Cette hypothèse s'avère problématique sur plus d'un point. D'une part, nous avons montré que l'existence d'un groupe de « prophètes » à Corinthe était peu probable. D'autre part, en 1 Corinthiens 12.10, Paul attribue la prophétie à l'un et « le discernement des esprits à un autre ». Enfin, si « tous peuvent prophétiser », on ne voit pas pourquoi « tous » ne pourraient pas prendre part au discernement communautaire. Ajoutons que, ailleurs dans le NT, le discernement prophétique est toujours présenté comme l'affaire de tous les croyants. Chez Paul, en particulier, l'exhortation à examiner les prophéties en 1 Thessaloniens 5.20-21 est adressée à l'ensemble des destinataires de la lettre, sans distinction. Ainsi, il nous paraît bien plus probable de voir ici une référence à l'évaluation communautaire de la prophétie : « les autres » sont « les autres membres de

soient instruits et que tous soient exhortés (ἵνα πάντες μανθάνωσιν καὶ πάντες παρακαλῶνται) » (v. 31). Cela suppose vraisemblablement qu'il mette en œuvre son « intellect » pour le bien de tous (cf. v. 14-19).

## ii. Le πνεῦμα d'un « Dieu de paix » (1 Co 14.32-33)

*Si le πνεῦμα divin a été déversé sur tous, il n'agit pas manière désordonnée car il trouve son origine dans « un Dieu de paix »<sup>716</sup>.*

L'inspiration prophétique n'est pas incontrôlable : « les e/Esprits des prophètes sont soumis aux prophètes (καὶ πνεύματα<sup>717</sup> προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται) » (v. 32). Le pluriel πνεύματα n'est pas sans poser de difficulté<sup>718</sup>. Une référence à une multiplicité de bons esprits inspireurs apparaît bien peu probable au vu des affirmations répétées de l'unicité de l'Esprit au chapitre 12<sup>719</sup>. Chez Paul, lorsque πνεῦμα est accompagné d'un génitif de personne, ce dernier précise toujours la provenance du πνεῦμα<sup>720</sup> : il s'agit donc, vraisemblablement, ici, des esprits humains des prophètes. Néanmoins, comme Wayne Grudem l'a bien remarqué, si le verset 32 indique simplement que les prophètes doivent contrôler leur esprit humain, cela a peu de sens dans le contexte immédiat : la question des chapitres 12 à 14 est celle de l'inspiration par le πνεῦμα divin ; de plus, notre verset est indissociable de celui qui le suit<sup>721</sup>, ce dernier évoquant la nature de Dieu : « car (γάρ) Dieu

---

l'assemblée » (ainsi, notamment, Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1296 ; Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 58-62 ; Donald A. CARSON, *Showing the Spirit*, op. cit., p. 126-127 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, op. cit., p. 265-269 ; Clint TIBBS, *Religious Experience of the Pneuma*, op. cit., p. 260-261 ; James GREENBURY, « 1 Corinthians 14:34-35 : Evaluation of Prophecy Revisited », *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 51, n° 4, 2008, p. 728 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, op. cit., p. 120-122).

<sup>716</sup> Sur ce point, voir, en particulier, Daniel GERBER, « “Car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais un Dieu de paix” (1 Co 14,33a) », in Eberhard BONS et al. (dirs.), *Bible et paix : Mélanges offerts à Claude Coulot* (Lectio divina, n° 233), Paris : Cerf, 2010, p. 227-237.

<sup>717</sup> Certains manuscrits ont le singulier « πνεῦμα » au lieu du pluriel (cf.  $\Phi^{123}$  D F G  $\Psi^*$  1241 ar b vg<sup>mss</sup> sy<sup>p</sup>). Cette leçon vise peut-être à résoudre la difficulté que pose le pluriel πνεύματα. Il se peut aussi qu'elle soit une correction grammaticale vis-à-vis de l'atticisme de la phrase qui accorde le sujet neutre pluriel avec un verbe singulier (sur ce point, cf. Nigel TURNER, *A Grammar of New Testament Greek : Syntax*, op. cit., p. 312-313).

<sup>718</sup> Nous reprenons et résumons ici ce que nous avons développé dans Timothée MINARD, « L'inspiration de la prophétie dans l'Église : les données de la 1<sup>ère</sup> aux Corinthiens », art. cit., p. 117-120.

<sup>719</sup> Sur ce point, voir les références citées ci-dessus, p. 228, n. 565.

<sup>720</sup> Tous les exemples sont clairs, qu'il s'agisse du « πνεῦμα θεοῦ » (Rm 8.9, 14 ; 1 Co 2.11, 14 ; 3.16 ; 6.11 ; 7.40 ; 12.3 ; 2 Co 3.3 ; Ph 3.3), du « πνεῦμα Χριστοῦ » (Rm 8.9), du « πνεῦμα κυρίου » (2 Co 3.17), du « πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ » (Ga 4.6), du « πνεῦμα Ἰησοῦ Χριστοῦ » (Ph 1.19) ou du « πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου » (1 Co 2.1).

<sup>721</sup> Ainsi, également, Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, op. cit., p. 185.

n'est pas un Dieu de désordre... » (1 Co 14.33)<sup>722</sup>. Ce contexte, combiné à notre remarque précédente sur l'emploi paulinien de « πνεῦμα + génitif de personne », nous invite à suivre ici la proposition de Gordon Fee : il s'agit des esprits humains renouvelés dans leur union intime avec le Saint-Esprit<sup>723</sup>. En effet, chez Paul, le Saint-Esprit ne « surgit » pas pour inspirer le croyant : ce dernier a « reçu l'Esprit qui vient de Dieu » (1 Co 2.12), il est « un seul e/Esprit avec le Seigneur » (1 Co 6.17) et il est « le temple du Saint-Esprit » (1 Co 3.16 ; 6.19). Comme l'esprit du prophète et le Saint-Esprit sont intimement liés, l'inspiration prophétique du croyant n'est pas un processus invasif : l'Esprit de Dieu ne « tombe » pas sur le prophète inspiré et celui-ci n'est pas, tout à coup, « rempli du Saint-Esprit ». Chez Paul, c'est de son être intérieur uni au Saint-Esprit que semble surgir l'inspiration du prophète. Cette interaction intime entre l'Esprit de Dieu et l'esprit du prophète explique pourquoi l'apôtre peut déclarer : « les e/Esprits des prophètes sont soumis aux prophètes ».

Le lecteur pourrait objecter que cette conception de l'inspiration remet en cause la liberté de l'Esprit de Dieu. Une telle objection est de suite écartée par la précision du verset suivant : « car Dieu n'est pas un Dieu de désordre mais de paix (οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλ' εἰρήνης) » (1 Co 14.33). L'ordre est dans la nature même de Dieu. Comme le dit bien Max-Alain Chevallier : « La discipline se trouve donc 'en Dieu' lui-même. Elle est la source même de l'inspiration. On pourrait dire qu'elle lui est congénitale »<sup>724</sup>. Dans un même sens, Daniel Gerber précise que l'on ne peut pas

assimiler « le Dieu de la paix » à un « gardien de la paix », alors même que Paul entend souligner par cette qualification que Dieu étant « paix » par essence, les dispensations de l'Esprit ne sauraient être en elles-mêmes à l'origine de la relative anarchie déplorée, dont la responsabilité, de ce point de vue, incombe de fait aux seuls Corinthiens<sup>725</sup>.

L'idée d'un Dieu d'ordre peut s'appuyer sur le récit de la création (Gn 1). La littérature juive souligne comment cet aspect du créateur se manifeste dans l'ordonnement de la création (cf. 1QS 3.15-18 ; 1 Hé 2 ; Test. Nepht. 3.2-10). La notion d'un ordre de l'univers

---

<sup>722</sup> Wayne Grudem en conclut qu'il faut comprendre ici « *manifestations of the Holy Spirit at work in the prophets* » (cf. Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 120-129). Anthony Thiselton traduit par « *spiritual utterances of the prophet* » (Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 1131,1144).

<sup>723</sup> Cf. Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 666, 696. Max-Alain Chevallier présente l'existence d'une telle conception chez Paul, sans toutefois citer l'exemple de 1 Corinthiens 14.32 (Max-Alain CHEVALLIER, *Souffle de Dieu (vol. 2)*, op. cit., p. 362-364).

<sup>724</sup> Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, op. cit., p. 186.

<sup>725</sup> Daniel GERBER, « "Car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais un Dieu de paix" (1 Co 14,33a) », contribution citée, p. 236-237.

en accord avec la nature des dieux n'est pas non plus inconnue de la pensée grecque, en particulier platonicienne et stoïcienne<sup>726</sup>. Philon d'Alexandrie ne se privera pas de réunir les deux mondes en expliquant l'ordre de la création par des concepts philosophiques grecs (cf. p. ex. *Opif.* 13, 22, 28). La notion d'ordre divin est donc un élément qui appartient au monde des idées des Corinthiens<sup>727</sup>. Dans ce cadre, l'argument de Paul a d'autant plus de force : si Dieu est un Dieu d'ordre, son Esprit ne peut que se manifester en accord avec sa nature.

### iii. Les πνευματικοί de Corinthe et la question d'une autorité de type charismatique (1 Co 14.36-38)

Au verset 36, Paul indique que les Corinthiens n'ont ni la primauté ni l'exclusivité de « la parole de Dieu (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ) ». Cette affirmation rejoint l'argument de l'habitude « des églises » (1 Co 14. 33b ; cf. 1 Co 11.16). Si l'expression « parole de Dieu » désigne ici probablement le message de l'Évangile ou le kérygme apostolique<sup>728</sup>, Paul joue certainement sur les mots et fait allusion aux « paroles » inspirées des Corinthiens. Ce n'est pas parce que des prophètes parlent de la part de Dieu qu'ils n'ont pas à tenir compte de ce que Dieu dit dans les autres communautés. La parole inspirée ne peut pas être contraire à l'Évangile. De même, la mise en œuvre des manifestations de l'Esprit ne peut pas être contraire à l'habitude des « églises de Dieu ». En effet, *si tous ont reçu l'Esprit de prophétie, celui-ci s'exprime dans le cadre d'un peuple qui dépasse largement les limites de la communauté de Corinthe*. La généralisation de la prophétie ne se limite pas à une communauté locale : elle s'exprime au sein de l'ensemble du Corps de Christ.

Comme nous l'avons déjà signalé, les versets 37 et 38 invitent « celui qui se considère comme un prophète ou un spirituel (τις δοκεῖ προφήτης εἶναι ἢ πνευματικός) » à reconnaître que les choses que Paul écrit sont « un commandement du Seigneur (κυρίου ἐστὶν ἐντολή)<sup>729</sup> ». L'injonction est accompagnée d'une parole de jugement pour celui qui ne

---

<sup>726</sup> Sur ce point, voir Francis Gerald DOWNING, *Order and (Dis)order in the First Christian Century: A General Survey of Attitudes* (NovTSup, n° 151), Leiden / Boston : Brill, 2013, p. 32-34.

<sup>727</sup> Pour une réflexion plus large sur cette notion, voir Francis Gerald DOWNING, *Order and (Dis)order in the First Christian Century*, op. cit.

<sup>728</sup> Cf. Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 71 ; Gordon D. FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 710 ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, op. cit., p. 153.

<sup>729</sup> Les manuscrits témoignent de diverses variantes concernant la formule « κυρίου ἐστὶν ἐντολή ». La plus significative est celle qui omet « ἐντολή » : selon cette leçon, il convient de reconnaître que ce que Paul écrit « est du Seigneur » (cf. D\* F G b Ambst). Philip Comfort propose d'expliquer cette variante comme « an attempt to deal with the grammatical inconsistency between the plural α γραφω ('the things I write') and the

l'observe pas : « si quelqu'un ne le reconnaît pas, il n'est pas reconnu (εἰ δὲ τις ἀγνοεῖ, ἀγνοεῖται)<sup>730</sup> » (v. 38)<sup>731</sup>. Ainsi, pour Paul, toute parole d'un soi-disant « inspiré » qui irait à l'encontre de ce qu'il écrit en tant qu'apôtre, n'est pas inspirée de Dieu. Comme nous l'avons déjà relevé, il est probable que Paul fasse appel ici à son autorité apostolique. Il est « l'apôtre de Jésus-Christ » (1 Co 1.1), l'envoyé du Seigneur, « mis à part pour l'Évangile de Dieu » (Rm 1.1). C'est son rôle d'apôtre que de transmettre les commandements du Seigneur.

Comme l'a relevé Mauro Pesce, les versets 36 à 38 soulignent le « *problema dell'autorità delle norme apostoliche* » dans le cadre de « *la crescita pneumatica dei corinti* »<sup>732</sup>. Nous pensons qu'il est possible de percevoir, en arrière-plan, les enjeux sociologiques liés à la légitimité essentiellement charismatique de l'autorité de l'apôtre. Si les Corinthiens sont convaincus d'être des πνευματικοί, voire des προφῆται, n'ont-ils pas tout autant de légitimité que l'apôtre ? Ce dernier serait-il plus – ou mieux – inspiré que ceux-ci ? De quel droit peut-il leur dicter la conduite à tenir ? Si tous peuvent « se considérer » comme « prophètes », le problème d'une autorité de type charismatique est d'autant plus important, d'où, peut-être, les divisions et le désordre qui règnent déjà dans la communauté. Comme nous l'avons déjà relevé, Paul répond à ce problème en mettant en avant son titre d'« apôtre » et en indiquant que, dans le Corps du Christ, l'apôtre est

---

singular εντολη ('commandment') » (Philip W. COMFORT, *New Testament Text and Translation Commentary: Commentary on the Variant Readings of the Ancient New Testament Manuscripts and How they Relate to the Major English Translations*, Carol Stream : Tyndale House, 2008, p. 520).

<sup>730</sup> De nombreux manuscrits lisent un impératif « ἀγνοεῖτω » (le GNT<sup>5</sup> signale les témoins suivants : P<sup>46</sup> N<sup>2</sup> A<sup>c</sup> B D<sup>2</sup> Ψ 0150 81 104 256 263 365 424\* 436 459 1175 1241 1319 1573 1852 1881 1912 1962 2127 2200 2464 Byz [K L] Lect syr<sup>p, h, pal</sup> arm (eth) geo slav Origène<sup>gr2/4</sup> Chrysostome). Dans ce cas, le verset 38 pourrait être compris dans le sens : « si quelqu'un ignore ce commandement, hé bien, peu importe, qu'il l'ignore ! ». La leçon « ἀγνοεῖται », retenue par le NA28 et la plupart des commentateurs, est également très bien attestée (cf. N<sup>\*</sup> A<sup>\*</sup>vid (F G ἠγνοεῖται) 048 0243 6 33 424c 1739 it<sup>b, d</sup> cop<sup>sa, bo, fay</sup> Origène<sup>gr2/4, lat4/5</sup> Didyme Théodore<sup>vid</sup>, Hilaire Ambroise<sup>1/6</sup>). Il est difficile de choisir entre les deux leçons. Celle retenue par le NA28 est probablement la *lectio difficilior* étant donné qu'elle sous-entend un jugement plus sévère (cf. Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 1162-1163).

<sup>731</sup> Christian Stettler souligne la proximité avec la parole de jugement envers les faux prophètes prononcée par le Seigneur dans l'Évangile de Matthieu : « je ne vous ai jamais connu (οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς) » (Mt 7.23). De la même manière que les faux prophètes de l'évangile sont jugés pour leur rejet des commandements du Seigneur (Mt 7.15-23), Paul met en garde les soi-disant prophètes corinthiens contre le rejet d'un « commandement du Seigneur » (Christian STETTLER, « The “command of the Lord” in 1 Cor 14,37 », art. cit., p. 48).

<sup>732</sup> Mauro PESCE, « L'apostolo di fronte alla crescita pneumatica dei Corinti (1 Co 12-14): Tentativo di un'analisi storica della funzione apostolica », in Lorenzo DE LORENZI (dir.), *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)* (Monographische Reihe von « Benedictina » : Biblisch-ökumenische Abteilung, n° 7), Rom : Abtei von St Paul vor den Mauern, 1983, p. 51-90 (surtout p. 70-75).

« établi » avant le « prophète » (1 Co 12.28). Il ne peut néanmoins se contenter de son seul titre d'« apôtre » pour justifier son autorité supérieure. En effet, 2 Corinthiens 11-12 montre que d'autres individus peuvent venir avec le titre d'« apôtre » et remettre en cause l'enseignement de Paul.

Il nous semble qu'en vue de résoudre cette crise liée à la dimension charismatique de l'autorité, Paul met en avant un autre critère : celui de la *précédence historique*.

Cette précédence est tout d'abord celle du mouvement chrétien en général. « La parole de Dieu » n'est pas « sortie » de la communauté de Corinthe : elle a été portée par un mouvement qui précède cette communauté. Par conséquent, « l'habitude des églises » a davantage d'autorité que l'habitude qu'est en train de prendre la toute jeune communauté de Corinthe.

Cette précédence vaut aussi pour l'autorité spécifique de certains individus qui ont joué un rôle initial dans l'histoire la communauté. C'est le cas, en particulier, pour Paul. Il est lui aussi, non seulement un inspiré, mais celui qui a été « établi (τίθημι) par Dieu » en « premier » (1 Co 12.28), celui qui, « selon la grâce de Dieu (κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ) », a « posé la fondation (θεμέλιος τίθημι) » dans « l'οἰκοδομή de Dieu » (1 Co 3.9-10). Il a donc une légitimité et une autorité supérieures par rapport à la parole des inspirés de Corinthe ou par rapport à ceux qui viennent après lui. En 2 Corinthiens, il indique à deux reprises que c'est le Seigneur qui lui a donné « l'autorité (ἐξουσία) » pour jouer un tel rôle dans la « construction (οἰκοδομή) » de la communauté (2 Co 10.8 ; 13.10). Dans cette lettre, ainsi qu'en Galates, il dénonce ceux qui viennent « après coup » remettre en cause son enseignement (2 Co 10.7-12.21 ; Ga 1.6-9). En Romains 15.20, il indique qu'il a veillé à « évangéliser là où le Christ n'avait pas encore été nommé, *afin de ne pas construire sur la fondation d'un autre* (μη ἐπ' ἄλλότριον θεμέλιον οἰκοδομῶ) ». Dans un même sens, on remarquera la présentation d'Épaphrodite comme « ἀπαρχή » d'Asie (Rm 16.4) et surtout de Stéphanas comme « ἀπαρχή » d'Achaïe (1 Co 16.15). Si l'idée de « prémices » ou de « premier fruit » – dans le sens qu'ils font partie des premiers convertis – est probable, cela semble impliquer une autorité particulière, une forme de « primauté ». En effet, en 1 Corinthiens 16, Paul ordonne à ses destinataires de se « soumettre à de telles personnes, ainsi qu'à tout collaborateur qui se donne de la peine (ὑποτάσσησθε τοῖς τοιούτοις καὶ παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι) » (1 Co 16.16). À notre connaissance, un tel ordre de

« soumission » à un responsable chrétien ne se retrouve nulle part ailleurs dans les lettres de Paul<sup>733</sup>.

Ainsi, face à la question de la légitimité de l'autorité *de certains* dans le cadre d'un mouvement où *tous* pourraient se « considérer comme prophètes », Paul met en avant « l'ordre » établi par Dieu dans le Corps du Christ (cf. 1 Co 12.28). Cet ordre a une dimension historique : « l'inspiré » doit tenir compte de la parole des autres « inspirés » qui le précèdent.

### c) La question du silence des femmes (1 Co 14.34-35)

Reste la question délicate et abondamment débattue du « silence » intimé aux femmes (1 Co 14.34-35). Paul restreindrait-il la généralisation de la prophétie aux seuls hommes ?

Nous avons écarté l'hypothèse d'une interpolation non paulinienne ainsi que celle qui fait des versets 34 et 35 une citation de la position que Paul condamnerait. Parmi ceux qui lisent ces versets comme une régulation paulinienne, plusieurs compréhensions du « silence » des femmes ont été proposées.

À première vue, le silence ordonné aux femmes semble absolu et certains en ont déduit que *Paul leur interdirait toute prise de parole dans le cadre d'une assemblée*. De plus, le contexte du chapitre 14 suggère que ce sont les discours inspirés qui sont au cœur du débat – la prophétie et la glossolalie. Paul interdirait donc aux Corinthiennes de prophétiser en public. Toutefois, cela semble contredire 1 Corinthiens 11 qui présente une régulation concernant la tenue des femmes lorsqu'elles « prient ou prophétisent » (1 Co 11.5). Une telle régulation n'aurait aucun sens si Paul interdisait ensuite aux femmes de prophétiser. En vue de résoudre cette contradiction, il a été suggéré que, à la différence du chapitre 14, les consignes du chapitre 11 ne concernent pas directement les rencontres publiques mais uniquement la prière ou la prophétie privée – ou semi-privée –, dans le cadre d'un

---

<sup>733</sup> Quelques décennies plus tard, cette compréhension des « prémices » comme ministère d'autorité sera celle de l'*Épître aux Corinthiens* attribuée à Clément de Rome. Dans un passage évoquant la mission évangélisatrice des « apôtres (ἀπόστολοι) » (1 Clem. 42.1-3), on trouve l'affirmation suivante :

Prêchant à travers les campagnes et les villes, ils instituèrent leurs prémices – discernant par l'Esprit – comme évêques et diacres de ceux qui viendraient à la foi.  
*κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρύσσοντες καθίστανον τὰς ἀρχαὶς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. (1 Clem. 42.4)*

(Le texte grec est celui de l'édition d'Annie JAUBERT, *Clément de Rome : Épître aux Corinthiens. Introduction, texte, traduction, notes et index* (Sources chrétiennes, n° 167), Paris : Cerf, 1971, p. 168, 170. Pour un commentaire sur la notion de « prémices », voir l'introduction, *Ibid.*, p. 84-85.)

rassemblement plus restreint<sup>734</sup>. Une telle hypothèse nous semble s'accorder bien mal avec le contexte du chapitre 11 ainsi qu'avec le contexte historique de la communauté de Corinthe<sup>735</sup>. Michel Quesnel a suggéré quelques autres hypothèses visant à expliquer la contradiction, mais celles-ci nous paraissent trop spéculatives<sup>736</sup>.

Nous avons déjà mentionné les hypothèses d'Antoinette Wire et d'Anders Eriksson qui suggèrent que Paul vise spécifiquement un groupe de « femmes prophètes » ou de « femmes qui parlent en langues »<sup>737</sup>. Nous avons déjà indiqué que l'existence d'un groupe spécifique de femmes « prophètes » à Corinthe était fort peu probable. Anders Eriksson a néanmoins précisé qu'il ne s'agirait pas de femmes « prophètes », mais plutôt de femmes « glossolales ». L'emploi répété du verbe *λαλέω* aux versets 34 et 35, pour indiquer l'interdiction de « parler » intimée aux femmes, pourrait, en effet, mieux s'accorder avec la dévalorisation du « parler (verbe *λαλέω*) en langues » au chapitre 14.

À la suite de Wire et d'Eriksson, Jill Marshall souligne la manière dont le discours est construit, de manière rhétorique, pour aboutir à l'interdiction de 1 Corinthiens 14.34-35.

---

<sup>734</sup> Ainsi, notamment, Harold R. III HOLMYARD, « Does 1 Corinthians 11:2-16 Refer to Women Praying and Prophesying in Church? », *Bibliotheca sacra*, vol. 154, n° 616, 1997, p. 461-472

<sup>735</sup> Selon Holmyard, 1 Corinthiens 11.17-18 introduirait un contexte différent pour la question autour du « repas du Seigneur » : « lorsque vous vous réunissez en église (*συνερχομένων ὑμῶν ἐν ἐκκλησίᾳ*) » (v. 18, cf. l'emploi du verbe *συνέρχομαι* aux v. 17, 18, 20, 33 et 34 ; puis 1 Co 14.23 et 26 [pas d'autre emploi en 1 Corinthiens]).

Toutefois, la répétition du verbe *συνέρχομαι* (se rassembler) dans le contexte de la section autour du repas du Seigneur, peut tout à fait s'expliquer par le fait que Paul y dénonce paradoxalement les « divisions (*σχίσματα*) » (v. 18) qui s'y manifestent. Ainsi, l'emploi de ce verbe aux versets 17 et 18 n'est-il pas là pour marquer le changement de contexte par rapport à la section précédente, mais pour introduire la thématique de la nouvelle section. De plus, le contexte le plus naturel dans lequel l'attitude ou l'accoutrement d'un homme ou d'une femme pourrait être perçu comme inconvenant ou déshonorant, c'est bien lors de rassemblements publics. On comprendrait mal l'insistance de Paul s'il s'agissait de rencontres familiales ou de petits groupes de chrétiens. Rien dans le texte de 1 Corinthiens 11 ne suggère un tel contexte. Enfin, la section sur l'attitude des hommes et des femmes se termine par un appel à la « coutume (*συνήθεια*) » qu'ont « les églises de Dieu (*αἱ ἐκκλησίαι τοῦ θεοῦ*) » (1 Co 11.16). Ajoutons que l'hypothèse d'une distinction entre des rencontres « publiques » et « semi-privées » nous paraît historiquement hasardeuse dans le cadre d'une jeune communauté comme celle de Corinthe qui se réunissait selon toute vraisemblance dans des maisons.

<sup>736</sup> Le bibliste lyonnais a suggéré que Paul pouvait avoir changé d'avis entre la rédaction du chapitre 11 et du chapitre 14, plusieurs jours, voire plusieurs semaines ayant pu s'écouler entre les deux. Il évoque ensuite une autre hypothèse : « Une autre possibilité serait que 1 Co 14,33b-36 exprime la loi générale, et que 1 Co 11,2-16, qui régleme la coiffure des femmes lorsqu'elles prennent publiquement la parole, soit une tolérance » (Michel QUESNEL, « Le contexte gréco-romain des séjours de Paul à Corinthe : La place des femmes dans l'assemblée », contribution citée, p. 210-211). Même si Michel Quesnel propose ces deux « solutions » après avoir épuisé les autres hypothèses, celles qu'il propose ne sont appuyées d'aucun argument et ne semblent reposer sur aucun indice laissé par le texte.

<sup>737</sup> Antoinette C. WIRE, *The Corinthian Women Prophets*, *op. cit.* ; Anders ERIKSSON, « Women Tongue Speakers, Be Silent », art. cit. Cf. ci-dessus, § 2.d.ii, p. 255ss et § 3.c.ii, p. 265ss.

En 1 Corinthiens 11.2-16, Paul invite à maintenir la différence entre hommes et femmes au sein de l'ἐκκλησία. Puis, du chapitre 11 à la fin du chapitre 14, il va présenter différents arguments en lien avec la notion d'ordre dans la communauté pour aboutir, finalement, à interdire toute prise de parole féminine. Néanmoins, Jill Marshall ne pense pas que Paul vise un groupe spécifique de femmes « prophètes » ou « glossolales ». De plus, elle fonde son argumentation sur une analyse solide de textes juifs, grecs et romains concernant les représentations de l'inspiration des femmes oracles ou prophètes<sup>738</sup>. Ainsi, elle nous semble présenter l'argumentation la plus solide en faveur d'une lecture de 1 Corinthiens 14.34-35 comme une interdiction de toute prise de parole féminine dans le cadre d'une rencontre de l'ἐκκλησία.

Cela étant, ces différentes hypothèses s'accordent mal avec ce que nous avons mis en évidence concernant la question de généralisation de la prophétie. Paul ne critique pas le fait qu'un certain groupe « parle en langues », mais le fait que « tous » semblent vouloir parler en langues en même temps dans l'assemblée (1 Co 14.5, 23, 27-28). Il est donc peu probable que cette pratique soit valorisée uniquement par un groupe de femmes. De même, si Paul régule la généralisation de la prophétie, il ne remet pas en cause son principe : il encourage « tous » les croyants à « prophétiser » dans l'ordre plutôt qu'à « tous » parler en langues en même temps. On comprendrait mal pourquoi il indiquerait que « tous » peuvent prophétiser (1 Co 14.31 ; cf. 1 Co 14.1, 5, 24) pour restreindre cette pratique aux seuls hommes trois versets plus loin. *Il nous semble donc peu vraisemblable que Paul interdise à l'ensemble des Corinthiennes de prophétiser.*

Comme cela a été souvent souligné, le « silence » ordonné aux femmes (v. 34-35) fait suite à deux autres cas où il convient de « se taire » (v. 28, 30) ainsi qu'à un ensemble de consignes sur la manière dont il convient de « parler » ou de « se soumettre »<sup>739</sup>. Dans ces cas, il ne s'agit pas d'un silence absolu et définitif mais d'un silence dans une certaine circonstance (v. 28) ou pour laisser la parole à un autre (v. 30). Il a donc été suggéré que le « silence » intimé aux femmes n'est pas non plus un silence absolu, mais spécifique à certaines situations.

Certains auteurs ont souligné le fait que Paul indique que les femmes peuvent « interroger (verbe ἐπερωτάω) » leur mari chez elles (v. 35) et en ont déduit que Paul avait

---

<sup>738</sup> Jill E. MARSHALL, *Women Praying and Prophesying in Corinth*, op. cit.

<sup>739</sup> Sur ce point, voir, notamment, Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 242-244 ; Anthony C. THISELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 1152-1156 ; Nicola KONTZI-MÉRESSE, « Le silence des femmes dans l'assemblée », art. cit.

en vue l'évaluation des prophéties (cf. v. 29). Les femmes devraient donc rester silencieuses *durant l'évaluation des prophéties*<sup>740</sup>. En effet, comme nous l'avons indiqué plus haut, qu'une femme « questionne » un autre homme en public – y compris son mari – pouvait apparaître choquant dans le contexte du premier siècle. Néanmoins, il nous semble peu évident que Paul vise ici *spécifiquement* l'évaluation des prophéties<sup>741</sup>. Celle-ci a été évoquée très brièvement quelques versets plus tôt (v. 29), et les versets qui suivent se réfèrent plutôt à la prophétie (v.30-33). Pourquoi Paul évoquerait-il à nouveau le discernement des prophéties sans plus de précision<sup>742</sup> ? De plus, nous avons vu que le discernement était la responsabilité de l'ensemble de la communauté. Pourquoi Paul restreindrait-il ensuite cette tâche aux seuls hommes ? Enfin, Paul dit que les femmes désirant « s'instruire de quelque chose » n'ont qu'à questionner leur mari à la maison (v.35). Si leurs questions sont là dans le but de discerner la prophétie, en quoi leur mari pourrait-il les instruire à la maison ?

À la suite d'un certain nombre d'études récentes, nous pensons que l'hypothèse la plus probable est la suivante : *Paul demande aux femmes de respecter les règles de convenance en lien avec le silence des femmes dans le contexte du premier siècle*<sup>743</sup>. Comme nous l'avons indiqué plus haut, dans le contexte aussi bien juif que gréco-romain, la parole féminine est particulièrement codifiée et encadrée, en particulier dans un cadre public. Si

---

<sup>740</sup> Ainsi, notamment, Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 239-255 ; Donald A. CARSON, *Showing the Spirit*, op. cit., p. 129-140 ; Anthony C. THISSELTON, *The First Epistle to the Corinthians*, op. cit., p. 1150-1161.

<sup>741</sup> Ainsi, notamment, Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, op. cit., p. 272-273 ; James GREENBURY, « 1 Corinthians 14 », art. cit. ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, op. cit., p. 147-148.

<sup>742</sup> Wayne Grudem avance également un argument structurel. Selon lui, la structure des versets 26 à 36 est ainsi : le verset 26 présente la thèse principale – « quand vous vous assemblez [...] que tout se fasse pour l'édification » –, les versets 27-28 constituent un premier exemple spécifique – le parler en langues – et les versets 29 à 36 constituent un deuxième exemple – la prophétie. Au sein de ce deuxième exemple, les versets 30 à 33a développent la première partie du verset 29 – « Que deux ou trois prophètes parlent » – et les versets 33b à 36 développent la seconde partie du verset – « et que les autres discernent » (Wayne GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, op. cit., p. 245-251). Toutefois, il nous semble que les versets 33b à 35 constituent plutôt un troisième exemple spécifique à la thèse principale. En effet, les versets 27-28, 29-30 et 34-35 ont une construction similaire : ces trois doubles versets évoquent chacun la manière dont il convient de parler (λαλέω) et de se taire (σιγάω) ; les versets 27, 29 et 34 introduisent tous un nouveau sujet et sont tous suivis par une phrase conditionnelle – protase + apodose – introduits par une formule similaire (« ἐὰν δὲ » aux versets 28 et 30, « εἰ δὲ » au verset 35) et apportant des précisions sur le sujet.

<sup>743</sup> Cf. Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, op. cit., p. 270-277 ; L. Ann JERVIS, « 1 Corinthians 14:34-35 », art. cit. ; Terrence PAIGE, « The Social Matrix of Women's Speech at Corinth », art. cit. ; Elim HIU, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40*, op. cit., p. 139-150 ; Armin D. BAUM, « Paul's Conflicting Statements on Female Public Speaking (1 Cor 11:5) and Silence (1 Cor 14:34-35) », art. cit. ; Preston T. MASSEY, « Women, Talking and Silence », art. cit.

le silence était généralement de mise, certaines prises de parole pouvaient être autorisées dans certains contextes, notamment cultuels. Dans le contexte des communautés chrétiennes du premier siècle, il est probable que les femmes aient notamment été autorisées à prier (1 Co 11.5 ; cf. Ac 1.14) et à prophétiser (1 Co 11.5 ; cf. Ac 2.17-18 ; 21.9). De même, certaines femmes des églises pauliniennes paraissent avoir exercé une responsabilité particulière (Rm 16.1-3 ; Ph 4.2-3 ; cf. 1 Co 1.11 ; 16.19). Il est donc vraisemblable qu'une certaine parole féminine ait été autorisée « dans les églises des saints ». Par contre, les autres formes de parole ou de discussion pouvaient être considérées comme « choquantes » ou « inconvenantes ». Il pouvait s'agir de la simple discussion entre une femme et un homme qui n'est pas « le sien » ou le fait de « poser des questions » en public (cf. v. 35)<sup>744</sup>. Il pourrait s'agir, plus généralement, de toutes les formes de parole qui ne sont pas autorisées, selon la coutume des « églises des saints ».

Certaines Corinthiennes, convaincues d'être des « πνευματικοί », « ni homme, ni femme », ont pu penser que ces règles de convenance pouvaient être abrogées dans la réalité « dernière » qui était la leur. Paul leur rappelle que l'ordre créationnel présenté par « la Loi (ὁ νόμος) » est toujours en vigueur sur ce point (v. 34)<sup>745</sup>. Que Paul fasse ici allusion à l'ordre créationnel s'inscrit bien dans le contexte général des versets 26 à 40, qui insiste sur la notion « d'ordre ». Nous avons vu que la notion d'un Dieu d'ordre était fréquemment fondée, dans le judaïsme ancien, sur le récit biblique de la création. Nous avons déjà indiqué comment, en 1 Corinthiens 11.7-9, Paul justifie la distinction hommes-femmes à partir de Genèse 2.21-23 et Genèse 1.27. Cette référence aux récits de la création pourrait constituer une réponse adéquate à l'idée que la réalité « dernière » est un retour à l'ἄνθρωπος unifié de Genèse 1.27. Pour Paul, l'ordre créationnel est toujours de mise et il implique la différence sexuée. Ainsi, les normes en rapport avec la prise de parole des femmes sont toujours d'actualité. En dehors des prises de parole autorisées, l'apôtre leur demande le « silence » de rigueur.

Si cette hypothèse nous semble la plus probable, on peut toutefois lui opposer un argument : quel est le rapport entre ce « silence » et le reste du chapitre 14 ? En effet, l'ensemble du chapitre traite de la question de la prophétie et de la glossolalie, et les régulations précédentes traitent spécifiquement de ces deux types de discours inspirés. Pourquoi Paul aborderait-il tout à coup une question plus générale en rapport avec la prise de parole « non inspirée » des femmes ? Suggérons une réponse possible en lien avec la

---

<sup>744</sup> Ainsi, Andrianjatovo RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe*, op. cit., p. 235-236

<sup>745</sup> Sur un tel sens de cette référence à « la Loi », voir nos remarques ci-dessus, p. 251, n. 638.

thèse générale que nous avons défendue jusqu'à présent. À notre avis, le chapitre 14 ne traite pas seulement de la question de la prophétie ou de la glossolie, mais plus spécifiquement de la question de *la mise en œuvre de la généralisation de la prophétie*. Si, comme nous l'avons suggéré, l'attitude des femmes que Paul juge problématique est la conséquence d'une certaine interprétation de Joël 3, alors la régulation des versets 34 et 35 prend tout son sens. Comme il l'a fait auparavant au chapitre 14, Paul ne remet pas en question ce qu'avait annoncé le prophète Joël. Au contraire, il semble inviter à s'en rapprocher davantage. En effet, Joël 3 n'indique pas que le déversement du *πνεῦμα* produit une glossolie collective, mais qu'il fait « prophétiser » les « fils et les filles ». Pour Paul, il convient donc d'en rester à ce que ce texte autorise : la prophétie de tous les croyants hommes ou femmes. Mais pas une remise en question de l'ordre créationnel et de la distinction homme-femme. Cela implique donc le maintien des règles de convenance quant à la prise de parole des hommes et des femmes.

Il s'agit là, bien entendu, d'une hypothèse et on pourrait objecter que Paul aurait pu citer explicitement Joël 3 et en faire l'interprétation. Quoi qu'il en soit du lien avec Joël 3, il nous paraît cohérent de lire l'ordre concernant le silence des femmes en lien avec la régulation de la généralisation de la prophétie qui, à notre avis, est l'objet de 1 Corinthiens 14.

## 5. La généralisation de la prophétie selon Paul et selon Luc

Comme le présent chapitre a tenté de le démontrer, nous pensons que le traité paulinien *περὶ τῶν πνευματικῶν* peut se lire comme une réponse à une interprétation et une application du déversement eschatologique de l'Esprit. Nous pensons que la pratique corinthienne peut se comprendre comme une application particulière de la généralisation de la prophétie ou des discours inspirés apparentés. En 1 Corinthiens 12 à 14, Paul cherche à rétablir une application du principe de la généralisation de la prophétie qu'il juge plus conforme à la pratique « de toutes les églises des saints » et au « commandement du Seigneur » (1 Co 14.33b, 36-38).

Il peut être intéressant de comparer l'enseignement de Paul à celui de l'auteur à Théophile sur le même sujet. On constatera, tout d'abord, quelques différences.

- La question n'est pas abordée de la même manière par les deux auteurs. Le livre des Actes propose une lecture historico-théologique de la réalisation de Joël 3 au sein du mouvement chrétien naissant. 1 Corinthiens est une lettre adressée à une communauté spécifique : l'enseignement *περὶ τῶν πνευματικῶν* a été rédigé par

rapport à la situation concrète de la jeune communauté de Corinthe. Paul n'expose pas les fondements théologiques de la généralisation de la prophétie, il cherche plutôt à réguler son déploiement communautaire.

- Les deux auteurs emploient une terminologie légèrement différente. Paul ne conçoit pas aussi clairement le Saint-Esprit comme l'Esprit de prophétie. De même, il distingue plus nettement la prophétie de la glossolalie.
- Paul se montre critique vis-à-vis d'une certaine pratique collective du parler en langues, ce qui n'est pas le cas de l'auteur à Théophile.
- L'inspiration apparaît chez Paul comme un phénomène plus intime et discret. Le croyant n'est pas soudainement « rempli du Saint-Esprit » comme chez Luc.

S'il y a des différences, il y a aussi des points de convergence. Ainsi, dans leur conception de la généralisation de la prophétie, les deux auteurs mettent en avant certains principes assez ressemblants.

- Tous deux affirment une forme de généralisation de la prophétie sur la base d'une conviction pneumatologique : tous les croyants sont au bénéfice du  $\piνεῦμα$ . On retrouve la même insistance quant au fait que « tous » sont au bénéfice du « même Esprit ».
- Les deux auteurs montrent *le lien indispensable avec la « prophétie d'origine »*. Le  $\piνεῦμα$  inspire les paroles des croyants en Jésus-Christ. C'est dans le cadre du peuple/Corps du Christ – et seulement dans celui-ci – que se manifeste le déversement eschatologique de l'Esprit.
- Tous deux insistent sur le fait que *le  $\piνεῦμα$  se manifeste de manières diverses et variées*. Ils refusent ainsi une « uniformisation » des manifestations de l'Esprit.
- Ils soulignent également que les manifestations prophétiques peuvent avoir à la fois une fonction *intra-communautaire* et une fonction *dans le cadre du témoignage ad extra*.
- Les deux œuvres indiquent que la généralisation de la prophétie ne peut s'exprimer que *dans un mouvement qui se situe dans le prolongement historique du « fondement » posé par les apôtres*. Au sein d'un peuple où chacun peut prétendre transmettre une parole divine, il est possible de s'interroger sur la légitimité de l'autorité particulière attribuée à certains individus – les apôtres. Si tous sont « prophètes », en quoi les apôtres sont-ils plus « prophètes » – au sens wébérien – que d'autres ? Nous avons montré qu'un élément de réponse proposé par les écrits pauliniens est celui de la précedence historique. Il s'agit d'un critère objectif : le converti ne peut pas nier que Dieu a visiblement choisi d'en « appeler » d'autres *avant*

*lui* et que c'est par l'intermédiaire de leur témoignage qu'il a pu venir à la foi. Luc, l'historien, souligne tout aussi clairement ce principe de précedence historique au sein de son œuvre double.

- Les deux textes laissent également entrevoir *les difficultés concrètes posées par la mise en œuvre du principe d'égalité hommes-femmes suggéré par Joël 3*. Nous avons indiqué comment ce questionnement transparait en arrière-plan de Luc-Actes. La problématique est abordée plus frontalement par l'apôtre Paul en 1 Corinthiens.

Nous avons conclu notre précédent chapitre en soulignant comment Luc faisait de l'Esprit de prophétie « *une force de cohésion sociale* au sein du mouvement chrétien naissant ». Un même souci pour l'unité des croyants transparait clairement en 1 Corinthiens – certes, à un niveau plus local qu'en Luc-Actes. Il est possible que la désunion des Corinthiens s'explique en partie par leur (mauvaise) compréhension du déversement eschatologique de l'Esprit. Ils sont focalisés sur les manifestations extraordinaires du πνεῦμα. Leur eschatologie réalisée et leur « super-spiritualité » semblent reléguer au second plan le souci pour ceux qui les entourent et les réalités bien « terrestres » que les relations humaines impliquent. À travers le parler en langues, ils se focalisent sur un prophétisme ascendant plutôt qu'un prophétisme descendant à destination des humains. Une telle conception de la prophétie est, sans aucun doute, un facteur de désunion. En 1 Corinthiens 12 à 14, il nous semble que Paul déploie tous ses talents de théologien pour inviter ses lecteurs à changer leur regard sur le πνεῦμα. En rappelant aux Corinthiens que tous les croyants sont des inspirés au bénéfice du « même Esprit », en employant des métaphores comme celle du Corps de Christ ou de l'οἰκοδομή, en soulignant la valeur suprême et éternelle de l'ἀγάπη, Paul taille en pièces l'image qu'ils se sont faite des « choses de l'Esprit ». Le πνεῦμα n'est pas sensé les diviser mais les réunir. Si les Corinthiens acceptent de laisser le « Dieu de paix » inspirer véritablement leur prophétisme, alors le πνεῦμα pourra devenir la force de cohésion qu'il est censé être pour la communauté. Ils pourront se « construire » ensemble et enfin grandir afin de devenir de véritables « πνευματικοί ».



## Chapitre 6 :

# Le prophète Jean et le prophétisme de tous les croyants d'après l'Apocalypse

L'Apocalypse est le seul livre du Nouveau Testament à se présenter explicitement comme un « livre de prophétie (τὸ βιβλίον τῆς προφητείας) » (Ap 22.19) contenant des « paroles de prophétie (οἱ λόγοι τῆς προφητείας) » (Ap 1.3 ; 22.7, 10, 18). D'un point de vue historique, l'ouvrage constitue l'un des plus anciens textes chrétiens explicitement prophétiques qui nous soient connus<sup>746</sup>. Il constitue donc une source précieuse pour la connaissance du prophétisme chrétien du premier siècle<sup>747</sup>.

Ce « livre de prophétie » nous apprend-il quelque chose sur la manière dont un prophète chrétien du premier siècle pouvait envisager la question de la généralisation de la prophétie ? Si l'on se fie à l'interprétation courante d'Apocalypse 11.3-14 parmi les exégètes actuels, c'est fort probable. Ce récit prophétique raconte la mission, la mort, la résurrection et l'ascension de « deux prophètes ». Pour une très large majorité des commentateurs contemporains, ces deux témoins-prophètes figurent le témoignage prophétique collectif de l'Église<sup>748</sup>. Les exégètes actuels ont-ils raison d'interpréter ainsi les

---

<sup>746</sup> Comme nous l'avons indiqué au chapitre 3, nous suivons l'avis majoritaire des exégètes actuels et datons l'Apocalypse de la fin du règne de Domitien (env. 89-96 ap. J.-C.). Cf ci-dessus, chapitre 3, § 1.d, p. 135.

<sup>747</sup> Pour une étude des données de l'Apocalypse en rapport avec la prophétie chrétienne, les études suivantes nous semblent parmi les plus importantes : Akira SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, n° 21), Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag, 1966 ; Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1322-1331 ; David HILL, « Prophecy and Prophets in the Revelation of St John », *New Testament Studies*, vol. 18, n° 4, 1972, p. 401-418 ; David HILL, *New Testament Prophecy*, op. cit., p. 70-93 ; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « Apokalypsis and propheteia : The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy », in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans le Nouveau Testament* (BETL, n° 53), Gembloux / Leuven : Duculot / University Press, 1980, p. 105-128 ; David E. AUNE, « The Social Matrix of the Apocalypse of John », *Biblical Research*, vol. 26, 1981, p. 16-32 ; David E. AUNE, « The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22.16 », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 37, 1989, p. 103-116 ; Richard BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse*, op. cit., p. 127-144 ; Beate KOWALSKI, « Prophetie und die Offenbarung des Johannes? Offb 22,6-21 als Testfall », in Joseph VERHEYDEN et al. (dirs.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT, n° 2.286), Tübingen : Mohr Siebeck, 2010, p. 253-293 ; Ulrich B. MÜLLER, « Frühchristliche Prophetie und die Johannesoffenbarung », *Novum Testamentum*, vol. 56, n° 2, 2014, p. 174-195.

<sup>748</sup> Selon les auteurs, le caractère « prophétique » de ce témoignage sera défini de manières différentes. De même, la dimension « collective » du témoignage sera comprise avec diverses nuances (le témoignage porté collectivement par le biais des enseignants ou prédicateurs, le témoignage que tous les croyants sont appelés à porter individuellement, le témoignage de l'Église comme corps du Christ, etc.). Néanmoins, l'interprétation collective est largement majoritaire. Elle est notamment défendue au sein des études suivantes : Joseph S CONSIDINE, « The Two Witnesses : Apoc. 11:3-13 », *The Catholic Biblical Quarterly*,

deux témoins-prophètes ? Et si oui, en quoi consiste alors le « prophétisme » auquel l'ensemble des croyants est invité à prendre part ? En quoi est-il comparable au prophétisme de l'auteur de l'Apocalypse ?

Le présent chapitre propose de démontrer que l'Apocalypse conçoit effectivement l'ensemble des croyants comme formant un peuple-prophète. Nous montrerons également que le livre suggère une différence entre le prophétisme de tous les croyants et celui de certains « prophètes » attirés. Cette tension s'observe en particulier lorsque l'on compare l'activité des deux témoins-prophètes et celle de l'auteur de l'Apocalypse. L'observation d'un jeu de ressemblances/dissemblances permet d'aboutir au constat suivant : pour Jean, l'ensemble des croyants forme un peuple-prophète mais tous ne sont pas prophètes comme lui.

Nous montrerons également que la réflexion de l'Apocalypse sur la généralisation de la prophétie possède des points de contact avec celle de l'œuvre double à Théophile. Les deux ouvrages nous semblent ainsi proposer une réponse différente et complémentaire à la question de la généralisation de la prophétie.

---

vol. 8, n° 4, 1946, p. 377-392 ; André FEUILLET, « Essai d'interprétation du chapitre XI de l'Apocalypse », *New Testament Studies*, vol. 4, n° 3, 1958, p. 183-200 ; Akira SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, *op. cit.*, p. 119-133, 161, 195 ; Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1329-1331 ; David HILL, « Prophecy and Prophets in the Revelation of St John », art. cit., p. 408 ; Isabelle DONEGANI, « À cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus... » : *Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean : Son enracinement extra-biblique et biblique. Sa force comme parole de sens* (Études bibliques : Nouvelle série, n° 36), Paris : Gabalda, 1997, p. 382-445 ; Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy : Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh : T.& T. Clark, 1993, p. 273-283 ; Richard BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse*, *op. cit.*, p. 100-104 ; David E. AUNE, *Revelation 6-16*, *op. cit.*, p. 598-603 ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, *op. cit.*, p. 572-575 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, *op. cit.*, p. 267-277 ; Gregory STEVENSON, *Power and Place : Temple and Identity in the Book of Revelation* (BZNW, n° 107), Berlin / New York : de Gruyter, 2001, p. 257-265 ; Bert Jan LIETAERT PEERBOLTE, « Sodom, Egypt, and the Two Witnesses of Revelation 11:8 », in *Sodom's Sin : Genesis 18-19 and Its Interpretations*, Leiden : Brill, 2004, p. 63-82 ; Craig R. KOESTER, *Revelation*, *op. cit.*, p. 496-511.

Parmi les études académiques récentes, Antonius King Wai Siew est un des rares à proposer une interprétation légèrement différente. Celui-ci défend l'idée qu'Apocalypse 11 se réfère à l'attente de deux prophètes eschatologiques qui, avec l'Église, témoigneront durant la période finale de « 3 ans et demi ». Toutefois, si ces deux témoins doivent être compris comme deux individus, ils représentent, par extension, le témoignage de toute l'Église. Cf. Antonius King Wai SIEW, *The War Between the Two Beasts and the Two Witnesses : A Chiasmic Reading of Revelation 11:1-14:5* (Library of New Testament Studies, n° 283), London / New York : T & T Clark, 2005, p. 214-278.

## 1. La figure du prophète dans l'Apocalypse : entre vocation personnelle et vocation collective

Avant d'aborder la question de l'interprétation de la péricope sur les deux témoins-prophètes (Ap 11.3-14), il convient de s'intéresser à la manière dont le reste de l'Apocalypse décrit les prophètes. Le charisme prophétique est-il conçu comme limité à certains ou comme ouvert à tous les croyants ? Comme nous tenterons de le montrer, les données sur ce sujet apparaissent contrastées. D'un côté, certains passages attribuent une fonction spécifique à certains prophètes – et en particulier à l'auteur de l'Apocalypse. De l'autre, certains passages présentent le prophète comme une figure à laquelle tout croyant est invité à s'identifier.

### a) Le cas du prophète Jean : entre vocation spécifique et identification à ses lecteurs

#### i. Jean comme prophète chrétien d'Asie Mineure

Le livre de l'Apocalypse nous laisse bien peu d'indices sur l'identité de son auteur. Certes, nous savons qu'il se prénomme « Jean (Ἰωάννης) » (Ap 1.1, 4, 9 ; 22.8) et qu'il se situe parmi les chrétiens d'Asie Mineure (Ap 1.4 ; 2-3). Étant donné que l'auteur de l'Apocalypse ne donne aucun indice pour se faire identifier comme un illustre « Jean » du passé, il est très peu probable qu'il s'agisse d'un pseudonyme. L'auteur était vraisemblablement connu des églises d'Asie Mineure à qui il s'adresse et il a la légitimité nécessaire pour leur adresser des messages d'avertissement et d'encouragement<sup>749</sup>. Avait-il un rôle de direction au sein de ces communautés ? Comme le soulignent la plupart des commentateurs modernes, l'Apocalypse se présente avant tout comme l'œuvre écrite d'un « prophète »<sup>750</sup>.

---

<sup>749</sup> Ainsi, David E. AUNE, *Revelation 1-5, op. cit.*, p. l, lvi ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 34 ; Craig R. KOESTER, *Revelation, op. cit.*, p. 67-68.

<sup>750</sup> « Le livre de l'Apocalypse se présente explicitement comme une prophétie [...] et son auteur comme un prophète (XXII, 9) » (Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1322). C'est aussi la conclusion, notamment, de David E. AUNE, *Revelation 1-5, op. cit.*, p. lvi ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 35-36 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean, op. cit.*, p. 59-62 ; Craig R. KOESTER, *Revelation, op. cit.*, p. 68-69.

## ii. Une vocation spécifique

Pour être exact, l'auteur de l'Apocalypse ne se présente jamais lui-même comme un « prophète ». Néanmoins, c'est bien un « livre de prophétie » que Jean explique transmettre à ses lecteurs. C'est le Christ ressuscité qui, à l'occasion d'une révélation audio-visuelle (Ap 1.10-20) – rappelant les théophanies vocationnelles des prophètes vétértestamentaires – lui donne l'ordre « d'écrire » ce « livre (βιβλίον) » (Ap 1.11). Au chapitre 10, le parallèle avec les illustres prophètes du passé est encore plus explicite. Tout comme le prophète Ézéchiel, il entend une « voix (φωνή) » céleste (Ap 10.8 ; cf. Ap 10.3-4 ; cp. Ez 1.28-2.1) lui demandant de manger un « livre » qui, dans sa « bouche », est « doux comme du miel » (Ap 10. ; cp. Ez 2.9-3.3). Il s'agit ici, comme en Ézéchiel 1-3, d'un récit de légitimation prophétique : au terme de cette investiture, Jean reçoit l'ordre de « prophétiser (verbe προφητεύω) » (Ap 10.11). La fin de l'œuvre place Jean sur le même plan que les « anges » chargés de transmettre des révélations divines. À deux reprises, il entend un « ange » lui déclarer : « je ne suis que ton co-serviteur (σύνδουλος) ! » (Ap 19.10 ; 22.9). La deuxième fois, l'ange précisera qu'il est aussi le « co-serviteur [...] de tes frères les prophètes (τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν) » (Ap 22.10).

Ainsi, il paraît évident que l'auteur de l'Apocalypse se comprend comme un prophète chrétien. Néanmoins, il ne s'affirme jamais lui-même ainsi : dans son œuvre, c'est le Christ ressuscité, une voix céleste et un ange qui l'instituent prophète<sup>751</sup>. Ce procédé permet de souligner le caractère extraordinaire de la vocation de Jean.

De même, on ne peut qu'être frappé par l'insistance avec laquelle l'autorité de la prophétie est soulignée par l'Apocalypse. Parfois, c'est Jésus-Christ qui s'adresse directement à Jean ou aux églises (Ap 1.10 à 4.1 ; cf. 22.16) ; parfois, c'est Dieu lui-même qui parle (Ap 21.5 ; cf. Ap 1.8)<sup>752</sup>. Les sept églises d'Asie doivent écouter ce que « l'Esprit » leur « dit » (Ap 2.7, 11, 17, 29 ; 3.6, 13, 22). On remarquera surtout l'insistance avec laquelle les derniers versets du livre indiquent son autorité (Ap 22.6-21).

Ainsi, la légitimité du prophète Jean ne repose pas sur ses qualités personnelles, sa grande piété ou sa moralité exemplaire<sup>753</sup>. Sa légitimité ne repose pas non plus sur sa

---

<sup>751</sup> Pour une analyse assez similaire à la nôtre, voir David E. AUNE, « The Social Matrix of the Apocalypse of John », art. cit., p. 17-22.

<sup>752</sup> Dans l'introduction à l'Apocalypse, Jean est présenté comme témoin, par son livre, de « la parole de Dieu (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) » (Ap 1.2).

<sup>753</sup> Il se pourrait néanmoins que sa situation de « détresse (θλιψίς) » qu'il expérimente sur l'île de Patmos, « à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus (διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ) » (Ap 1.9) puisse servir à légitimer la révélation qu'il expérimente. Apocalypse 6.9-11 et 20.4 évoquent la récompense qui est offerte aux martyrs « à cause du témoignage de Jésus et de la parole de Dieu (διὰ τὴν

relation privilégiée avec les églises auxquelles sa prophétie s'adresse, ni même sur un office ou une position institutionnelle qu'on lui reconnaîtrait. Il ne fait jamais appel au respect qui lui serait dû. Il n'invite pas ses lecteurs à se souvenir des grandes choses qu'il aurait accomplies parmi eux. Jean légitime l'autorité de sa prophétie uniquement par son origine : il s'agit de « la révélation de Jésus-Christ ». C'est lui qui, de manière directe, lui a ordonné de transmettre la prophétie par écrit. Nous avons affaire ici à une légitimation de type « charismatique », dans le sens wébérien du terme.

### iii. Un simple « serviteur » parmi ses « frères » croyants

Malgré le caractère exceptionnel du charisme prophétique de Jean, ce dernier fait tout pour se mettre au niveau de ses lecteurs croyants. Il se définit comme un « serviteur (δοῦλος) » parmi les « serviteurs » de Dieu (Ap 1.1) ; ou comme le « frère (ἀδελφός) » des membres des églises à qui il écrit, « co-participant (συγκοινωνός) à l'affliction, au royaume et à la persévérance en Jésus » (Ap 1.9). Lorsque le Fils de l'homme lui apparaît, Jean « tombe à ses pieds, comme mort » (Ap 1.17). Il n'est pas plus « digne » qu'un autre d'ouvrir les sceaux du livre (Ap 5.1-5). Il se prosterne devant l'ange qui lui transmet les paroles de Dieu (Ap 19.10 ; 22.8-9).

Quelles que soient les raisons exactes de ces précisions, elles permettent de rassurer le lecteur quant aux prétentions du prophète. Malgré l'autorité de sa prophétie, Jean ne revendique pas de ministère de direction et ne cherche pas à prendre le pouvoir sur les communautés auxquelles il s'adresse. Ainsi, il ne prétend pas mettre en place un nouveau mouvement ou créer une nouvelle communauté. Au contraire, il se situe au sein d'un peuple de rachetés « de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute nation (ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους) » (Ap 5.9).

### iv. Une prophétie dans la continuité de la « prophétie d'origine »

De même, si Jean légitime l'autorité de sa prophétie de manière charismatique, il déploie des efforts remarquables pour ne pas apparaître comme un novateur. Il montre la

---

μαρτυρίαν Ἰησοῦ καὶ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ) » (Ap 20.4 ; cf. 6.9). Or, comme nous l'avons déjà signalé, l'Apocalypse relie la « prophétie » au « témoignage de Jésus » (Ap 19.10 ; cf. 11.3, 7 ; 22.9-10). Il est donc possible que le témoignage fidèle de Jean qui l'a probablement conduit jusqu'à l'exil à Patmos serve à légitimer sa révélation qui pourrait, à la lumière de la suite de l'Apocalypse, être perçue comme une forme de récompense pour sa « persévérance (ὑπομονή) » (Ap 1.9 ; cf. 2.2-3, 19 ; 3.10).

continuité de sa prophétie avec « la prophétie d'origine » faisant autorité au sein des communautés chrétiennes : celle du Christ et des illustres prophètes du passé.

Le rôle de Jésus-Christ est particulièrement prégnant. L'Apocalypse est tout entière une « révélation de Jésus-Christ (Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ) » (Ap 1.1)<sup>754</sup>. Les trois premiers chapitres de l'ouvrage se présentent comme des paroles prononcées directement par le Christ ressuscité, identifié notamment au « fils d'homme » daniélique (Ap 1.13-18 ; cp. Dn 7.13-14 ; 10.4-21). À la fin du livre, Jésus est le dernier à « attester (verbe μαρτυρέω) » la véracité de la prophétie (Ap 22.20) et il se présente comme étant à son origine (Ap 22.16). Apocalypse 19.10 affirme ainsi le lien indissociable entre « le témoignage de Jésus (ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ) » et « l'Esprit de la prophétie (τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας) »<sup>755</sup>.

Cette prophétie christique est elle-même présentée dans la continuité de celle des illustres prophètes du passé. En faisant une large place à des éléments connus des livres des Prophètes au sein de sa propre prophétie, le prophète Jean se situe dans leur prolongement. Il montre ainsi qu'il n'est pas un novateur et qu'il est en accord avec les Écritures faisant autorité parmi les croyants à qui il s'adresse<sup>756</sup>.

L'interdiction d'« ajouter » ou de « retrancher » quoi que ce soit aux paroles prophétiques du livre (22.18-19) n'est pas uniquement là pour préserver le texte de toute modification mais pour inviter celui qui entend la prophétie à reconnaître son autorité<sup>757</sup>.

---

<sup>754</sup> « Ἰησοῦ Χριστοῦ » doit être compris ici comme un génitif subjectif : Jésus-Christ est celui qui est à l'origine de la « révélation ». C'est surtout la suite de la phrase qui oriente cette lecture : il s'agit de la révélation « que Dieu lui a donnée (ἣν ἔδωκεν αὐτῷ) » (ainsi, David E. AUNE, *Revelation 1-5, op. cit.*, p. 6 ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 183 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean, op. cit.*, p. 80).

<sup>755</sup> L'affirmation « le témoignage de Jésus, c'est l'Esprit de la prophétie (ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας) » (Ap 19.10) est ambiguë et donne lieu à différentes propositions (sur le sens de la formule « le témoignage de Jésus », voir notamment l'étude d'Isabelle Donegani qui lit un génitif subjectif : Isabelle DONEGANI, *À cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus, op. cit.*, p. 353-380). Comme le souligne, Ulrich B. Müller, « „das Zeugnis Jesu“ (Genitiv des Subjekts) das Kriterium wahrer Prophetie darstellt » (Ulrich B. MÜLLER, « Frühchristliche Prophetie und die Johannesoffenbarung », art. cit., p. 174). Qu'il s'agisse ici du témoignage rendu par Jésus en faveur de ses prophètes ou du témoignage rendu par les prophètes au sujet de Jésus, le lien entre prophétie et attachement à Jésus-Christ est souligné. L'Apocalypse affirme clairement qu'il n'y a pas de vraie prophétie en-dehors de ceux qui « ont le témoignage de Jésus » (cf. également Ramon M. TREVIANO ETCHEVERRÍA, « “El discurso profético de este libro” (Apoc 22:7,10,18-19) », art. cit., p. 303-306).

<sup>756</sup> Sur ce point, voir surtout Tobias NICKLAS, « “The Words of the Prophecy of this Book” : Playing with Scriptural Authority in the Book of Revelation », in Mladen POPOVIĆ (dir.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism* (JSJSup, n° 141), Leiden / Boston : Brill, 2010, p. 316-324.

<sup>757</sup> La formule « ne pas ajouter ni retrancher » est courante dans le Proche-Orient ancien et le monde gréco-romain. Elle encourage notamment les copistes à faire leur travail sérieusement. Toutefois, c'est dans le contexte juif qu'il convient ici de lire la formule. Dans ce contexte, la formule est essentiellement liée à l'application des commandements divins (cf. Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 1154 ;

Gregory Beale remarque fort justement que ces versets combinent plusieurs éléments du Deutéronome (Dt 4.1-2 ; 13.1 ; 29.19-20)<sup>758</sup>. Dans ce contexte, l'interdiction « d'ajouter et retrancher » (Dt 4.2 ; 13.1) souligne le sérieux des commandements divins, la nécessité de les mettre en pratique et de ne faire aucun compromis avec l'idolâtrie<sup>759</sup>. Comme l'explique Tobias Nicklas, en faisant ainsi appel à des formules du Deutéronome, l'auteur de l'Apocalypse « links the authority (and perfection) of his own work with the authority of the book of Deuteronomy (and, at the same time, with the Torah) »<sup>760</sup>.

Ainsi, le critère de la continuité avec la « prophétie d'origine » apparaît comme fondamental dans la légitimation de la prophétie de Jean.

#### v. Bilan : un charisme personnel privé ?

L'auteur de l'Apocalypse souligne donc le caractère extraordinaire de sa vocation prophétique et insiste sur l'autorité divine de sa prophétie. En même temps, il tient à signaler qu'il n'est qu'un simple croyant parmi ses frères et que sa prophétie n'est en rien novatrice. Ainsi, malgré l'autorité de son message, le prophète Jean tient à ne pas être perçu comme porteur d'une prophétie « concurrente » qui pourrait menacer la stabilité des communautés établies. De même, il ne revendique aucun rôle de direction qui pourrait apparaître comme une menace dans l'organisation des communautés.

Ces deux éléments combinés permettent de rapprocher l'auteur de l'Apocalypse du porteur de « charisme personnel privé » présenté en introduction<sup>761</sup>. Nous sommes bien dans le cas d'un prophète qui, malgré le caractère extraordinaire de son charisme, tient à rester dans le cadre de « l'institution » à laquelle il appartient.

Il est possible que la dimension charismatique du prophète ait été perçue comme une menace par certaines communautés. Cela est d'autant plus probable lorsque l'on prend en compte l'opposition de l'auteur à « ceux qui adhèrent à l'enseignement de Balaam (κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ) » (Ap 2.14) ou qui se laissent influencer par « Jézabel, qui

---

Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, *op. cit.*, p. 500-501 ; Craig R. KOESTER, *Revelation*, *op. cit.*, p. 844-845).

<sup>758</sup> Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, *op. cit.*, p. 1150-1154. Tobias Nicklas propose une analyse similaire (Tobias NICKLAS, « The Words of the Prophecy of this Book », contribution citée, p. 311-316).

<sup>759</sup> Rappelons que la parénèse prophétique de l'Apocalypse met en garde contre l'absence de compromis avec l'Empire idolâtre. En ce sens, le contexte du Deutéronome correspond bien à l'exhortation du prophète Jean. On pourra aussi remarquer que, en Deutéronome 13, la formule introduit une mise en garde contre les faux prophètes comme premier exemple de ceux qui entraînent les Israélites vers les idoles (Dt 13.2-6).

<sup>760</sup> Tobias NICKLAS, « The Words of the Prophecy of this Book », contribution citée, p. 316.

<sup>761</sup> Cf. ci-dessus, Introduction, § 3.a.ii, p. 14s.

se dit prophétesse (Ἰεζάβελ, ἡ λέγουσα ἑαυτὴν προφήτιν) » (Ap 2.20)<sup>762</sup>. L'Apocalypse propose un message radical qui présente toute forme de compromis avec le culte idolâtre de l'Empire comme une compromission avec Satan lui-même<sup>763</sup>. Il est possible que ce caractère radical ait été perçu comme une menace pour la cohésion sociale des communautés chrétiennes. De plus, il est probable que ceux que l'Apocalypse dénonce aient eux-mêmes contesté la légitimité du prophète Jean<sup>764</sup>.

Cela expliquerait l'effort effectué par Jean pour réaffirmer avec force l'autorité divine de sa prophétie. Cela expliquerait aussi les efforts de l'auteur pour se situer clairement au sein des communautés chrétiennes auxquelles il s'adresse. Cela pourrait correspondre à ce que Jean Séguy nomme une « politique de compensation »<sup>765</sup>. Le prophète, malgré sa prétention charismatique, cherche à rassurer les communautés établies.

### **b) Les autres « prophètes » de l'Apocalypse : un groupe aux frontières floues**

L'Apocalypse fait plusieurs fois référence à des « προφῆται » indéfinis. Nous proposons ici quelques réflexions concernant l'identité de ces « prophètes »<sup>766</sup>.

---

<sup>762</sup> La « prophétesse » « enseigne (διδάσκει) » les croyants à « se prostituer et à manger des viandes sacrifiées aux idoles (πορνεῦσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα) » (Ap 2.20 ; cf. 2.14). Le verset suivant indique que « Jézabel » a déjà été mise en garde au sujet de son enseignement déviant mais qu'elle ne s'est pas « repentie » (Ap 2.21). Ces avertissements prophétiques, ainsi que ceux concernant les « Nicolaites » (Ap 2.6, 15) laissent entendre que des enseignants ou prophètes tentent d'influencer les églises d'Asie par un enseignement que l'auteur de l'Apocalypse considère comme clairement déviant. Dans ce cadre, on imagine bien que l'influence de ces enseignants ou prophètes jette un discrédit sur le message plus radical de Jean.

<sup>763</sup> Il n'est pas anodin que, dans le récit de l'affrontement entre le peuple de Dieu/de l'Agneau et le peuple du dragon/de la bête (Ap 12-20), la « seconde bête » (Ap 13.11-17), soit identifiée ensuite comme étant un « faux prophète (ψευδοπροφήτης) » (Ap 16.13 ; 19.20 ; 20.10). Tout comme Jézabel « égare (verbe πλανᾶω) » les « serviteurs/esclaves (δούλους) » de Jésus (Ap 2.20), le faux prophète « égare (verbe πλανᾶω) ceux qui ont reçu la marque de la bête » (Ap 19.20 ; cf. 13.14). Si la soi-disant prophétesse encourage à « manger des viandes sacrifiées aux idoles » et à se « prostituer » (Ap 2.20), la seconde bête conduit le monde à « adorer la première bête » (Ap 13.12). Sur le rapprochement entre « Jézabel » et le « faux prophète », voir Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 261-263.

<sup>764</sup> Sur l'opposition rencontrée par Jean, voir, notamment, David E. AUNE, « The Social Matrix of the Apocalypse of John », art. cit., p. 26-29 ; Enrico NORELLI, « Une prophétesse contestée : Jézabel (Ap 2,20-23) », *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, vol. 50, n° 4-5, 1998, p. 29-40 ; Giancarlo BIGUZZI, « The Chaos of Rev 22,6-21 and Prophecy in Asia », art. cit..

<sup>765</sup> Jean SÉGUY, « Charisme, sacerdoce, fondation », art. cit., p. 22. Cf. ci-dessus, introduction, § 3.a.ii, p. 14s.

<sup>766</sup> Nous laissons de côté le cas des deux témoins-prophètes (Ap 11.3-14) : l'interprétation de ce passage sera traitée dans la suite de notre étude. De même, nous ne traitons pas ici du cas de « Jézabel » (Ap 2.20) et du « faux prophète (ψευδοπροφήτης) » (Ap 16.13 ; 19.20 ; 20.10). Pour une analyse détaillée de toutes les occurrences de la terminologie prophétique dans l'Apocalypse, nous renvoyons à Akira SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse, op. cit.*, p. 47-85.

i. « Comme il l'a annoncé à ses serviteurs les prophètes » (Ap 10.7)

Apocalypse 10.7 annonce que, « aux jours (ἐν ταῖς ἡμέραις) » où le septième ange sonnera de la trompette, « le mystère de Dieu s'accomplira, comme il l'a annoncé à ses serviteurs les prophètes (ἐτελέσθη τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας) »<sup>767</sup>. À qui le texte se réfère-t-il lorsqu'il évoque « ses serviteurs les prophètes » ?

Comme souvent dans l'Apocalypse, le prophète Jean semble combiner différentes notions issues à la fois de l'Ancien Testament, de la tradition juive et du christianisme naissant.

Dans l'Ancien Testament et les manuscrits de la mer Morte, les prophètes sont souvent présentés comme les « serviteurs (TM : עֲבָדִים ; LXX : δούλοι) » de Dieu<sup>768</sup>. Le rôle des prophètes en lien avec la révélation des « mystères » s'observe dans plusieurs textes. Il se peut qu'Amos 3.7 ait eu une influence sur notre passage : « le Seigneur Dieu ne fait aucune chose sans avoir révélé son conseil à ses serviteurs les prophètes<sup>769</sup> ». Le vocabulaire du « mystère (TM : ἔρῃ ; LXX : μυστήριον) » est employé par le livre de Daniel, en particulier dans le chapitre 2 qui présente le Dieu de Daniel comme « celui qui révèle les mystères » (Dn 2.18, 19, 27, 28, 29, 30, 47). L'idée que les « mystères » cachés des prophètes du passé

---

<sup>767</sup> Plusieurs manuscrits ajoutent « καί » entre « τοὺς ἑαυτοῦ δούλους » et « τοὺς προφήτας » (l'apparat critique du NA28 indique les témoins suivants :  $\Psi^{47,85\text{vid}}$   $\aleph$  2329. 2344 sa). On pourrait alors comprendre ce « καί » de deux façons : (1) comme une conjonction servant à distinguer deux groupes : « ses serviteurs » et « les prophètes » ; (2) comme un καί d'apposition : « ses serviteurs, c'est-à-dire, les prophètes ». Même si cette variante est assez bien attestée (notamment par les deux témoins majeurs que sont le  $\Psi^{47}$  et le Sinaiticus), le texte retenu – qui est celui du NA28 – est également appuyé par de bons témoins (notamment l'Alexandrinus et le Codex d'Éphrem). Étant donné l'influence du langage vétotestamentaire sur l'Apocalypse, il nous semble plus judicieux de conserver l'expression caractéristique « ses serviteurs les prophètes », attestée notamment en Apocalypse 11.18 (« τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις ») (ainsi David E. AUNE, *Revelation 6-16, op. cit.*, p. 551 ; Philip W. COMFORT, *New Testament Text and Translation Commentary, op. cit.*, p. 834-835).

<sup>768</sup> Voir, par exemple, 2 R 9.7 ; 17.13, 23 ; 24.2 ; Esd 9.11 ; Jr 7.25 ; 25.4 ; Ez 38.17 ; Am 3.7 ; Za 1.6. L'expression caractéristique « ses/tes serviteurs les prophètes (עֲבָדִי הַנְּבִיאִים) » se retrouve notamment en 1QpHab 2.9 ; 7.5 ; 1QS 1.3 ; 4Q166 [4QpOs<sup>a</sup>] 2.5 ; 4Q292 f2:5 ; 4Q390 f2i:5 ; 4Q504 f1-2Riii:10. Dans le Nouveau Testament, l'expression ne se retrouve que dans l'Apocalypse, ici et en 11.18. On pourrait aussi penser à la citation de Joël 3 en Actes 2.18 qui évoque les « serviteurs » de Dieu qui « prophétisent ».

<sup>769</sup> TM : כִּי לֹא יַעֲשֶׂה אֲדָנָי יְהוָה דְּבַר בְּי אִם-גָּלָה סוֹדוֹ אֶל-עֲבָדָיו הַנְּבִיאִים ; LXX : οὐ μὴ ποιήσῃ κύριος ὁ θεὸς πρᾶγμα, ἐὰν μὴ ἀποκαλύψῃ παιδείαν αὐτοῦ πρὸς τοὺς δούλους αὐτοῦ τοὺς προφήτας. Le terme טִדִּי implique probablement l'idée du « secret » (cf. Samuel I. THOMAS, *The « Mysteries » of Qumran, op. cit.*, p. 89). Néanmoins, la Septante le traduit ici par παιδεία (instruction) et exclut donc l'idée de « mystère ». Ce ne serait toutefois pas le seul endroit où l'auteur de l'Apocalypse semble plus proche du texte hébreu que de la traduction des Septante (cf. David E. AUNE, *Revelation 6-16, op. cit.*, p. 568-569 ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 543).

sont désormais révélés à certains croyants est présente à Qumran : c'est le privilège, notamment, du « Maître de justice, à qui Dieu fait connaître tous les mystères des paroles de ses serviteurs les prophètes » (1QpHab 7.4-5).

Une idée similaire se retrouve dans plusieurs textes pauliniens : le « mystère (μυστήριον) » tenu caché aux générations précédentes a été révélé en Jésus-Christ et transmis par l'intermédiaire de la prédication apostolique (Rm 16.25-26 ; 1 Co 2.1, 7 ; 4.1 ; Ep 3.1-5 ; 6.19 ; Col 1.25-27 ; 4.3)<sup>770</sup>. En Éphésiens 3.5, la révélation du mystère est reliée aux prophètes chrétiens : le « mystère » que n'ont pas « connu » les générations passées « a maintenant été révélé par l'Esprit à ses saints apôtres et prophètes (νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι) »<sup>771</sup>.

Ainsi, en Apocalypse 10.7, il est probable que l'appellation « ses serviteurs les prophètes » regroupe à la fois les prophètes juifs du passé et certains prophètes chrétiens<sup>772</sup>. En faveur d'une pareille lecture, rappelons que le chapitre 10 propose un récit de vocation prophétique, celui de l'auteur de l'Apocalypse. Le verset qui nous intéresse (Ap 10.7) est directement suivi du récit du « petit livre » (Ap 10.8-11), qui se conclut par l'ordre donné à Jean : « il te faut de nouveau prophétiser (Δεῖ σε πάλιν προφητεῦσαι) » (Ap 10.11). Le contexte suggère que Jean lui-même doit être compté parmi « les prophètes » auxquels Dieu a « annoncé » son « mystère ».

---

<sup>770</sup> La doxologie finale de Romains 16, ainsi que les Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens ont été datées de façons diverses en fonction de l'attribution de ces passages à Paul ou à des rédacteurs postérieurs. Quoi qu'il en soit, les données de 1 Corinthiens montrent que la notion était bien affirmée par Paul lui-même.

<sup>771</sup> L'emploi de l'adverbe « νῦν (maintenant) » exclut la possibilité d'une référence aux prophètes de l'Ancien Testament : il s'agit clairement des « prophètes » chrétiens. Notons que l'expression « τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις » est construite d'une telle manière qu'on a l'impression d'avoir ici un *hendiadys* : ni l'article, ni l'adjectif, ni le pronom possessif ne sont répétés après « καὶ ». Comme le souligne Édouard Cothenet, « c'est au minimum l'indice qu'ils [les apôtres et prophètes] sont envisagés *per modum unius*, comme constituant un seul groupe » (Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1304). Toutefois, les travaux de Daniel Wallace sur l'emploi de la construction grecque « article défini + substantif + καὶ + substantif » – abrégé en « TSKS (The + Substantive + Kai + Substantive) » dans les ouvrages anglophones – ont montré qu'il n'y avait pas d'exemple clair *d'hendiadys* dans le NT, lorsque les substantifs sont deux noms pluriels (cf. Daniel B. WALLACE, *Granville Sharp's Canon and its Kin: Semantics and Significance*, New York / Washington / Baltimore : Lang, 2009, p. 135-154). Il est vrai que les noms « apôtres » et « prophètes » désignent habituellement deux offices distincts. Cela se vérifie notamment en Éphésiens 4.11 où apôtres et prophètes sont clairement distingués. Il est donc plus vraisemblable que l'expression « ses saints apôtres et prophètes » désigne ici un groupe composé de deux types de ministères remplissant une même fonction.

Romains 16.26 affirme, d'une manière assez proche, que le « mystère [...] s'est maintenant manifesté par les écrits prophétiques (φανερωθέντος δὲ νῦν διὰ τε γραφῶν προφητικῶν) ».

<sup>772</sup> Ainsi, Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, op. cit., p. 546 ; Craig R. KOESTER, *Revelation*, op. cit., p. 481.

Les parallèles avec les littératures juives et chrétiennes poussent donc à lire le pluriel « prophètes » comme désignant certains individus particuliers perçus comme ayant joué un rôle spécifique dans la transmission des « mystères ». Dans ce cas, Jean serait à considérer parmi ces « prophètes » associés aux « apôtres » en Éphésiens 3.5.

**ii. Les mentions des « prophètes » au sein de listes de persécutés (Ap 11.18 ; 16.6 ; 18.20, 24)**

À quatre reprises, les « prophètes (προφήται) » sont mentionnés à côté d'autres croyants récompensés pour leur fidélité malgré la persécution (Ap 11.18 ; 16.6 ; 18.20, 24). Dans les quatre listes, ils sont associés aux « saints (ἅγιοι) ».

- En 11.18, la colère de Dieu sur les « nations (ἔθνη) » est opposée à « la récompense pour tes serviteurs les prophètes, les saints et ceux qui craignent ton nom, petits et grands (τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους) ». On retrouve à nouveau l'expression « tes serviteurs les prophètes »<sup>773</sup>. L'affirmation vient ici peu après la péricope relative aux deux « témoins-prophètes » (Ap 11.3-14) que la « bête » finit par mettre à mort (Ap 11.7), ce qui provoque la joie des « nations (ἔθνη) » (Ap 11.9-10). On ne saurait donc écarter une allusion aux deux « témoins-prophètes » en 11.18. Quelle que soit l'interprétation retenue pour ces figures, il s'agit de « prophètes » chrétiens présentés dans la continuité de célèbres prophètes du passé. En 11.18, les prophètes sont placés au sein d'une liste particulièrement englobante et qui désigne vraisemblablement l'ensemble des croyants ayant persévéré fidèlement, « petits et grands »<sup>774</sup>. Ainsi, les « prophètes » d'Apocalypse 11.18 doivent vraisemblablement être compris comme se référant d'abord à des chrétiens, même s'il est probable qu'ils soient situés dans la continuité des prophètes fidèles du passé.

---

<sup>773</sup> Il est néanmoins grammaticalement possible que le qualificatif « serviteurs » englobe ici les « prophètes, les saints et ceux qui craignent ton nom » (cf. David E. AUNE, *Revelation 6-16*, *op. cit.*, p. 645).

<sup>774</sup> En 19.5, les termes « serviteurs (δοῦλοι) » de Dieu, « ceux qui le craignent (οἱ φοβούμενοι αὐτόν) » et « petits et grands (οἱ μικροὶ καὶ οἱ μεγάλοι) » sont utilisés comme des synonymes pour désigner l'ensemble des croyants qui louent Dieu. Ce parallèle invite à lire l'expression « ceux qui craignent ton nom (τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου) » (Ap 11.18) dans un sens non-technique servant à désigner l'ensemble des croyants – qu'ils soient d'origine juive ou païenne (cf. *Ibid.* ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, *op. cit.*, p. 281).

- En 16.6 et en 18.24, les « prophètes » sont associés aux « saints » dans l'annonce d'un châtement divin contre ceux qui ont répandu « le sang des saints et des prophètes (αἷμα ἁγίων καὶ προφητῶν) »<sup>775</sup>.
- En 18.20, « les saints, les apôtres et les prophètes (οἱ ἅγιοι καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ προφήται)<sup>776</sup> » sont invités à se réjouir avec le « ciel » car Dieu leur a fait justice en jugeant « la grande Babylone ».

Plusieurs exégètes pensent voir dans ces listes une distinction entre les « saints », désignant l'ensemble des croyants, et les « prophètes », formant une catégorie particulière en leur sein. Ces listes pourraient refléter l'organisation des communautés auxquelles appartient le prophète Jean. La mention des « apôtres » aux côtés des « prophètes » et des saints » en 18.20 pourrait appuyer cette hypothèse. Néanmoins, il nous semble qu'utiliser ces listes en vue de comprendre l'organisation des communautés chrétiennes s'avère bien peu prudent, et cela pour plusieurs raisons :

- Les références aux « saints » et aux « prophètes » se situent au sein de passages utilisant un langage apocalyptique particulièrement imagé et symbolique, imprégné d'allusions à des motifs de la littérature prophétique et apocalyptique juive.
- Les listes sont toutes formulées de manières différentes. Parfois, seuls les saints et les prophètes sont nommés (Ap 16.6 ; 18.24) ; parfois, ils sont accompagnés des apôtres (Ap 18.20) ou de « ceux qui craignent » Dieu (Ap 11.18). Tantôt les prophètes sont nommés en premier (Ap 11.18 ; 18.24), tantôt ce sont les saints (Ap 16.6 ; 18.20) et parfois les apôtres viennent s'intercaler entre les deux (Ap 18.20). Ce « désordre » et cette souplesse dans la manière de formuler ces listes montrent qu'il est difficile d'y lire, en arrière-plan, un ordre, une hiérarchisation ou une structuration typique de communautés chrétiennes.
- Les « prophètes » sont mentionnés dans des listes en rapport avec le sort des croyants persécutés à cause de leur foi ou de leur message. Or le motif du « prophète persécuté » est classique<sup>777</sup>. On le rencontre déjà dans la Bible hébraïque (Né 9.26 ; cf. 1 R 18.4, 13 ; 19.10 ; Jr 26.20-23 ; 2 Ch 24.20-21 ; 36.16). Il est développé dans la littérature juive postérieure (p. ex. *1 Hé* 89.51-52 ; *Jub.* 1.12 ; *Vies des prophètes* ; Josèphe, *A. J.* 10.38).

---

<sup>775</sup> Il s'agit de la formulation d'Apocalypse 16.6. En 18.24, l'ordre est inversé : « le sang des prophètes et des saints (αἷμα προφητῶν καὶ ἁγίων) ».

<sup>776</sup> Quelques témoins du texte lisent : « οἱ ἅγιοι ἀπόστολοι καὶ οἱ προφήται (les saints apôtres et prophètes) » (le NA28 indique les témoins suivants : C 051. 2329 m<sup>A</sup> ar gig vg<sup>cl</sup>).

<sup>777</sup> Ainsi, Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1326-1327.

Enfin, il s'exprime pleinement dans la littérature chrétienne primitive où le sort du croyant persécuté – à la suite de son Maître – est fréquemment comparé à celui des prophètes du passé (p. ex. Mt 5.12 ; 23.29-37 ; Lc 6.23 ; 11.47-51 ; 13.33-34 ; Ac 7.51-52 ; 1 Th 2.14-16 ; Hé 11.32-38 ; Jc 5.10-11 ; *Asc. Is.* 1-5). L'association des « prophètes » avec les « apôtres » dans la persécution (Ap 18.20) se retrouve aussi en Luc 11.49 : « Je leur enverrai des prophètes et des apôtres ; ils en tueront et en persécuteront (Ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους, καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ διώξουσιν) ». Ailleurs, une « récompense (μισθός) » est promise à celui qui est persécuté à la manière des prophètes du passé (Mt 5.12 // Lc 6.23 ; cf. Ap 11.18).

Ces différents éléments nous invitent à considérer la présence des « prophètes » au sein de listes de persécutés comme une référence à ce même motif. Les « prophètes » sont, par excellence, ceux qui sont persécutés à cause de leur message. Dans l'Apocalypse, ils représentent, par extension, les témoins fidèles de Jésus persécutés à cause de leur « témoignage ». Ainsi, il nous semble peu judicieux de comprendre les listes d'Apocalypse 11.18 ; 16.6 ; 18.20, 24 comme une allusion à l'organisation ecclésiale des communautés d'Asie Mineure dont Jean faisait partie<sup>778</sup>. Par contre, en tant que « figures », ils forment un groupe relativement ouvert : tout croyant persécuté peut s'y identifier.

### iii. « Le Dieu des esprits des prophètes » (Ap 22.6)

Apocalypse 22.6 fait référence au « Seigneur, le Dieu des e/Esprits des prophètes (ὁ κύριος ὁ θεὸς τῶν πνευμάτων τῶν προφητῶν) »<sup>779</sup>. Il s'agit ici d'une référence générale à l'inspiration des prophètes, ceux du passé comme du christianisme naissant, à commencer par Jean.

### iv. « Tes frères les prophètes » (Ap 22.9)

En Apocalypse 22.9, l'ange chargé de transmettre la révélation à Jean fait cette déclaration : « je ne suis que co-serviteur avec toi et tes frères les prophètes, ainsi qu'avec

---

<sup>778</sup> C'est aussi la conclusion d'*Ibid.*, col. 1327.

<sup>779</sup> On peut hésiter sur le sens de πνεῦμα dans ce passage : s'agit-il d'une référence à l'esprit du prophète ou à l'Esprit inspirateur ? Notre passage n'est pas sans rappeler 1 Corinthiens 14.32 : « les e/Esprits des prophètes sont soumis aux prophètes (πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται) » (cf. notre discussion ci-dessus, chapitre 5, § 4.b.ii, p. 283s).

ceux qui gardent les paroles de ce livre (σύνδουλός σου εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν προφητῶν καὶ τῶν τηρούντων τοὺς λόγους τοῦ βιβλίου τούτου) ».

Le passage parallèle, en 19.10, est formulé de manière similaire : « je ne suis que co-serviteur avec toi et tes frères qui ont le témoignage de Jésus (σύνδουλός σου εἰμι καὶ τῶν ἀδελφῶν σου τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ) ». Les « prophètes » de 22.9 semblent donc correspondre à « ceux qui ont le témoignage de Jésus » en 19.10. La fin d'Apocalypse 19.10 précise d'ailleurs : « le témoignage de Jésus, c'est l'Esprit de la prophétie (γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας) ». Il s'agit donc clairement de prophètes chrétiens.

Cette mention des « frères prophètes » est comprise par plusieurs spécialistes comme une référence au « groupe » ou au « cercle », voire à une « école » de prophètes dont Jean serait peut-être le maître ou le prophète principal<sup>780</sup>. Malgré sa popularité, cette hypothèse nous semble hasardeuse. En dehors de 19.10 et de 22.9, l'Apocalypse utilise le terme ἀδελφός à la manière du christianisme primitif – abondamment attestée par les écrits du NT –, c'est-à-dire comme un titre général servant à désigner les rapports entre les croyants (Ap 1.9 ; 6.11 ; 12.10). Dans l'introduction de la lettre, Jean se présente comme le « frère » de ses destinataires (Ap 1.9), c'est-à-dire ceux qui composent les « sept églises qui sont en Asie » (Ap 1.4). Il serait donc bien imprudent de suggérer, à partir d'Apocalypse 19.10 et 22.9, que Jean faisait partie d'une « confrérie » de prophètes<sup>781</sup>.

---

<sup>780</sup> Cf. David HILL, « Prophecy and Prophets in the Revelation of St John », art. cit. ; Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « Apokalypsis and propheteia », contribution citée ; David E. AUNE, « The Social Matrix of the Apocalypse of John », art. cit. ; David E. AUNE, « The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22.16 », art. cit. ; Giancarlo BIGUZZI, « The Chaos of Rev 22,6-21 and Prophecy in Asia », art. cit. ; Ulrich LUZ, « Stages of Early Christian Prophetism », contribution citée, p. 66-67.

<sup>781</sup> David Aune propose un argument exégétique supplémentaire. Le bibliste américain explique que le « cercle prophétique de Jean de Patmos » correspondrait au « vous » d'Apocalypse 22.16 : « Moi Jésus, j'ai envoyé mon ange pour vous attester ces choses, en faveur des églises (Ἐγὼ Ἰησοῦς ἔπεμψα τὸν ἄγγελόν μου μαρτυρῆσαι ὑμῖν ταῦτα ἐπὶ ταῖς ἐκκλησίαις) ». Le spécialiste de l'Apocalypse explique que, d'un point de vue syntaxique, il est peu probable que « ὑμῖν » et « ταῖς ἐκκλησίαις » se réfèrent à une même entité. Si le « vous » est à distinguer des « églises » d'Asie à qui est destiné l'Apocalypse, la solution la plus probable est d'y voir une référence aux « prophètes » mentionnés quelques versets auparavant. C'est à eux que « Jésus » s'adresserait ici et la préposition ἐπὶ devrait être comprise comme précisant les bénéficiaires du témoignage qu'il leur accorde. Ce verset sous-entendrait que les membres du cercle de prophètes dont Jean faisait partie étaient responsables de la transmission du livre de l'Apocalypse auprès des églises à qui il est destiné (cf. David E. AUNE, « The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22.16 », art. cit.). Cette hypothèse n'est pas sans poser de difficultés. Apocalypse 22.6-21 constitue, avec les chapitres 1 à 3, le cadre épistolaire de l'Apocalypse. Or, dans ce cadre, les seuls destinataires auxquels les exhortations sont adressées sont les membres des églises de manière générale. Il paraît particulièrement incongru d'imaginer que, au beau milieu d'exhortations adressées de manière générale aux membres des « églises », on ait un changement de destinataire et que « Jésus » s'adresse tout à coup à un groupe de prophètes chrétiens par le biais d'un simple pronom personnel (« ὑμῖν ») sans aucune autre précision. Certes, les « frères prophètes » sont mentionnés quelques versets auparavant (Ap 22.9), mais ils le sont à la troisième personne du pluriel,

Dans le contexte d'Apocalypse 22, la mention de Jean parmi ses « frères prophètes » invite plutôt à voir les « prophètes » comme un titre relativement large pouvant désigner l'ensemble des croyants<sup>782</sup>. D'une part, les « prophètes » sont placés sur le même plan que « ceux qui gardent les paroles de ce livre », c'est-à-dire, idéalement, tous ses lecteurs (cf. v. 7 ; 1.3). D'autre part, dans le verset parallèle, Jean est présenté comme le « frère » de « ceux qui ont le témoignage de Jésus » (Ac 19.10). Au vu de l'utilisation de la terminologie du témoignage dans l'Apocalypse, il est difficile de limiter le rôle de « témoin » à un groupe restreint de « prophètes » (cf. Ap 6.9 ; 12.11, 17 ; 17.6 ; 20.4). Enfin, Apocalypse 22.9 appartient au cadre épistolaire de la lettre. Or les termes « co-serviteur (σύνδουλος) » et « frère (ἀδελφός) », ainsi que la mention de « ceux qui gardent (verbe τηρέω) les paroles de ce livre », font écho à l'introduction épistolaire de l'Apocalypse (cf. Ap 1.1, 3, 9). Dans le cadre de cette introduction, ce sont tous les destinataires de l'Apocalypse qui sont des « serviteurs (δοῦλοι) » (Ap 1.1) devant « garder (verbe τηρέω) » les paroles prophétiques mises par écrit (Ap 1.3) et ceux dont Jean est le « frère (ἀδελφός) » (Ap 1.9).

## v. Bilan

Le pluriel « prophètes » est employé d'une manière relativement souple dans l'Apocalypse. Apocalypse 10.7 semble limiter l'appellation « prophète » à certains individus à qui les « mystères » ont été annoncés. Dans d'autres passages, les « prophètes » sont avant tout des figures de persécutés auxquelles chaque croyant persécuté à cause du témoignage de Jésus pourrait s'identifier. Enfin, les « prophètes » d'Apocalypse 22.9 désignent probablement l'ensemble des croyants qui « gardent le témoignage de Jésus » et les « paroles de ce livre » (cf. Ap 19.10).

### c) Mise en perspective : Jean comme prophète supra-local auprès de communautés diverses

Les données sur les « prophètes » de l'Apocalypse viennent confirmer notre premier constat : le prophète Jean affirme à la fois le caractère extraordinaire de sa prophétie et le

---

et ils sont placés sur le même plan que « ceux qui gardent les paroles de ce livre ». Émettre l'hypothèse d'un rôle éventuel d'un cercle de prophètes dans la transmission de l'Apocalypse auprès des églises d'Asie sur la seule base d'Apocalypse 22.16 nous semble bien fragile. Comme le résume bien Pierre Prigent : « On remarquera que la démonstration repose entièrement sur un argument syntaxique, ce qui n'est pas très sécurisant, s'agissant de l'Apocalypse » (Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, op. cit., p. 59 ; cf. aussi la critique de Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, op. cit., p. 200-203).

<sup>782</sup> Ainsi, Guy BONNEAU, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, op. cit., p. 204 ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, op. cit., p. 1128-1129.

fait qu'il ne soit qu'un croyant parmi d'autres. Nous avons suggéré qu'un phénomène de « compensation » pouvait expliquer ce deuxième point. Malgré la dimension charismatique du prophétisme de Jean et son caractère assez radical, celui-ci tient à rassurer sur ses intentions : il ne souhaite pas remettre en question la cohésion du mouvement chrétien. La présente section montrera que l'auteur de l'Apocalypse contribue également, par l'intermédiaire d'un ministère supra-local, à renforcer la cohésion des communautés chrétiennes d'Asie Mineure.

### i. L'ecclésiologie de l'Apocalypse : l'Église vue d'en haut

Avant de nous pencher sur le contexte historique des communautés auxquelles s'adresse le prophète Jean, rappelons les caractéristiques importantes de l'ecclésiologie de l'Apocalypse.

À part la mention des « douze apôtres de l'Agneau (τῶν δώδεκα ἀποστόλων τοῦ ἀρνίου) » (Ap 21.14), on ne trouve dans l'Apocalypse aucune référence explicite à des ministères de direction, ni même aux responsables des communautés auxquelles le livre s'adresse. Édouard Cothenet a pu voir derrière la figure des « anges (ἄγγελοι) » des sept églises (Ap 1-3) l'équivalent céleste de « l'évêque » comme « véritable chef de communauté »<sup>783</sup>. Si l'exégète catholique a probablement raison de voir, chez Jean, l'idée d'une « correspondance systématique entre le monde céleste et le monde terrestre »<sup>784</sup>, il nous semble plus probable qu'il faille comprendre celle-ci de manière corporative, « l'ange » correspondant à la communauté<sup>785</sup>.

---

<sup>783</sup> Édouard COTHENET, « L'Apocalypse », in Jean DELORME (dir.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament : Dossier exégétique et réflexion théologique* (Parole de Dieu), Paris : Seuil, 1974, p. 275.

<sup>784</sup> *Ibid.*

<sup>785</sup> En Apocalypse 2 et 3, il semble évident que les lettres adressées aux « anges » des sept églises sont en réalité adressées à tous les membres des communautés. Cela se remarque notamment dans les passages où Jean est contraint de passer de l'emploi de la deuxième personne du singulier – « l'ange » à qui est adressé la lettre – à une deuxième personne du pluriel – « parmi vous (ἐξ ὑμῶν) » (Ap 2.10), « chez vous (παρ' ὑμῶν) » (Ap 2.13), « à vous [...] les autres (ὑμῶν [...] τοῖς λοιποῖς) » (Ap 2.24). Ainsi, pour Pierre Prigent, les deux images d'Apocalypse 1.20 – les sept étoiles et les sept chandeliers d'or – « renvoient à la même réalité : l'Église ». L'étoile comme lumière céleste représente le caractère eschatologique de l'Église alors que le chandelier – « plus modestement lié à la terre » – représente la caractère fragile et visible de l'Église (Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean, op. cit.*, p. 111-112). La représentation corporative d'un seul ange peut s'appuyer sur l'*Ascension d'Ésaïe* qui identifie l'un des deux anges venant ouvrir le tombeau du Christ à « l'ange de l'Église qui est dans les cieux (τοῦ ἀγγέλου τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν οὐρα]νῶ) » (*Asc. Is.* 3.15). Certes, dans les manuscrits de la mer Morte, les *Chants du sacrifice pour le Sabbat* présentent les êtres célestes comme des « prêtres (כֹּהֲנִים) » (p. ex. 4Q400 f1i :3, 8, 17, 19, 20). De même, en Apocalypse 15.5-8, « sept anges (ἑπτὰ ἄγγελοι) » sont décrits à la manière de prêtres exerçant leur sacerdoce dans le « sanctuaire (ναός) »

Si l'Apocalypse s'intéresse peu au ministère de certains croyants, elle témoigne d'un intérêt particulier pour le ministère de tous les croyants. À trois reprises, l'Apocalypse assigne le sacerdoce universel évoqué par Exode 19.6 et Ésaïe 61.6 aux « rachetés » par Jésus-Christ. La salutation initiale adressée aux sept églises d'Asie présente Jésus-Christ comme celui qui « a fait de nous un royaume, des prêtres pour Dieu (ἐποίησεν ἡμᾶς βασιλείαν, ἱερεῖς τῷ θεῷ) » (Ap 1.6). Une affirmation similaire se trouve dans la louange à l'Agneau d'Apocalypse 5.9-10. En Apocalypse 20.6, Jean déclare « heureux et saint celui qui a part à la première résurrection » et indique que les élus « seront prêtres de Dieu et de Christ, et ils règneront avec lui pendant [les] mille ans (ἀλλ' ἔσονται ἱερεῖς τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ καὶ βασιλεύσουσιν μετ' αὐτοῦ [τὰ] χίλια ἔτη) »<sup>786</sup>. L'Apocalypse affirme donc, à trois emplacements stratégiques de l'œuvre, le sacerdoce et le règne de tous les croyants en Jésus-Christ. Cet accent particulier sur le ministère de tous les croyants s'accorde bien avec la lecture que nous défendons quant au prophétisme de tous les croyants dans l'Apocalypse.

De même, les listes évoquant les « prophètes », voire les « apôtres »<sup>787</sup>, contiennent toujours un titre plus large auquel tout croyant peut se rattacher : les « saints » (Ap 11.18 ; 16.6 ; 18.20,24) ou « ceux qui gardent les paroles de ce livre » (Ap 22.9). Ces listes n'ont donc pas pour but de présenter différentes « classes » parmi les croyants, mais, au contraire, de placer les éventuels groupes au sein des communautés sur un pied d'égalité : ils partagent tous les mêmes persécutions et le même « témoignage » de Jésus.

On remarquera également la manière dont l'ecclésiologie de l'Apocalypse invite à voir bien au-delà de la réalité locale d'une communauté chrétienne spécifique. Jean nous décrit un peuple de rachetés « de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute nation (ἐκ

---

céleste. Néanmoins, l'idée d'un ange-prêtre comme correspondant céleste d'un « chef de communauté » s'avère peu probable. En effet, dans l'Apocalypse, le terme « prêtre » est toujours utilisé au pluriel pour désigner le sacerdoce universel des croyants (Ap 1.6 ; 5.10 ; 20.6).

<sup>786</sup> Nous laissons de côté les différents problèmes textuels posés par ces trois passages : quelles que soient les leçons retenues, on retrouve toujours l'idée du sacerdoce universel de tous les croyants.

<sup>787</sup> Si les « apôtres » sont mentionnés dans la liste d'Apocalypse 18.20, il nous semble que c'est également en tant que figures de persécutés. Il n'est certes pas impossible que l'on ait aussi ici une allusion aux « douze apôtres » (cf. Ap 21.14). Parmi ce groupe, il est quasi certain que Pierre est mort en martyr, et il est possible que d'autres aient également subi des persécutions (cf. David E. AUNE, *Revelation 17-22* (WBC, n° 52c), Dallas : Word, 1998, p. 1007). D'autres, comme Akira Satake, estiment, sur la base d'Apocalypse 2.2, qu'il s'agit ici d'une référence aux prédicateurs itinérants et non au groupe des Douze (Akira SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, op. cit., p. 135). Néanmoins, la figure de « l'apôtre » persécuté est attestée par Luc 11.49 (au côté du « prophète ») et lorsque l'apostolat de Paul se trouve contesté, il met en avant les persécutions subies pour légitimer son ministère (2 Co 11.16-32 ; cf. 12.12 ; 1 Co 4.9). Dans le contexte d'Apocalypse 18.20, il est donc probable que le terme d'apôtre, comme celui de prophète, soit utilisé avant tout comme une figure de persécuté.

πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ καὶ ἔθνους) » (Ap 5.9). Ce peuple constitue « une grande foule que nul ne peut compter (ὄχλος πολὺς, ὃν ἀριθμῆσαι αὐτὸν οὐδεὶς ἐδύνατο) » (Ap 7.9). Tous sont concernés par l'annonce de la « bonne nouvelle (εὐαγγέλιον) » (Ap 14.6), le fils de la « femme » d'Apocalypse 12 est appelé à diriger « toutes les nations (πάντα τὰ ἔθνη) » (Ap 12.5) et, au final, les « nations marcheront (περιπατήσουσιν τὰ ἔθνη) » dans la nouvelle Jérusalem (Ap 21.24). À l'inverse d'un groupe communautaire sectaire encourageant une forme de repli sur soi, l'Apocalypse invite les croyants des sept églises d'Asie à voir au-delà de leur réalité locale. Ils sont d'abord invités à prendre connaissance des avertissements ou des encouragements adressés à six autres communautés de leur région (Ap 2-3). Ils sont ensuite amenés à voir encore bien au-delà et contempler l'immensité et l'internationalité du peuple auquel ils appartiennent.

En résumé, l'ecclésiologie de l'Apocalypse présente l'Église « vue d'en haut ».

## ii. Le rôle du prophète Jean dans les communautés chrétiennes d'Asie Mineure à la fin du premier siècle

Nous avons déjà indiqué la diversité des communautés chrétiennes de la région d'Éphèse au premier siècle, tant au niveau de la pratique prophétique<sup>788</sup> que de l'organisation<sup>789</sup>. Si l'Apocalypse a effectivement été écrite durant la dernière décennie du premier siècle, il est notamment possible de s'interroger sur l'absence de référence explicite aux responsables des communautés d'Asie Mineure ou à l'organisation de ces communautés. Les Actes, 1 Timothée et 1 Pierre suggèrent tous trois une direction collégiale des communautés par des « anciens » qui sont difficilement distinguables des « évêques » (Ac 20.17-38 ; 1 Tm 3.1-7 ; 5.17-20 ; 1 P 5.1-4). Les lettres d'Ignace montrent qu'un fonctionnement avec un épiscopat monarchique, entouré d'un presbyterium et de diacres, était bien établi dans plusieurs communautés d'Asie Mineure au début du 2<sup>e</sup> siècle<sup>790</sup>. L'absence de mention des ministères de direction a été vue comme un indice important quant à la nature des communautés auxquelles le prophète Jean appartient. Comment donc situer le ministère de Jean et les communautés auxquelles l'Apocalypse est premièrement adressée ?

---

<sup>788</sup> Cf. ci-dessus, chapitre 3, § 2.b.ii, p. 147ss.

<sup>789</sup> Cf. ci-dessus, chapitre 4, § 5.c.ii, p. 204ss.

<sup>790</sup> Les textes suivants indiquent clairement une organisation autour de ces trois offices : Ign. *Magn.* 6.1 ; 13.1 ; Ign. *Trall.* 3.1 ; 7.2 ; Ign. *Phld.* Salutations ; 4.1 ; 7.1 ; Ign. *Smyrn.* 8.1 ; Ign. *Pol.* 6.1. Pour une présentation plus détaillée, voir, notamment, Pierre-Thomas CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne : Lettres. Martyre de Polycarpe* (Sources chrétiennes, n° 10), Paris : Cerf, 1958 (3<sup>e</sup> éd. rev. et augm.), p. 43-49.

Dans un article important sur ce sujet, David Aune évoque quatre solutions proposées par divers spécialistes<sup>791</sup>. Par commodité, nous suivrons sa classification, en l'adaptant en fonction de nos propres lectures et observations.

(1) *Jean ferait partie de communautés ayant pour seul ministère en leur sein, et à leur tête, celui des prophètes*. Il s'agit notamment de la thèse défendue par Akira Satake dans l'ouvrage *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*<sup>792</sup>.

L'existence de telles communautés prophétiques n'est pas impossible. Néanmoins, aucune autre source n'atteste l'existence d'un tel type de communautés où *le seul ministère* serait celui du prophète. De plus, nous avons montré que l'Apocalypse présente le peuple des rachetés comme particulièrement nombreux et varié. Enfin, au cours du siècle qui suit sa rédaction, l'Apocalypse est citée comme un écrit faisant autorité, peut-être par Papias<sup>793</sup> puis, de façon sûre, par Justin Martyr (*Dial.* 81.4) et Irénée<sup>794</sup>. Rappelons que Papias fut l'évêque de Hiéropolis et qu'Irénée a grandi au sein de l'Église de Smyrne à l'époque de l'évêque Polycarpe. Dans ce contexte, imaginer que l'Apocalypse soit le fruit de petites communautés prophétiques à l'écart des autres églises d'Asie Mineure nous semble constituer une hypothèse peu probable.

---

<sup>791</sup> David E. AUNE, « The Social Matrix of the Apocalypse of John », art. cit. Dans son *magnum opus*, David Aune reprend plus brièvement sa présentation, ne signalant alors que trois des quatre solutions (David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit., p. 205-208).

<sup>792</sup> Son analyse détaillée de la terminologie de l'Apocalypse l'amène à conclure que les églises de l'Apocalypse ne connaissent pas d'autre « ministère (*Amtsträger*) » que celui de prophète (Akira SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, op. cit., p. 19-161). Ayant auparavant souligné l'existence de différents types « d'organisation communautaire (*Gemeindeordnung*) » en Asie Mineure à l'époque de l'Apocalypse (p. 1-18), il conclut que l'œuvre de Jean « constitue avec sa forme la moins organisée, le pôle opposé à celui attesté par les lettres ignatiennes (*mit seiner am wenigsten fest organisierten Form gleichsam den Gegenpol bildet zu dem, den etwa die ignatianischen Briefe vertreten*) » (p. 155). Il défend ensuite l'idée que ce modèle d'organisation aurait été importé de Palestine par des judéo-chrétiens réfugiés en Asie Mineure suite aux événements de 70 (p. 162-193).

<sup>793</sup> Dans le prologue de son *Commentaire sur l'Apocalypse*, André de Césarée (début du 7<sup>e</sup> siècle) nomme Papias parmi les « anciens » ayant « témoigné de la fiabilité (*προσματυρούντων τὸ ἀξιόπιστον*) » et de « l'inspiration divine du livre (*τοῦ θεοπνεύστου τῆς Βιβλίου*) » (cf. *PG* 106, col. 220). Étant donné qu'André cite un extrait de Papias plus loin dans son *Commentaire* (sur Ap 12.7-8 ; cf. *PG* 106, col. 325), il est probable qu'il ait lu les écrits de l'évêque de Hiéropolis et donc que son témoignage soit fiable. Néanmoins, on peut s'étonner que d'autres auteurs plus anciens ayant lu Papias – et en particulier Eusèbe de Césarée – n'aient pas mentionné ce témoignage. Pour une argumentation en faveur de la fiabilité du témoignage de Papias, voir Eugénia Scarvelis CONSTANTINOY, *Andrew of Caesarea and the Apocalypse in the Ancient Church of the East: Studies and Translation*, Thèse de doctorat en théologie, Faculté des études supérieures de l'Université de Laval, Laval, 2008, p.52-55 (accessible et téléchargeable à partir du répertoire des thèses de l'Université de Laval : <http://theses.ulaval.ca/archimede/meta/25095>).

<sup>794</sup> Irénée fait de nombreuses références à l'Apocalypse : cf. notamment *Adv. Haer.* 1.26.3 ; 2.31.3 ; 3.11.8 ; 4.14.2, 6 ; 4.18.6 ; 4.20.2, 11 ; 4.21.3 ; 4.30.4 ; 5.26.1 ; 5.28.2 ; 5.30.1 ; 5.34.2 ; 5.35.2.

(2) *Jean dresse un portrait idéal ou fictif des communautés tel qu'il rêverait qu'elles fonctionnent.* Autrement dit, l'Apocalypse ne décrit pas les communautés telles qu'elles sont réellement organisées, mais comme elles devraient l'être idéalement selon son auteur : des communautés charismatiques au sein desquelles le seul ministère serait celui du prophète.

Il est tout à fait probable qu'il ait existé une contestation de l'organisation de plus en plus hiérarchique des églises. Comme le montre *l'Ascension d'Ésaïe*, des chrétiens attachés au prophétisme ont pu être de ceux qui contestaient ce modèle<sup>795</sup>. Néanmoins, l'Apocalypse ne reflète aucunement ce type de polémique. Jamais, Jean ne conteste une forme d'institutionnalisation ni le rôle des dirigeants de communautés locales. Lorsque les opposants sont nommés, il s'agit plutôt de ministères de type charismatique : des soi-disant « apôtres » et une soi-disant « prophétesse » (Ap 2.2 ; 2.20). Enfin, Jean s'adresse à des communautés réelles et non pas imaginaires.

(3) *Il faudrait nuancer le modèle d'épiscopat monarchique défendu par Ignace : celui-ci ne représente pas forcément l'organisation réelle des églises d'Asie au début du 2<sup>e</sup> siècle.* L'insistance d'Ignace pour valoriser le modèle hiérarchique « évêque -> presbyterium -> diacres » montrerait que celui-ci n'est pas une évidence pour tous les chrétiens d'Asie. Le fait qu'il se donne des traits « prophétiques » (cf. Ign. *Phld.* 7.1-2) et qu'il présente ainsi l'évêque comme le successeur des prophètes pourrait aussi révéler que la prophétie était encore valorisée dans les églises d'Asie. Ainsi, pour Elisabeth Schüssler Fiorenza :

The fact that Rev does not mention local officers of the communities and only speaks of prophetic ecclesial leadership could be a sign that the author and the communities to whom he writes tend to disregard and ignore these officers as unimportant<sup>796</sup>.

Comme le rappelle David Aune, il est peu probable qu'Ignace projette sur les églises d'Asie le modèle de l'épiscopat monarchique qui est celui de son église en Syrie. Ignace connaît personnellement plusieurs évêques, presbytres ou diacres des communautés auxquelles il écrit et il les nomme par leur nom<sup>797</sup>. L'épiscopat monarchique correspond

---

<sup>795</sup> Cf. Enrico NORELLI, « Modelli carismatici di Chiesa e loro tramonto nella Siria occidentale del II secolo : Ciò che ci insegnano l'Ascensione di Isaia e Ignazio di Antiochia », contribution citée. Cf. ci-dessus, chapitre 3, § 2.b.iii, p. 149s et p.148, n. 378 .

<sup>796</sup> Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « Apokalypsis and propheteia », contribution citée, p. 118.

<sup>797</sup> En plus de Polycarpe à qui il adresse une lettre, cf. p. ex. Ign. *Magn.* 2.1 ; Ign. *Eph.* 1.3 ; 2.1 ; Ign. *Trall.* 1.1.

vraisemblablement à l'organisation de communautés d'Asie Mineure à l'époque d'Ignace<sup>798</sup>. Que l'évêque ne soit pas autant valorisé qu'Ignace le souhaiterait, c'est probable. De même, il est probable que Jean ne donne pas la même importance aux évêques et/ou aux anciens que ne le ferait Ignace. Toutefois, s'il ne leur donne pas d'importance dans son œuvre, rien n'indique non plus qu'il rejette ou s'oppose à ce type de ministère.

(4) La dernière solution, celle retenue par David Aune, nous semble la plus probable :

John intentionally ignored local church officials since his role as a mediator of divine revelation transcended local community concerns and because his message was directed to the entire community not just its leaders<sup>799</sup>.

Nous avons déjà souligné la dimension supra-locale du ministère de Jean. L'auteur de l'Apocalypse n'est pas « le prophète » à la tête d'une communauté donnée : son message s'adresse aux églises de toute une région. Au-delà même de la réalité régionale, il propose une vision très large de l'Église qu'il décrit comme un peuple « de toutes les nations ». Il est donc tout à fait probable que Jean avait un ministère supra-local au sein des communautés chrétiennes bien établies d'Asie Mineure.

Par ailleurs, la manière dont il présente son ministère ne le fait pas entrer en conflit avec des ministères locaux institués. Il ne cherche pas à obtenir un rôle de direction dans les communautés auxquelles il s'adresse. Son rôle consiste uniquement à transmettre un message divinement inspiré aux églises. Les efforts qu'il met en œuvre pour légitimer sa prophétie ont pour but que l'on reconnaisse l'autorité du message qu'il transmet et non pas sa propre autorité en tant qu'individu.

Enfin, comme nous l'avons indiqué au chapitre 3, toutes les sources relatives aux églises d'Asie Mineure suggèrent que la prophétie y était pratiquée<sup>800</sup>. Par conséquent, il est tout à fait probable que Jean ait été un prophète participant à la vie des églises d'Asie Mineure. Étant donné l'existence de ministères de direction au sein des communautés où il intervient, il est pratiquement certain qu'il entretenait des relations avec ceux-ci. Le fait que Jean soit accueilli et écouté par ces communautés suggère que le prophète entretient de bonnes relations avec leurs responsables. S'il ne les mentionne pas dans l'Apocalypse, c'est peut-être parce que, comme David Aune le suggère, il cherche d'abord à mettre

---

<sup>798</sup> Cf. David E. AUNE, « The Social Matrix of the Apocalypse of John », art. cit., p. 24-25. Pour une défense de la valeur du témoignage d'Ignace à ce sujet, voir aussi Pierre-Thomas CAMELOT, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne : Lettres. Martyre de Polycarpe*, op. cit., p. 43-49.

<sup>799</sup> David E. AUNE, « The Social Matrix of the Apocalypse of John », art. cit., p. 24. Repris dans David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, op. cit., p. 205.

<sup>800</sup> Cf. ci-dessus, chapitre 3, § 2.b.ii, p. 147ss.

l'accent sur « le caractère supra-local des saints, apôtres et prophètes (*the supralocal character of the saints, apostles and prophets*) »<sup>801</sup>.

Proposons une hypothèse complémentaire : l'auteur de l'Apocalypse pourrait ne pas mentionner les ministères de direction parce que certaines communautés auxquelles il s'adresse – mais pas toutes – ne reconnaissent pas de tels ministères. Il est probable, par exemple, qu'à son époque, les évêques et presbytres aient eu un rôle important dans les communautés pauliniennes (cf. Ac 20, 1 Tm), mais que les communautés johanniques n'aient pas eu de ministères de direction institués. Le johannisme de l'Apocalypse a depuis longtemps été souligné par les commentateurs et il a encore de bons défenseurs contemporains<sup>802</sup>. D'autres ont mis en lumière les liens entre l'Apocalypse et le paulinisme<sup>803</sup>. Plutôt que de choisir une de ces deux options, il nous semble possible de voir la trace des contacts de l'auteur de l'Apocalypse avec ces deux milieux : si le prophète Jean avait un ministère supra-local, il a très bien pu avoir des relations à la fois avec des communautés pauliniennes et des communautés johanniques. Dans ce cas, il pourrait choisir de ne pas mentionner des ministères que seuls certains de ses lecteurs reconnaissent. En proposant une ecclésiologie « vue d'en haut », il inviterait les croyants de ces diverses communautés à voir au-delà de ces questions liées à l'organisation des communautés. Ainsi, comme le souligne Mikael Tellbe, le prophète Jean a pu contribuer à développer un sentiment de « *commonality* » entre les différentes communautés qu'il visitait<sup>804</sup>.

Un tel contexte constitue une donnée importante pour comprendre la manière dont l'auteur de l'Apocalypse aborde la question de la généralisation de la prophétie. Nous y reviendrons.

## 2. Apocalypse 11.3-14 : l'interprétation collective des deux témoins-prophètes

Apocalypse 11.3-14 raconte la mission, la mort, la résurrection et l'ascension de deux personnages introduits comme des « témoins (μάρτυρες) » à qui il est donné de « prophétiser (verbe προφητεύω) » (Ap 11.3). Le verset 6 évoque « les jours de leur prophétie (τὰς ἡμέρας τῆς προφητείας αὐτῶν) » et le verset 10 les désigne comme « les deux

---

<sup>801</sup> David E. AUNE, « The Social Matrix of the Apocalypse of John », art. cit., p. 26.

<sup>802</sup> Voir p. ex. Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, op. cit., p. 24-35.

<sup>803</sup> Cf. surtout Elisabeth SCHÜSSLER FIORENZA, « Apokalypsis and propheteia », contribution citée, p. 121-128 ; cf. aussi Craig R. KOESTER, *Revelation*, op. cit., p. 83-84.

<sup>804</sup> Cf. Mikael TELLBE, *Christ-believers in Ephesus*, op. cit., p. 242-243, 246-247.

prophètes (οἱ δύο προφῆται) ». Si l'identification de ces deux témoins-prophètes a donné lieu à de nombreuses propositions au cours de l'histoire de l'exégèse, les commentateurs contemporains semblent, pour une très large majorité, retenir l'interprétation collective<sup>805</sup>. Les exégètes actuels ont-ils raison d'interpréter ainsi les deux témoins-prophètes ? Et si oui, en quoi consiste alors le « prophétisme » auquel l'ensemble des croyants est invité à prendre part ?

## a) Limites, contexte et sources de la péricope

### i. Limites de la péricope

Les deux témoins-prophètes sont mentionnés pour la première fois en Apocalypse 11.3. Ils tirent leur révérence aux versets 12-13, avec le récit de leur ascension s'accompagnant d'un tremblement de terre. Le verset 14 constitue une conclusion – « le deuxième malheur est passé » – et une ouverture sur la suite – « voici le troisième malheur vient bientôt ». Ces éléments nous conduisent à délimiter la péricope des « deux témoins-prophètes » à Apocalypse 11.3-14.

Néanmoins, il est difficile de détacher ce récit de ce qui précède. En effet, la manière dont les « deux témoins » sont introduits au verset 3 les situe dans la continuité du court récit sur la « mesure du temple » (Ap 11.1-2). La limite entre le récit de la vocation prophétique de Jean (Ap 10) et le récit du chapitre 11 n'est pas non plus très nette. Comme le montre le tableau ci-dessous (page suivante), les deux premiers versets du chapitre 11 permettent d'effectuer une transition entre la vocation prophétique de Jean – à qui il est donné l'ordre de mesurer – et la mission des deux témoins-prophètes – par l'introduction du cadre de la « ville sainte » et des « quarante-deux mois ».

Malgré ces relations entre les chapitres 10 et 11, on constate un tournant majeur. Avec le premier verset du chapitre 11, la scène change de décor : la vision grandiose d'êtres célestes surplombant le cosmos (ch. 10) laisse place à la description d'une ville sainte souillée, lieu d'un conflit mortel. Comme nous l'expliquerons plus loin, ce changement de cadre marque un tournant dans le livre. Si donc le chapitre 11 se situe dans le prolongement de ce qui précède, et en particulier du chapitre 10, il marque clairement le début d'une nouvelle scène, voire d'un nouvel acte.

---

<sup>805</sup> Voir les références citées ci-dessus, p. 297, n. 748.

Vocation prophétique de Jean (Ap 10)	<ul style="list-style-type: none"> <li>• « <u>voix venant du ciel</u> » s'adressant au prophète (v. 4, 8)</li> <li>• « je lui dis de <b>me donner (verbe δίδωμι)</b> le petit livre » (v. 9)</li> </ul>
	<sup>11</sup> Il te faut encore <u>prophétiser sur des peuples, des nations, des langues</u> et de nombreux rois.
Mesure du temple (Ap 11.1-2)	11 <sup>1</sup> On me donna (verbe δίδωμι) un roseau semblable à une règle, en disant : « Debout ! Va mesurer le temple de Dieu, l'autel et ceux qui y adorent. <sup>2</sup> Mais la cour extérieure du temple, laisse-la à l'extérieur et ne la mesure pas, car <b>elle a été donnée (verbe δίδωμι)</b> aux <u>nations</u> : ils fouleront <u>la ville sainte pendant quarante-deux mois</u> .
Les deux témoins-prophètes (Ap 11.3-13)	<sup>3</sup> Je donnerai (verbe δίδωμι) à mes deux témoins de <u>prophétiser</u> durant <u>mille deux cent soixante jours</u> , revêtus de sacs.
	<ul style="list-style-type: none"> <li>• « <u>la grande ville</u> [...] là où leur Seigneur a été crucifié » (v. 8) ; « <u>la ville</u> » (v. 13)</li> <li>• « <u>des peuples, tribus, langues et nations</u> » (v.9)</li> <li>• « <u>voix venant du ciel</u> » s'adressant aux prophètes (v. 12)</li> </ul>

*Relations intertextuelles entre Apocalypse 10 et 11*

## ii. Place de la péricope dans le livre

L'analyse de la structure littéraire de l'Apocalypse n'est pas simple : il existe quasiment autant de propositions différentes que d'études sur le sujet. Nous nous contenterons ici de signaler la place de notre péricope au sein de l'ouvrage<sup>806</sup>. Nous soulignerons également les liens entre Apocalypse 11.3-14 et d'autres passages du livre qui peuvent permettre d'éclairer sa compréhension.

- **Les deux témoins-prophètes dans le cadre du cycle des « sept trompettes » (Ap 8.2-11.19)**

La péricope des deux témoins-prophètes se situe au sein du cycle des « sept anges aux sept trompettes » introduit au chapitre 8 (v. 2) et se concluant à la fin du chapitre 11<sup>807</sup>.

<sup>806</sup> Si, dans le passé, la péricope a pu parfois être vue comme un ajout postérieur, il semble désormais acquis qu'Apocalypse 11.1-14 trouve parfaitement sa place au sein du livre. À ce sujet, nous renvoyons, notamment, à l'article de Charles H GIBLIN, « Revelation 11:1-13 : Its Form, Function, and Contextual Integration », *New Testament Studies*, vol. 30, n° 3, 1984, p. 433-459.

<sup>807</sup> On peut se demander si Apocalypse 11.15-19 constitue la partie finale du cycle des sept trompettes (ainsi, p. ex., Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 609-610 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean, op. cit.*, p. 75 ; Craig R. KOESTER, *Revelation, op. cit.*, p. 112-115) ou s'il introduit le cycle suivant (ainsi, p. ex., David E. AUNE, *Revelation 1-5, op. cit.*, p. cii). Rappelons que, au sein de la section principale de l'Apocalypse (Ap 4.1-22.9), les différents cycles de visions s'enchaînent *en se superposant*. Ainsi, il est probable qu'Apocalypse 11.15-19 constitue à la fois la conclusion du cycle des sept trompettes et l'introduction du cycle suivant.

D'une part, la péricope se place dans le cadre des événements catastrophiques liés à la sonnerie de la sixième trompette. Celle-ci est introduite en Apocalypse 9.13 et se conclut en Apocalypse 11.14 de la même manière que celle de la cinquième trompette : « le deuxième malheur est passé, le troisième malheur vient bientôt » (Ap 11.14 ; cp. Ap 9.12).

D'autre part, la sonnerie de la septième trompette fait directement suite à notre péricope et il nous semble que l'activité des deux témoins-prophètes peut être vue comme préparatoire au règne de Dieu et de son Christ instauré au son de la septième trompette (Ap 11.15-19)<sup>808</sup>.

Nous exposerons plus en détail ces deux éléments aux deux points suivants.

- **Les deux témoins-prophètes et la « cavalerie » d'Apocalypse 9.13-21**

En Apocalypse 9.13-21, la description de l'envoi de la cavalerie destructrice qui suit la sonnerie de la sixième trompette n'est pas sans rapport avec la description des deux témoins-prophètes d'Apocalypse 11.3-13 qui clôt la section. Nous reportons ci-dessous les éléments parallèles.

	<b>Cavalerie (Ap 9.13-21)</b>	<b>Témoins-prophètes (Ap 11.3-13)</b>
<b>Nombre</b>	« deux myriades de myriades (δισμυριάδες μυριάδων) » (v. 16)	« deux (δύο) » (v. 3, 4, 10)
<b>Capacité destructrice</b>	« du feu, de la fumée et du souffre sort de leur bouche (ἐκ τῶν στομάτων αὐτῶν ἐκπορεύεται πῦρ καὶ καπνὸς καὶ θεῖον) » (v. 17) Ils causent des « fléaux (πληγαί) » et peuvent « tuer (ἀποκτείνω) » (v. 18, 20)	« du feu sort de leur bouche (πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν) (v.5) Ils causent des « fléaux (πληγαί) » et peuvent « tuer (ἀποκτείνω) » (v. 5, 6)
<b>Nombre de morts</b>	« le tiers de l'humanité fut tué (ἀπεκτάνθησαν) » (v. 18)	« le dixième de la ville s'écroula et sept mille personnes furent tués (ἀπεκτάνθησαν) dans le séisme » (v. 13)
<b>Conséquences sur l'attitude des survivants</b>	« les survivants (οἱ λοιποὶ) » ne changent pas d'attitude et ne cessent pas d'adorer des idoles qui « ne peuvent ni voir, ni entendre, ni marcher » (v. 20-21)	« les survivants (οἱ λοιποὶ) furent remplis de crainte (ἔμφοβοὶ ἐγένοντο) et rendirent gloire au Dieu du ciel » (v. 13)

Comme on peut le constater, la description des deux témoins fait écho à celle des « deux myriades de myriades » de cavaliers. S'ils ont le même pouvoir destructeur, on constate une différence notable quant aux conséquences de leur action. D'une part, en nombre de

<sup>808</sup> Ainsi, Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, op. cit., p. 75, 278.

morts, la destruction causée par les « cavaliers » est bien plus conséquente que celle des deux témoins, qui reste limitée. D'autre part, et c'est la principale différence, l'envoi des cavaliers ne change rien à l'attitude des « survivants », alors que la mission des deux témoins aboutit à l'adoration du « Dieu du ciel » par lesdits « survivants » (malgré la mort des témoins qui pouvait paraître, dans un premier temps, comme un échec)<sup>809</sup>. Le contraste dû au nombre est également parlant : le témoignage de « deux » prophètes aboutit à un bien meilleur résultat que l'envoi d'une impressionnante cavalerie de « deux myriades de myriades ».

- **Les « prophètes » et le royaume du Seigneur**

Apocalypse 10.1 à 11.13 forme une sorte de pause dans le cycle des sept trompettes<sup>810</sup>. Après la description des fléaux liés à la sixième trompette (Ap 9.13-21), on s'attendrait à ce que le septième ange sonne de la trompette. Pourtant, celui-ci – avec le reste de la création – retient son souffle. La dernière trompette ne retentira qu'en Apocalypse 11.15 et c'est alors que l'on entendra proclamer :

Il est advenu le royaume du monde de notre Seigneur et de son Christ. Il règnera pour les siècles des siècles !

Ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τοῦ χριστοῦ αὐτοῦ, καὶ βασιλεύσει εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Toutefois, « le grand *finale* » se fait attendre. Pour le moment, ce sont les voix des prophètes qui font entendre ce que le chœur proclamera lors du refrain final (Ap 11.15-18). Cet élément est affirmé explicitement en Apocalypse 10.6-7 :

Il n'y aura plus de temps ! Mais aux jours de la sonnerie, quand le septième ange sonnera de la trompette, alors s'accomplira le mystère de Dieu, comme il l'a annoncé à ses serviteurs les prophètes.

---

<sup>809</sup> Dans d'autres contextes, la « crainte » ou le fait de « rendre gloire au Dieu du ciel » pourrait être compris comme une simple reconnaissance de l'origine divine de phénomènes extraordinaires. Néanmoins, le contexte immédiat suggère bien une conversion. Apocalypse 16.9 montre que le fait de « rendre gloire à Dieu » est caractéristique d'une attitude de conversion : suite à un fléau, on nous dit que les « hommes » « ne se repentirent pas pour rendre gloire à Dieu (οὐ μετενόησαν δοῦναι αὐτῷ δόξαν) ». En Apocalypse 14.6-7, l'ange porteur d'une « bonne nouvelle éternelle (εὐαγγέλιον αἰώνιον) » annonce aux « résidents de la terre, et de toute nation, tribu, langue et peuple (τοὺς καθημένους ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ἐπὶ πᾶν ἔθνος καὶ φυλὴν καὶ γλῶσσαν καὶ λαόν) » : « craignez Dieu et rendez-lui gloire (φοβήθητε τὸν θεὸν καὶ δότε αὐτῷ δόξαν) », « adorez celui qui a fait le ciel, la terre, la mer et les sources des eaux (προσκυνήσατε τῷ ποιήσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ θάλασσαν καὶ πηγὰς ὑδάτων) ». Dans le contexte de l'Apocalypse, il nous semble donc qu'il faille voir en Apocalypse 11.13 la conversion des adorateurs d'idoles vers le « Dieu du ciel ». Pour une compréhension similaire, voir, notamment, Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, op. cit., p. 278-283 ; David E. AUNE, *Revelation 6-16*, op. cit., p. 628-629 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, op. cit., p. 276. Contra Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, op. cit., p. 602-608.

<sup>810</sup> Cf. p. ex. Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, op. cit., p. 250.

χρόνος οὐκέτι ἔσται, ἀλλ' ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς φωνῆς τοῦ ἑβδόμου ἀγγέλου, ὅταν μέλλῃ σαλπίζειν, καὶ ἐτελέσθῃ τὸ μυστήριον τοῦ θεοῦ, ὡς εὐηγγέλισεν τοὺς ἑαυτοῦ δούλους τοὺς προφήτας.

Que le prophète ait connaissance de ce qui adviendra au jour de la dernière trompette, cela se laisse percevoir dans le récit de la vocation de Jean au chapitre 10. Celui-ci contemple déjà le règne du Seigneur sur la création : il voit un ange « debout sur la mer et sur la terre » (Ap 10.2, 5, 8). C'est de cet « ange » surplombant toute la création que Jean reçoit « le petit livre » qu'il avale, signifiant ainsi sa vocation prophétique. La dimension universelle de la prophétie de Jean est enfin clairement affirmée au verset 11 : il doit « prophétiser sur des peuples, des nations, des langues et de nombreux rois ».

Comme nous l'avons démontré plus haut, la mission des deux témoins-prophètes fait écho à celle du prophète Jean. Par conséquent, il est probable qu'il faille concevoir le récit d'Apocalypse 11.1-14 comme appartenant aussi au prélude du concert final (Ap 11.15-19). Ainsi, notre péricope place la mission des témoins-prophètes à la fois en rapport avec le jugement – manifesté par la cavalerie lancée au son de la sixième trompette – et en rapport avec la proclamation du règne de Dieu – associée à la septième trompette (Ap 11.15, 17).

- **Apocalypse 11.1-13 comme prolepse aux chapitres 12 à 22**

Malgré sa bonne insertion dans le cycle des sept trompettes, Apocalypse 11.1-13 marque un tournant dans le livre. En effet, comme nous l'avons déjà relevé, notre péricope nous place dans un nouveau décor. Y sont introduits plusieurs éléments absents des chapitres 4 à 10, mais qui occuperont le devant de la scène aux chapitres 12 à 22.

*Le chapitre 11 nous envoie « en ville »* : la « ville sainte », où se trouve le temple de Dieu (Ap 11.2), mais aussi la ville souillée, « Sodome » (Ap 11.8). Jusqu'alors, nous étions plutôt au ciel à contempler d'en-haut l'action de Dieu. Nous redescendons désormais sur terre, ou plus exactement, en « ville (πόλις) ». La « ville » jouera une place importante dans la suite du livre : que ce soit « Babylone, la grande ville » (Ap 16.19 ; 17.18 ; 18.10ss), ou la « ville sainte », la Jérusalem nouvelle du chapitre 21.

Notre récit introduit également *la thématique du conflit* : le conflit entre les « témoins » de Dieu et les « nations » ; le conflit mortel entre les « prophètes » de Dieu et « la bête (τὸ θηρίον) » (Ap 11.7). Jusqu'alors nous contempnions l'action de Dieu à laquelle rien ni personne ne semblait pouvoir opposer quoi que ce soit : mêmes les « rois » et les puissants de la terre fuyaient se cacher (Ap 6.15-17). Aux chapitres 12 à 20, la question du conflit occupera une place importante : nous assistons à une bataille terrible entre le peuple de Dieu et celui du Dragon, entre les serviteurs de l'Agneau et les serviteurs de la bête.

### iii. Sources éventuelles

De toute évidence, Apocalypse 11.1-14 fait allusion à divers motifs ou récits traditionnels qui sont combinés et relus par le rédacteur de notre passage. Ces allusions seront évoquées au fil de notre analyse. Y a-t-il néanmoins une source particulière qui servirait de trame au récit des deux témoins-prophètes ? Deux textes ont parfois été suggérés comme témoignant de l'existence d'un récit similaire antérieur à l'Apocalypse.

- **La source utilisée par *Apocalypse d'Élie* 3.25-39 [4.7-19]**<sup>811</sup>

Le premier texte est un passage de la version copte de l'*Apocalypse d'Élie* (3.25-39 [4.7-19]) qui raconte l'affrontement de l'Antichrist avec Élie et Hénoch. Au sein de ce récit, la manière dont la mort et le retour subséquent à la vie d'Élie et Hénoch sont présentés (3.31-33 [4.13-15]) est particulièrement proche de la description d'Apocalypse 11. Richard Bauckham a démontré que, si la tradition du retour d'Élie et Hénoch est probablement pré-chrétienne<sup>812</sup>, la tradition évoquant leur martyre (après leur retour) provient d'une lecture chrétienne d'Apocalypse 11<sup>813</sup>. Ainsi, il n'est guère possible d'utiliser l'*Apocalypse d'Élie* pour suggérer un récit pré-existant sur lequel Apocalypse 11.3-13 serait construit.

- **La source utilisée par Lactance en *Institutions divines* 7.17**

David Aune pense que le récit parallèle dans les *Institutions divines* (7.17) de Lactance provient d'une source indépendante et antérieure à Apocalypse 11<sup>814</sup>. Selon lui, c'est cette source qui aurait été utilisée – et remaniée – par Jean en Apocalypse 11.3-13. Dans la dernière section des *Institutions divines* qui traite des questions eschatologiques, Lactance propose en effet un récit trop similaire à celui des deux témoins d'Apocalypse 11 pour qu'il n'y ait aucun rapport entre les deux textes. Il existe néanmoins des différences notables

---

<sup>811</sup> 3.25-39 correspond à la numérotation de la traduction des *Écrits intertestamentaires* (André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO (dirs.), *Écrits intertestamentaires, op. cit.*, p. 1816-1817). La numérotation entre crochets correspond à celle de *The Old Testament Pseudepigrapha* (James Hamilton CHARLESWORTH (dir.), *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, New York : Doubleday, 1983, p. 747-748).

<sup>812</sup> Nous ne sommes toutefois pas convaincus par les sources pré-chrétiennes invoquées par Richard Bauckham pour attester l'attente d'un retour d'Hénoch (et encore moins d'un retour conjoint d'Hénoch et Élie). Voir notre discussion ci-dessous, p. 329, n. 827.

<sup>813</sup> Richard BAUCKHAM, « Martyrdom of Enoch and Elijah : Jewish or Christian? », *Journal of Biblical Literature*, vol. 95, n° 3, 1976, p. 447-458. Cet article a été ré-édité, complété et mis à jour dans Richard BAUCKHAM, *The Jewish World Around the New Testament : Collected Essays I* (WUNT, n° 233), Tübingen : Mohr Siebeck, 2008, p. 3-25. La conclusion de Bauckham a notamment été acceptée par David E. AUNE, *Revelation 6-16, op. cit.*, p. 589.

<sup>814</sup> David E. AUNE, *Revelation 6-16, op. cit.*, p. 588-593.

entre les deux récits, ce qui, selon David Aune, suppose l'indépendance du texte de Lactance par rapport à Apocalypse 11 et donc l'existence d'une source commune aux deux textes. La principale différence est que, dans les *Institutions divines*, il n'y a pas deux, mais un seul « prophète (*propheta*) ». De plus, le récit de Lactance ne contient pas certaines précisions que l'on trouve en Apocalypse 11<sup>815</sup> et en contient d'autres, absentes d'Apocalypse 11<sup>816</sup>.

Comme le souligne Frantz Grenet, Lactance introduit son propos eschatologique en le présentant comme une sorte de compilation de ce qu'ont dit à ce sujet « les prophètes et les devins (*prophetis et vatibus*) » (*Instit. Div.* 7.14)<sup>817</sup>. Or, parmi les sources utilisées par Lactance dans la dernière partie du septième livre des *Institutions divines* (7.14-27), il est indéniable que figurent des traditions (directement ou indirectement) issues de l'Apocalypse de Jean. L'élément le plus probant est la place importante donnée aux « mille ans » perçus comme une période avant-dernière consistant en un règne terrestre du « Fils de Dieu », période de paix pendant laquelle le prince des démons est lié (cf. *Inst. Div.* 7.14, 22, 24, 26). Bien d'autres éléments sont communs à Lactance et à l'Apocalypse, même si ceux-ci peuvent aussi provenir d'autres sources, dont le livre de Daniel<sup>818</sup>. Même si, d'après David Aune, Lactance était « moins familier avec la Bible » qu'avec bien d'autres textes<sup>819</sup>, il nous semble évident qu'il connaît l'Apocalypse ou, au minimum, des traditions chrétiennes issues de l'Apocalypse.

Si Lactance a connaissance de traditions issues de l'Apocalypse, il nous paraît bien périlleux de vouloir identifier derrière le récit des *Institutions divines* 7.17 une tradition indépendante de l'Apocalypse. De plus, les différences avec Apocalypse 11 peuvent s'expliquer par le fait que Lactance tente une forme de compilation de différentes traditions eschatologiques. La mention de la venue d'un prophète eschatologique (Élie, Moïse, etc.)

---

<sup>815</sup> Par exemple, l'identification aux « deux oliviers » et aux « deux chandeliers », la mention des réjouissances des nations ou du tremblement de terre.

<sup>816</sup> Par exemple, la conversion d'un grand nombre de personnes grâce aux miracles effectués par le prophète ou l'identification de l'opposant à un roi venant de Syrie.

<sup>817</sup> Frantz GRENET, « Y a-t-il une composante iranienne dans l'apocalyptique judéo-chrétienne ? Retour sur un vieux problème », in David HAMIDOVIĆ (dir.), *Aux origines des messianismes juifs : Actes du colloque international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010* (VTSup, n° 158), Leiden / Boston : Brill, 2013, p. 133.

<sup>818</sup> Signalons, notamment, la description de l'opposant comme un « faux prophète » aux prétentions divines, faisant parler des images, mettant une « marque » sur ses adorateurs, agissant pendant 42 mois (*Instit. Div.* 7.17). La clôture de l'œuvre de Lactance n'est pas non plus sans rappeler la clôture de celle du prophète Jean : ces deux textes se terminent sur une invitation lancée à « ceux qui ont soif » d'aller puiser l'eau qui donne la vie (Ap 22.17 ; *Instit. Div.* 7.27).

<sup>819</sup> David E. AUNE, *Revelation 6-16, op. cit.*, p. 592.

ne manque pas d'appuis dans les littératures prophétiques ou apocalyptiques anciennes et Lactance aurait pu combiner cette attente avec celle des deux témoins d'Apocalypse 11. Le fait que l'opposant au prophète soit décrit comme un roi venant de Syrie est, d'après Frantz Grenet, une adaptation aux « réalités politiques du III<sup>e</sup> siècle [...] ». Sa figure est une élaboration de celle d'Odenath, prince de Palmyre [...] »<sup>820</sup>. Le fait que le prophète « revienne à la vie après le troisième jour (*post diem tertium reviviscet*) » (et non « trois jours et demi » comme en Ap 11) s'explique bien mieux par une relecture chrétienne d'Apocalypse 11 que par l'existence d'une telle affirmation dans une source pré-chrétienne.

Il nous paraît donc plus probable que le récit des *Institutions divines* 7.17 ait pour source celui d'Apocalypse 11, que cette tradition ait été combinée avec une ou plusieurs autres traditions au sujet d'un unique prophète eschatologique et que le tout ait été relu par Lactance à la lumière des réalités politiques de son époque.

Vu l'absence de texte indépendant proposant un récit à la trame similaire à celui d'Apocalypse 11.3-13, il est probable que celui-ci ait été constitué par l'auteur de l'Apocalypse. Certes, le récit combine plusieurs traditions et motifs célèbres mais, jusqu'à preuve du contraire, Jean est le premier à évoquer la venue de deux prophètes qui, après un temps de ministère, sont mis à mort, reviennent à la vie puis montent au ciel.

## b) Texte et traduction d'Apocalypse 11.3-14

NA28 <sup>821</sup>	Traduction
3 Καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου καὶ προφητεύσουσιν ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐξήκοντα περιβεβλημένοι σάκκους.	Je donnerai à mes deux témoins de prophétiser <sup>822</sup> durant mille deux cent soixante jours, revêtus de sacs.
4 οὗτοί εἰσιν αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ αἱ δύο λυχνίαι αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἐστῶτες.	Ceux-ci sont les deux oliviers et les deux chandeliers qui se tiennent devant le Seigneur de la terre.
5 καὶ εἴ τις αὐτοὺς θέλει ἀδικῆσαι πῦρ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ στόματος αὐτῶν καὶ	Si quelqu'un veut les maltraiter, du feu sort de leur bouche et dévore leurs ennemis. Oui, si

<sup>820</sup> Frantz GRENET, « Y a-t-il une composante iranienne dans l'apocalyptique judéo-chrétienne ? Retour sur un vieux problème », contribution citée, p. 138.

<sup>821</sup> Nous ne signalons en note que les variantes majeures pouvant affecter le sens du texte.

<sup>822</sup> La formulation « καὶ δώσω [...] καὶ προφητεύσουσιν » est probablement un hébraïsme qu'il convient de comprendre dans le sens « je permettrai à mes deux témoins de prophétiser » (cf. Nigel TURNER et James H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek: Style*, vol. 4, Edinburgh : T & T Clark, 1976, p. 154 ; David E. AUNE, *Revelation 6-16, op. cit.*, p. 578-579 ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 572 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean, op. cit.*, p. 271).

- κατεσθίει τοὺς ἐχθροὺς αὐτῶν· καὶ εἴ τις θελήσῃ αὐτοὺς ἀδικῆσαι, οὕτως δεῖ αὐτὸν ἀποκτανθῆναι.
- 6 οὗτοι ἔχουσιν τὴν ἐξουσίαν κλεῖσαι τὸν οὐρανόν, ἵνα μὴ ὑετὸς βρέχῃ τὰς ἡμέρας τῆς προφητείας αὐτῶν, καὶ ἐξουσίαν ἔχουσιν ἐπὶ τῶν ὑδάτων στρέφειν αὐτὰ εἰς αἷμα καὶ πατάξαι τὴν γῆν ἐν πάσῃ πληγῇ ὅσάκις ἐὰν θελήσωσιν.
- 7 καὶ ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ’ αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτοὺς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς.
- 8 καὶ τὸ πτώμα αὐτῶν ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἣτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη.
- 9 καὶ βλέπουσιν ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἐθνῶν τὸ πτώμα αὐτῶν ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ καὶ τὰ πτώματα αὐτῶν οὐκ ἀφίουσιν τεθῆναι εἰς μνήμα.
- 10 καὶ οἱ κατοικοῦντες ἐπὶ τῆς γῆς χαίρουσιν ἐπ’ αὐτοῖς καὶ εὐφραίνονται καὶ δῶρα πέμπουσιν ἀλλήλοις, ὅτι οὗτοι οἱ δύο προφῆται ἐβασάνισαν τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς.
- 11 καὶ μετὰ τὰς τρεῖς ἡμέρας καὶ ἥμισυ πνεῦμα ζωῆς ἐκ τοῦ θεοῦ εἰσῆλθεν ἐν αὐτοῖς, καὶ ἔστησαν ἐπὶ τοὺς πόδας αὐτῶν, καὶ φόβος μέγας ἐπέπεσεν ἐπὶ τοὺς θεωροῦντας αὐτούς.
- 12 καὶ ἤκουσαν <sup>823</sup> φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης αὐτοῖς, Ἄναβατε ὧδε. καὶ ἀνέβησαν εἰς τὸν οὐρανὸν ἐν τῇ νεφέλῃ, καὶ ἐθεώρησαν αὐτοὺς οἱ ἐχθροὶ αὐτῶν.
- quelqu’un voulait les maltraiter, il faudrait qu’il soit ainsi tué.
- Ceux-ci ont le pouvoir de fermer le ciel afin que la pluie n’arrose pas les jours de leur prophétie. Ils ont aussi le pouvoir de transformer les eaux en sang et de frapper la terre de toutes sortes de fléaux, autant qu’ils le souhaiteront.
- Quand ils auront achevé leur témoignage, la bête, montant de l’abîme, fera la guerre avec eux, les vaincra et les tuera.
- Leur cadavre est sur la place de la grande ville, celle qui est surnommée spirituellement Sodome et Égypte, là aussi où leur Seigneur a été crucifié.
- Des gens des peuples, tribus, langues et nations voient leur cadavre durant trois jours et demi, et ils ne permettent pas que l’on mette leur cadavre au tombeau.
- Les habitants de la terre se réjouissent à leur sujet, ils font la fête. Ils s’enverront des cadeaux les uns aux autres, car ces deux prophètes ont tourmenté les habitants de la terre.
- Après les trois jours et demi, un esprit de vie venant de Dieu entra en eux, et ils se tinrent sur leurs pieds. Une grande crainte tomba sur tous ceux qui les observaient.
- Ils entendirent une grande voix venant du ciel leur disant : « Montez ici ! ». Ils montèrent au ciel dans la nuée et leurs ennemis les observèrent.

<sup>823</sup> De nombreux témoins ont le singulier « ἤκουσα (j’entendis) » (témoins cités par le NA28 :  $\mathfrak{P}^{47}$   $\mathfrak{N}^2$  046. 1006. 1611. 1841. 1854. 2344. 2351 **m** ar gig sy<sup>hmg</sup> co; Tyc Bea). Néanmoins, la leçon retenue par le NA28 reste attestée par de bons témoins (cités par le NA28 :  $\mathfrak{N}^*$  A C P 2053 vg sy). Il s’agit de la *lectio difficilior* car le sujet du verbe pluriel n’est pas très clair : s’agit-il des « deux prophètes » ou de ceux qui observent la scène ? De plus, la correction vers la première personne du singulier s’expliquerait par une reprise de l’affirmation courante de Jean dans l’Apocalypse : « καὶ ἤκουσα φωνῆν (et j’entendis une voix) » (Cf. p. ex. Ap 1.10 ; 5.11 ; 6.1, 6 ; 9.13 ; 10.4 ; 12.10 ; 14.2, 13). Cf. David E. AUNE, *Revelation 6-16, op. cit.*, p. 582 ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 601.

- 13 Καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐγένετο σεισμός μέγας καὶ τὸ δέκατον τῆς πόλεως ἔπεσεν καὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῷ σεισμῷ ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτὰ καὶ οἱ λοιποὶ ἔμφοβοι ἐγένοντο καὶ ἔδωκαν δόξαν τῷ θεῷ τοῦ οὐρανοῦ. En cette heure-là, il advint un grand séisme et le dixième de la ville s'écroula. Sept mille personnes moururent dans le séisme. Les survivants furent remplis de crainte<sup>824</sup> et ils rendirent gloire au Dieu du ciel.
- 14 Ἡ οὐαὶ ἡ δευτέρα ἀπῆλθεν· ἰδοὺ ἡ οὐαὶ ἡ τρίτη ἔρχεται ταχύ Le deuxième malheur est passé. Voici, le troisième malheur vient bientôt.

### c) L'interprétation collective des deux témoins-prophètes

#### i. Apocalypse 11 reprend-il une tradition concernant l'attente de la venue de « deux prophètes » ?

Les plus anciens commentaires de l'Apocalypse ont identifié les deux témoins-prophètes à Hénoch et Élie dont l'attente du retour est bien attestée au sein du christianisme ancien<sup>825</sup>. L'idée d'un retour du prophète Élie se trouve déjà dans le livre de Malachie (Ml 3.23) et en Siracide (Si 48.10). Cette attente est probablement attestée parmi les manuscrits de la mer Morte (cf. 4Q521 f2iii:2 ; 4Q558 f51ii:4)<sup>826</sup>. Enfin, elle est attestée

<sup>824</sup> Plusieurs dictionnaires ou commentaires suggèrent que le terme grec « ἔμφοβος » ne peut avoir qu'un sens négatif – celui de la peur ou de la frayeur – et qu'un sens religieux positif – celui de la crainte de Dieu – n'est pas attesté (suggéré par BDAG, LSJ ; affirmé par Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 605). Cette affirmation est fautive. En effet, le seul emploi du terme dans la Septante présente l'« ἔμφοβος » comme l'exact opposé de « celui qui transgresse la Loi (παραβαίνων νόμον) » (Si 19.24 ; cf. le v. 20 qui associe la « crainte du Seigneur (φόβος κυρίου) » à « la pratique de la Loi »). De plus, sur les quatre autres emplois néotestamentaires du terme, deux semblent impliquer une attitude de révérence envers des êtres surnaturels : lorsque les femmes au tombeau « sont remplies de crainte (ἐμφόβων δὲ γενομένων) », elles « inclinent leurs visages vers le sol (κλινουσῶν τὰ πρόσωπα εἰς τὴν γῆν) » (Lc 24.5) ; lorsque Corneille est « rempli de crainte (ἔμφοβος γενόμενος) », il déclare à son interlocuteur « qu'y a-t-il Seigneur ? (τί ἐστιν, κύριε) » (Ac 24.25). Si un sens négatif est bien attesté (cf. p. ex. Lc 24.37 ; Ac 24.25), ce n'est donc pas le seul. Étant donné que, dans notre passage, la « crainte » des survivants a pour effet qu'ils « rendent gloire à Dieu », nous préférons notre traduction à celle retenue par la plupart des traductions françaises modernes évoquant uniquement « l'effroi » ou la « terreur » (cf. BDS, BFC, BJ, PDV, NBS, TOB).

<sup>825</sup> Au début du 7<sup>e</sup> siècle, André de Césarée commentera, au sujet des deux témoins d'Apocalypse 11 : « ceux-ci sont Hénoch et Élie, comme l'ont pensé de nombreux enseignants (Τούτους Ἐνώχ καὶ Ἡλίαν, πολλοὶ τῶν διδασκάλων ἐνόησαν) » (*Commentaire sur l'Apocalypse*, ch. 30 [113], cf. PG 106, col. 312). Les plus anciens commentaires faisant explicitement référence au récit d'Apocalypse 11 et identifiant les deux témoins à Hénoch et Élie sont, à notre connaissance, ceux d'Hippolyte (ou Pseudo-Hippolyte) de Rome (cf. *Commentaire sur Daniel* 4.35.3 ; 4.50.1-2 ; *Sur l'Antichrist* 43).

<sup>826</sup> Ces deux passages fragmentaires font probablement référence à l'attente exprimée en Malachie 3.23-24. Pour John Poirier, la figure d'Élie doit aussi être perçue derrière « l'oïnt (מִשִּׁיחַ) » sacerdotal – appelé aussi « l'interprète de la Loi (דּוֹרֵשׁ הַתּוֹרָה) » – dont l'attente est évoquée dans plusieurs manuscrits (CD 7.18 ; 12.23-13.1 ; 14.19 ; 19.10-11 ; 20.1 ; 1QS 9.11 ; 4Q174 [4QFlor/MidrEschat<sup>a</sup>] f1-2i:11). Ainsi, dans la triade

par plusieurs textes du Nouveau Testament (Mt 17.10-22 // Mc 9.11-13 ; Lc 1.17 ; 9.8, 19). Dans ces textes, néanmoins, le prophète comme Élie est identifié à Jean-Baptiste.

Toutefois, à notre connaissance, aucune source antérieure à l'Apocalypse n'atteste l'attente d'un retour d'Hénoch ou d'un retour conjoint d'Hénoch et Élie. Une telle attente existait peut-être déjà au sein du judaïsme pré-chrétien, mais nous n'avons trouvé aucune donnée permettant de l'attester<sup>827</sup>. De plus, Richard Bauckham a démontré que l'idée d'une mort en martyr d'Hénoch et Élie est issue du rapprochement fait par les lecteurs d'Apocalypse 11 avec ces deux figures<sup>828</sup>. Enfin, si plusieurs éléments du texte permettent de faire le lien avec Élie, il n'en est pas de même pour la figure d'Hénoch : rien ne permet d'entrevoir une allusion à Hénoch dans notre récit.

L'identification avec Moïse et Élie a bien plus d'appuis. D'une part, plusieurs éléments de notre texte font allusion aux récits bibliques relatifs à ces deux prophètes<sup>829</sup>. D'autre part, l'attente de la venue d'un prophète « comme Moïse » – sur la base de Deutéronome 18.18-19 (ou Ex 20.21 PS) – est attestée parmi les manuscrits de la mer Morte (4Q175 [4QTest] 1.5-7)<sup>830</sup>, mais aussi par le Nouveau Testament (ainsi, p. ex., Ac 3.22-23 ; 7.37).

---

d'1QS 9.11 (le prophète et les oints d'Aaron et d'Israël), le « prophète » serait le prophète eschatologique « comme Moïse » et « l'oint d'Aaron » correspondrait à Élie *reditus* (John C. POIRIER, « The Endtime Return of Elijah and Moses at Qumran », art. cit.). S'il est effectivement probable – comme le montre John Poirier – qu'Élie pouvait être perçu dans certains textes juifs anciens comme une figure sacerdotale, cela ne suffit pas, à notre avis, pour l'identifier à « l'oint d'Aaron » dans les textes de Qumran.

<sup>827</sup> Si l'espérance du retour d'Élie est bien attestée, nous n'avons pas trouvé trace d'un texte pré-chrétien mentionnant l'espérance du retour d'Hénoch et encore moins d'un retour *conjoint* d'Élie et Hénoch (*contra* Richard BAUCKHAM, « Martyrdom of Enoch and Elijah », art. cit.). 1 *Hénoch* 90.31 explique qu'Hénoch et un « mâle » – probablement Élie, cf. 1 *Hé* 89.52 – sont amenés directement parmi les « moutons » qui résident dans la Demeure eschatologique. Toutefois, le texte n'évoque aucunement un « retour » d'Hénoch et Élie – ni même qu'ils auraient de nouveau à jouer un rôle quelconque – mais simplement leur transfert dans la nouvelle création, après le jugement dernier. Dans un même sens, 4 *Esdras* 6.26 mentionne la participation au salut eschatologique des « hommes qui ont été enlevés et qui n'ont pas connu la mort depuis leur naissance » (traduction de Pierre Geoltrain dans André DUPONT-SOMMER et Marc PHILONENKO (dirs.), *Écrits intertestamentaires*, op. cit., p. 1415). Il n'est pas précisé qu'il s'agisse spécifiquement d'Hénoch et d'Élie, et l'apparition des hommes qui ont échappé à la mort se fait après le jugement dernier, sans qu'un rôle spécifique leur soit donné.

<sup>828</sup> C'est le cas, en particulier, comme nous l'avons déjà signalé, du récit parallèle de l'*Apocalypse d'Élie*. Cf. Richard BAUCKHAM, « Martyrdom of Enoch and Elijah », art. cit. ; idem : Richard BAUCKHAM, *The Jewish world around the New Testament*, op. cit., p. 3-25.

<sup>829</sup> Cf., notamment, le « feu », l'absence de pluie pendant trois ans et demi, les « eaux changées en sang », les « fléaux », la mention de l'Égypte, l'ascension dans la « nuée ».

<sup>830</sup> Il est possible que le prophète dont 1QS 9.11 témoigne de l'attente puisse correspondre à ce nouveau Moïse : ce prophète semble en effet devoir jouer un rôle de législateur. De même, le rôle d'instruction de « l'oint » en 11Q13 [11QMelch] 2.15-20 pourrait être rapproché de l'attente d'une figure mosaïque. Sur l'attente d'un retour de Moïse dans les manuscrits de la mer Morte, voir John C. POIRIER, « The Endtime Return of Elijah and Moses at Qumran », art. cit. ; Géza G. XERAVITS, *King, priest, prophet*, op. cit.,

Il est possible que l'association de Moïse et Élie ait pu être réalisée sur la base de Malachie 3.22-24 qui mentionne à la fois l'envoi futur d'Élie et le souvenir de la « loi de Moïse ». Les évangiles synoptiques associent Moïse et Élie aux côtés de Jésus dans un récit servant à attester sa véritable identité, récit mentionnant, comme Apocalypse 11.12, la présence d'une « nuée (νεφέλη) » (Mt 17.3-5 ; Mc 9.4-7 ; Lc 9.30-34).

Il est certain que les deux prophètes d'Apocalypse 11 font écho à Moïse et Élie. Toutefois, il nous semble que notre texte situe les deux témoins *dans la continuité* de ces illustres figures, et non pas comme Moïse et Élie *reditus*. En effet, l'idée d'un « retour » ou même d'une « venue » de ces personnages est absente de notre récit : les deux témoins ne « descendent » pas du ciel comme Élie et Hénoc dans l'*Apocalypse d'Élie* (3.25). La manière dont notre récit est introduit donne plutôt l'impression que les deux témoins sont déjà là et qu'une mission leur est confiée : « je donnerai à mes deux témoins de prophétiser (καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου καὶ προφητεύσουσιν) ».

De plus, comme le montrera la suite de notre analyse, il existe bien davantage d'arguments plaidant en faveur d'une identification collective de ces deux témoins-prophètes placés dans la continuité de l'œuvre de Moïse et Élie.

**ii. « καὶ δώσω τοῖς δυσὶν μάρτυσίν μου καὶ προφητεύσουσιν » : une allusion à Nombres 11.29 et Joël 3 ?**

La manière dont sont introduits les deux « témoins » est assez surprenante d'un point de vue grammatical. Certes, la syntaxe de l'Apocalypse surprend souvent et a fréquemment recours à de tels sémitismes. Néanmoins, ces constructions surprenantes sont régulièrement utilisées par l'auteur pour attirer l'attention sur la reprise d'une formulation traditionnelle ou vétérotestamentaire<sup>831</sup>. L'emploi de « δίδωμι (sans C.O.D.) + complément

---

p. 174-184 ; Alex P. JASSEN, *Mediating the Divine*, *op. cit.*, p. 157-175 ; Claude COULOT, « À la fin des temps, quels prophètes ? », contribution citée.

<sup>831</sup> Ainsi, Richard Bauckham : « Unusual and difficult phrases in Revelation frequently turn out to be Old Testament allusions » (Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, *op. cit.*, p. 286). Ce constat est développé par Gregory Beale qui affirme, au sujet des « solécismes » de l'Apocalypse :

A number of expressions appear irregular because John is carrying over the exact grammatical forms of the allusions, often from the various versions of the Greek OT and sometimes from the Hebrew. He does not change the OT grammatical form to fit the immediate syntactical context in Revelation, so the OT expression sticks out like a sore thumb. This creates "syntactical dissonance." Just as often, the precise grammar of the OT passage is not retained, but stylistic Semitisms or Septuagintisms are incorporated in order to create the dissonance. (Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, *op. cit.*, p. 101.)

d'attribution (au datif) + verbe » dans le sens « permettre de ... » ou « recevoir le pouvoir de... » est fréquent dans l'Apocalypse (Ap 2.7 ; 3.21 ; 6.4 ; 7.2 ; 13.7, 14, 15 ; 16.8 ; 17.17). Néanmoins, en dehors de notre verset, le deuxième verbe est toujours à l'infinitif et il n'y a jamais de conjonction entre les deux verbes<sup>832</sup>. Il est donc possible que la construction atypique de notre verset ait pour but d'attirer l'attention du lecteur. S'il fallait voir un tel procédé en Apocalypse 11.3, il nous semble que seuls deux textes pourraient être convoqués : Nombres 11.29 et Joël 3.1.

- L'emploi de « δίδωμι » dans une construction syntaxique surprenante, en lien avec la prophétie, rappelle le souhait de Moïse en Nombres 11.29 LXX : « καὶ τίς δώη πάντα τὸν λαὸν κυρίου προφήτας (TM : וְגַם יִתֵּן כָּל-עַם יְהוָה נְבִיאִים) ».
- Quant à Joël 3.1, il s'agit, à notre connaissance, dans toute la littérature juive ancienne de langue grecque, du seul texte où le verbe προφητεύω est employé au futur et au pluriel : « et ils prophétiseront (καὶ προφητεύσουσιν) » (cf. Ac 2.17-18)<sup>833</sup>. De plus, le verbe προφητεύω n'est employé qu'une seule autre fois par l'auteur de l'Apocalypse (cf. Ap 10.11).

Ces arguments d'ordre lexical ne peuvent être décisifs à eux seuls. Le pluriel est rendu nécessaire par le double sujet du verbe et la formulation « καὶ δώσω [...] καὶ προφητεύσουσιν » pourrait être une simple imitation d'un style vétérotestamentaire. Néanmoins, on ne peut écarter la *possibilité* d'une allusion à Nombres 11.29 et la *probabilité* d'une allusion à Joël 3.1, soit les deux textes qui évoquent le plus explicitement la généralisation de la prophétie.

On pourrait objecter qu'il est peu vraisemblable que deux figures masculines – Élie et Moïse – soient utilisées pour représenter les « fils et les filles » mentionnés par Joël 3. Néanmoins, on rappellera qu'une chaîne prophétique similaire s'observe en Luc-Actes : les témoins du « peuple prophétique » sont configurés sur le modèle du prophète Jésus-Christ qui est lui-même situé dans le prolongement des prophètes du passé (dont Élie et Moïse)<sup>834</sup>.

---

Cette affirmation est étayée par de nombreux exemples tout au long du commentaire (p. ex. p. 188-189, 192, 205, 210, 477-478).

<sup>832</sup> P. ex., Ap 2.7 : « δώσω αὐτῷ φαγεῖν (je lui donnerai de manger) » ; 3.21 : « δώσω αὐτῷ καθίσει (je lui donnerai de s'asseoir) » ; 6.4 : « ἐδόθη αὐτῷ λαβεῖν τὴν εἰρήνην (il lui fut donné d'ôter la paix) ».

<sup>833</sup> L'ajout d'un deuxième « καὶ προφητεύσουσιν » attesté par la citation de Joël 3.1-2 en Actes 2.17-18 pourrait aussi souligner l'association traditionnelle de cette formule à la prophétie de Joël 3.

<sup>834</sup> Sur Jésus comme prophète dans la continuité des prophètes du passé en Luc-Actes, voir ci-dessus, chapitre 4, § 1.a.iii, p. 155s.

D'autres éléments d'Apocalypse 11 pourraient également faire écho à une interprétation chrétienne de Joël 3 telle qu'attestée en Actes 2 :

- La mention du « feu », du « sang », de la « terre » et du « ciel » en lien avec les « fléaux » accomplis par les deux témoins-prophètes (Ap 11. 5-6) rappelle les « prodiges » de Joël 3.3. Actes 2 montre que ces prodiges annoncés par Joël ont pu être compris comme correspondant aux « signes et prodiges » accomplis par Jésus puis par ses témoins.
- Le fait que la scène soit située dans une Jérusalem symbolique (voir notre interprétation plus bas) et que l'on trouve la mention d'une conversion finale des « survivants (οἱ λοιποὶ) » (Ap 11.13) fait peut-être écho au « reste » qui sera sauvé « à Jérusalem » (Jl 3.5). Le rôle joué par Jérusalem dans la mission des témoins-prophètes est aussi un élément important de l'œuvre double à Théophile.
- Apocalypse 11 situe le témoignage des deux prophètes dans une période avant-dernière, juste avant que ne sonne la dernière trompette et qu'advienne le règne du Seigneur (Ap 11.15-19). Cela correspond bien à Joël 3 qui situe les « prodiges » dans un temps avant-dernier, « avant que ne vienne le jour du Seigneur, grand et redoutable » (Jl 3.4). Actes 2 situe également l'accomplissement de Joël 3 dans un temps avant-dernier.

Là encore, ces éléments ne dépendent pas nécessairement de Joël 3 : la mention de tels « signes » est un élément courant dans les littératures biblique et apocalyptique, de même que la place de Jérusalem et la réflexion eschatologique. Toutefois, vu la présence de la formule « καὶ προφητεύουσιν », une allusion à Joël 3 est plausible.

Ajoutons une dernière réflexion concernant la possibilité d'une association entre Joël 3 et l'attente de la venue d'Élie et Moïse. Nous avons indiqué que le rapprochement entre ces deux figures pouvait avoir eu lieu sur la base de Malachie 3.22-24. Or, ce dernier texte possède des similarités de vocabulaire avec Joël 3. Au-delà de la mention des « fils » (Ml 3.24 TM ; 3.23 LXX), on remarquera surtout que l'envoi d'Élie est situé « avant que ne vienne le jour du Seigneur, grand et redoutable (Ml 3.22 LXX : πρὶν ἔλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ ; Ml 3.23 TM : אִם בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא) ». La formulation est strictement identique à celle de Joël 3.4b, que ce soit dans le Texte massorétique ou dans la Septante (et on ne retrouve pas une telle formule ailleurs). L'association de deux passages sur la base d'une formulation similaire étant un procédé courant de l'exégèse juive ancienne, il n'est pas impossible qu'il ait existé une tradition de lecture rapprochant ces deux textes et, par conséquent, les deux attentes qu'ils expriment.

### iii. « Mes deux témoins »

Nos deux personnages sont introduits par la « voix » du texte comme « mes deux témoins (οἱ δύο μάρτυρες μου) » (Ap 11.3). Au verset 7, leur activité est présentée comme un « témoignage (μαρτυρία) ».

Dans l'Apocalypse, le vocabulaire du témoignage (μάρτυς, μαρτυρία, μαρτυρέω) est particulièrement associé à Jésus. En Apocalypse 2.13, le Ressuscité présente le martyr Antipas comme « mon témoin fidèle (ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου) ». En Apocalypse 17.6, la « femme » – identifiée ensuite à Babylone (cf. Ap 17.18ss) – est présentée comme « ivre [...] du sang des témoins de Jésus (μεθύουσιν [...] ἐκ τοῦ αἵματος τῶν μαρτύρων Ἰησοῦ) ». Ces éléments pourraient inviter le lecteur à percevoir, derrière la voix à l'origine de la vocation des deux témoins, celle de Jésus<sup>835</sup>. Dans ce contexte, l'appellation « témoins » place d'emblée les protagonistes dans la lignée de Jésus, « le témoin fidèle (ὁ μάρτυς ὁ πιστός) » (Ap 1.5 ; 3.14)<sup>836</sup>. La configuration du témoignage des deux prophètes sur celui du Christ se perçoit aisément au fil du récit : après un ministère de trois ans et demi (Ap 11.3, 7), ils sont mis à mort et leurs cadavres sont exposés « là où leur Seigneur a été crucifié » (Ap 11.8) ; ils reviennent à la vie « après trois jours et demi »<sup>837</sup> (Ap 11.11) puis montent au ciel « dans la nuée » (Ap 11.12 ; cf. Ac 1.9).

L'utilisation collective de la terminologie du témoignage est fréquente dans l'Apocalypse : on se réfère aux « témoins » au pluriel (Ap 17.6), à « ceux qui ont le témoignage » (Ap 12.17 ; 19.10) ou à « ceux » qui sont morts ou qui ont vaincu « à cause du témoignage » (Ap 6.9 ; 12.11 ; 20.4). Il faut probablement comprendre cette utilisation collective comme une exhortation lancée à tous les croyants à être des « témoins fidèles » de Jésus.

Si tel est le cas, *pourquoi les « témoins » sont-ils au nombre de « deux » ?* Il est possible qu'en arrière-plan de ce nombre on ait la notion légale nécessitant la présence de « deux ou trois témoins » pour que le témoignage soit considéré comme fiable. Ce principe, affirmé par le Deutéronome (Dt 17.6 ; 19.15), est notamment attesté au sein des manuscrits de la mer Morte (CD 9.22-23 ; 11Q19 [11QT] 61.6-7 ; 64.8-9) ou chez Flavius Josèphe (*A. J.* 4.219 ; *Vita* 256) et, surtout, dans le Nouveau Testament (Mt 18.16 ; 2 Co 13.1 ; 1 Tm 5.19 ; He 10.28).

---

<sup>835</sup> Ainsi, Isabelle DONEGANI, *À cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus*, op. cit., p. 401.

<sup>836</sup> En plus de ces références, on trouve plusieurs fois l'expression « le témoignage de Jésus (ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ) » (Ap 1.2, 9 ; 12.17 ; 19.10 ; 20.4). Pour une analyse de la thématique du « témoignage » dans l'Apocalypse, voir *Ibid.*, p. 299-466.

<sup>837</sup> Sur les « trois ans et demi » et les « trois jours et demi », voir nos remarques ci-dessous, § 2.c.v, p. 339ss.

La désignation des membres du peuple de Dieu comme des « témoins » dans le cadre d'une métaphore judiciaire est attestée en Ésaïe 43-44. En Ésaïe 43.9-13, le Seigneur invite « toutes les nations (TM : כָּל־הַגּוֹיִם ; LXX : πάντα τὰ ἔθνη ; cf. Ap 11.9) » à se rassembler pour former une sorte de tribunal au sein duquel deux types de « témoin (TM : ἄνθρωπος ; LXX : μάρτυς) » s'affrontent : les témoins des nations ou de leurs idoles (És 43.9 : cf. 44.9), et le peuple du Seigneur au sujet duquel il déclare : « vous êtes mes témoins ! » (És 43.10, 12 ; cf. 44.8)<sup>838</sup>. Cette confrontation des témoins – qui est répétée en 44.6-11 – a pour objectif de déterminer qui est le vrai Dieu et d'inviter ainsi le peuple du Seigneur à abandonner toute compromission avec le culte idolâtre (cf. És 43.22-8 ; 44.9ss)<sup>839</sup>. L'idée d'une telle opposition n'est pas étrangère à l'Apocalypse, et en particulier à notre passage qui se termine sur un verdict en faveur du « Dieu du ciel » (Ap 11.13)<sup>840</sup>.

Le rapprochement entre le rôle de prophète et de témoin est notamment attesté par *Jubilés* 1.12. On y trouve l'image du procès et du « témoignage » : le texte indique que, au cours de l'histoire, Dieu a envoyé des « témoins (4Q216 2.12 : מְדַבְּרִים) », un terme qui désigne probablement ici les prophètes (cp. 2 Ch 24.19-21). Ces témoins ont été envoyés pour dénoncer l'idolâtrie du peuple de Dieu et « témoigner » contre lui, mais ils ont été « tués » par le peuple. Si ce texte de *Jubilés* présente le rôle spécifique de certains « prophètes » au sein du peuple, d'autres passages pourraient suggérer un rôle similaire joué par l'ensemble du peuple du Seigneur. Cette idée, nous l'avons montré, se trouve peut-être en Ésaïe 51.16 et 59.21 et, plus probablement, en Psaumes 105.15 (= 1 Ch 16.22). Le troisième livre des *Oracles sibyllins* (3.582, 781) témoigne de l'attente d'une époque où tous les membres du peuple juif joueront un rôle de « prophètes » et de « rois (βασιλεῖς) » pour le reste des mortels. L'espérance d'une participation des témoins du Christ à son « règne » sur les nations est fréquemment exprimée dans l'Apocalypse (cf. p. ex. Ap 1.6, 9 ; 2.26-28 ; 3.21 ; 5.10 ; 20.4, 6).

Entre la rédaction de ces différents textes juifs et celle de l'Apocalypse, il y a toutefois eu une « christianisation » de l'image du « témoin », ce qu'attestent de nombreux textes du Nouveau Testament. Dans ces textes, l'idée de la confrontation ou de l'opposition demeure

<sup>838</sup> Dans ces trois versets, le Texte massorétique a : « מְדַבְּרִים מִפִּי » . La Septante traduit par un impératif en 43.10 : « γένησθέ μοι μάρτυρες (soyez des témoins en ma faveur) », mais par un conditionnel en 43.12 : « ὑμεῖς ἐμοὶ μάρτυρες (vous êtes des témoins en ma faveur) » et en 44.8 : « μάρτυρες ὑμεῖς ἐστε (vous êtes témoins) ».

<sup>839</sup> Pour une étude de la thématique du « témoignage » dans ces passages du livre d'Ésaïe, voir notamment Isabelle DONEGANI, *À cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus*, op. cit., p. 183-190.

<sup>840</sup> D'autres points communs entre l'Apocalypse – et en particulier les chapitres 11 à 20 – et Ésaïe 43 à 46 peuvent être signalés : au cœur du message de ces deux textes, on trouve la dénonciation de la compromission avec l'idolâtrie et de l'influence néfaste des « nations » ou de « Babylone », associée à des promesses divines de secours et d'intervention en faveur des saints.

associée à celle du témoignage, mais le témoignage chrétien est réorienté vers « l'attestation » du Christ, mort et ressuscité<sup>841</sup>. Rappelons, en particulier, le lien entre l'Esprit de prophétie et le témoignage dans le livre des Actes. Si, comme nous l'avons montré au chapitre 4, l'auteur à Théophile semble hésitant à attribuer à chaque croyant le rôle de « témoin-prophète », ce rôle est néanmoins porté collectivement par le peuple du Christ. Enfin, la péricope d'Apocalypse 11.3-14 n'est pas sans rappeler les récits d'envoi en mission des évangiles synoptiques (Mt 10 ; Mc 6.7-13 ; Lc 9.1-6, 51-56 ; 10.1-20) : les disciples sont envoyés « deux par deux (δύο δύο) » (Mc 6.7 ; Lc 10.1), dans un contexte d'hostilité et de persécution (Mt 10.16-33 ; Lc 10.3) ; ils sont porteurs d'un jugement contre les « villes » qui ne les reçoivent pas (Mt 10.14-15 ; Mc 6.11 ; Lc 9.5, 54 ; 10.10-12), un jugement similaire à celui de « Sodome » (Mt 10.15 ; Lc 10.12 ; cf. Ap 11.8) ; ces villes auraient mieux fait de montrer leur repentance en revêtant le « sac (σάκκος) » (Mt 11.21 ; Lc 10.13 ; cf. Ap 11.3).

Ainsi, la compréhension des « témoins-prophètes » comme se référant au témoignage de tous les croyants peut s'appuyer sur un faisceau de textes parallèles et sur la dimension collective du « témoignage » ailleurs dans l'Apocalypse.

#### iv. « Les deux oliviers et les deux chandeliers »

Le verset 4 de notre passage est déterminant pour l'identification des deux témoins-prophètes : « ceux-ci sont les deux oliviers et les deux chandeliers qui se tiennent devant le Seigneur de la terre (οὗτοί εἰσιν αἱ δύο ἐλαῖαι καὶ αἱ δύο λυχνῖαι αἱ ἐνώπιον τοῦ κυρίου τῆς γῆς ἐστῶτες) ».

L'allusion à la vision de Zacharie 4 est évidente. Le prophète y voit un « chandelier d'or (TM : מְנוֹרַת זָהָב ; LXX : λυχνία χρυσῆ) » entouré de « deux oliviers (TM : שְׁנַיִם זַיְתִּים ; LXX : δύο ἐλαῖαι) » (Za 4.2-3). On trouve trace, dans le judaïsme ancien, de l'attente de deux « oints/messies » (un messie sacerdotal et un messie royal), probablement sur la base de Zacharie 4<sup>842</sup>. Il n'est pas impossible qu'Apocalypse 11 y fasse allusion. Toutefois, il est très peu probable que l'auteur de l'Apocalypse s'attende à la venue eschatologique d'un roi-

<sup>841</sup> Cette approche du « témoignage » est particulièrement présente dans l'Évangile de Jean et le livre des Actes (cf. Jn 1.7-8, 15, 19, 32, 34 ; 3.11, 26, 32 ; 5.31-40 ; etc. Ac 1.8, 22 ; 2.32, 40 ; 3.15 ; etc.)

<sup>842</sup> Les textes communautaires parmi les manuscrits de la mer Morte associent fréquemment deux figures messianiques attendues : « les oints (ou l'oint) d'Aaron et d'Israël (מְשִׁיחֵי אַהֲרֹן וְיִשְׂרָאֵל) » (1QS 9.11 ; CD 12.23-13.1 ; 14.19 ; 19.10-11 et 20.1). Il est possible qu'une lecture de Zacharie 4 soit à l'origine d'une telle attente. Une tradition rabbinique identifie les deux « oliviers » de Zacharie comme se référant à « Aaron et le Messie (אַהֲרֹן וּמְשִׁיחַ) » (*Avot de Rabbi Nathan* 34).

messie *et* d'un prêtre-messie. D'une part, la littérature chrétienne ancienne identifie avant tout Jésus le « Christ », roi et prêtre, à cette double figure eschatologique (cf. p. ex. Hb 7.1-8.6). D'autre part, toutes les fois où l'Apocalypse parle de « prêtres », c'est pour désigner l'ensemble des croyants qui forment un « royaume de prêtres » (Ap 1.6 ; 5.10 ; 20.6). De même, nous l'avons noté, l'Apocalypse présente fréquemment l'espérance de la participation des croyants au règne de Dieu et du Christ. Si donc il fallait voir une allusion en Apocalypse 11 à l'attente d'un oint sacerdotal et d'un oint royal, ce serait par l'ensemble des croyants que cette attente s'accomplirait. Néanmoins, dans notre péricope, les deux témoins-prophètes ne sont ni décrits comme des rois, ni comme des prêtres. Le sens de la référence aux « deux oliviers » et « deux chandeliers » doit donc être ailleurs.

En Apocalypse 1.12-13, le « fils de l'homme » est présenté comme se tenant au milieu de « sept chandeliers d'or (ἐπτὰ λυχνίας χρυσᾶς) ». Il explique ensuite à Jean la signification de cette image : « les sept chandeliers sont les sept églises (αἱ λυχναὶ αἱ ἐπτὰ ἐπτὰ ἐκκλησίαι εἰσὶν) » (Ap 1.20). Cette image sera reprise dans la lettre à l'église d'Éphèse où « celui qui marche au milieu des sept chandeliers d'or (ὁ περιπατῶν ἐν μέσῳ τῶν ἐπτὰ λυχνιῶν τῶν χρυσῶν) » (Ap 2.1) menace de venir « déplacer [son] chandelier de son emplacement (κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς) » (Ap 2.5). En dehors de notre passage, ce sont les seules autres mentions d'un « chandelier » dans l'Apocalypse<sup>843</sup>. Le fait que le « chandelier » représente explicitement une figure collective en Apocalypse 1 et 2 est un argument majeur en faveur de l'identification collective des deux témoins<sup>844</sup>.

L'image du « chandelier d'or » fait, bien entendu, référence à un élément important du mobilier du Temple (cf. Ex 25.31-40 ; Nb 8.1-4 ; Lv 24.1-4). Or, les versets 1 et 2 de notre passage ont placé le « temple de Dieu » et son « autel » dans le décor. Malgré un environnement qui semble hostile, les deux témoins sont dans le lieu de la présence de leur Dieu, comme le précise d'ailleurs le texte : ils « se tiennent devant le Seigneur de la terre » (Ap 11.4). Si, comme nous le pensons, le « temple » représente le peuple fidèle des

---

<sup>843</sup> L'interprétation collective du « chandelier » de Zacharie 4 est attestée par plusieurs textes rabbiniques. Par exemple, *Sifré Deutéronome* 10 indique que, « dans le temps à venir (לעתיד לבוא) » la face des « justes (צדיקים) » ressemblera à sept objets lumineux, dont le « chandelier du Temple (מנורת בית המקדש) ». Zacharie 4.3 est alors cité pour appuyer cette affirmation. Une tradition similaire se retrouve en *Midrash Psalms* 16.12. Gregory Beale indique plusieurs autres références de textes rabbiniques en faveur de l'interprétation collective du chandelier de Zacharie 4 (Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 208).

<sup>844</sup> Ajoutons que l'image de l'olivier peut aussi être utilisée pour désigner collectivement le peuple de Dieu : c'est le cas notamment en Jérémie 11.16 ou en Romains 11.

croyants<sup>845</sup>, alors l'interprétation collective des « deux chandeliers » s'accorde bien avec ce contexte.

L'image du « chandelier (λυχνία) » sert peut-être aussi à souligner le témoignage fidèle des deux prophètes. Un célèbre *logion* des évangiles invite les croyants à ne pas placer leur

---

<sup>845</sup> À notre avis, le « temple de Dieu » que Jean doit « mesurer » doit être compris comme représentant symboliquement le peuple des croyants en Jésus-Christ, là où Dieu réside comme en son temple (ainsi, p. ex., Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, op. cit., p. 562 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, op. cit., p. 264-265 ; Marko JAUHAINEN, « The Measuring of the Sanctuary Reconsidered (Rev 11,1-2) », *Biblica*, vol. 83, n° 4, 2002, p. 507-526 ; Rob DALRYMPLE, « The Use of καί in Revelation 11,1 and the Implications for the Identification of the Temple, the Altar, and the Worshippers », *Biblica*, vol. 87, n° 3, 2006, p. 390 ; Craig R. KOESTER, *Revelation*, op. cit., p. 484). Le récit de la « mesure du temple » (Ap 11.1-2) ayant fait l'objet de nombreuses études et discussions, nous ne pouvons rendre compte ici de l'ensemble du débat. Nous signalerons simplement les arguments qui nous semblent décisifs pour l'interprétation que nous retenons : (1) Si le référent utilisé par Apocalypse 11.1 est le « Temple de Dieu » ayant existé à Jérusalem, il apparaît très peu probable qu'il soit aussi le référé. Si l'Apocalypse a effectivement été écrite dans les années 90, le Temple est en ruine. C'est d'ailleurs le contexte suggéré par le verset 2 : la « ville sainte » est « foulée » par les nations. L'attente d'une reconstruction future du Temple à Jérusalem est totalement étrangère à l'Apocalypse. Ailleurs dans le livre, le « temple (ναός) » ou « l'autel (θυσιαστήριον) » désignent des réalités célestes : c'est là notamment que se trouve la présence de Dieu, que résident ses anges, que l'adoration lui est rendue ou que les « prières des saints » lui sont offertes. En Apocalypse 21, la « Nouvelle Jérusalem » est décrite comme n'ayant pas de « temple » car « Dieu » et « l'Agneau » font office de « temple » (Ap 21.22). Dans ce contexte, il paraît bien incongru de lire, en Apocalypse 11, l'espérance de la reconstruction du Temple de Jérusalem. (2) Il est peu probable que le « temple » désigne ici le « temple céleste ». Il s'agit plutôt d'un équivalent terrestre. En effet, la « mesure » du temple céleste n'aurait aucun sens. Que cette « mesure » signifie sa reconstruction, sa protection ou plutôt, à notre avis, sa délimitation, cela suppose que ce temple apparaisse soit comme étant en ruine, soit comme étant menacé ou encore comme étant en contact avec les « nations ». Dans l'esprit de l'Apocalypse, cela ne peut pas être le cas du temple céleste qui semble, au contraire, par sa position céleste, hors d'atteinte de toute destruction, opposition ou souillure. De même, la mise à l'écart de la « cour extérieure » laissée aux « nations » se comprendrait difficilement dans le cadre d'un temple céleste. (3) Le « temple de Dieu » doit donc être compris comme le symbole d'une réalité terrestre. Cette réalité est probablement celle d'un ou de plusieurs groupes humains. Le fait que Jean doive aussi « mesurer » « les adorateurs (τούς προσκυνούντας) » va dans ce sens. La demande « d'expulser (ἐκβάλλω) » la « cour extérieure » se comprend mieux si la « cour » est une façon imagée de parler d'individus. (4) Dans l'Apocalypse, le groupe d'individus pouvant le mieux correspondre à l'image du « temple de Dieu » est celui que constitue le peuple des croyants en Jésus-Christ. C'est là que réside la présence de Dieu, qu'il y reçoit l'adoration et la prière des saints. Cette désignation symbolique se retrouve en Apocalypse 3.12 où la promesse suivante est adressée au « vainqueur » : « je ferai de lui une colonne dans le temple de mon Dieu (ποιήσω αὐτὸν στῦλον ἐν τῷ ναῷ τοῦ θεοῦ μου) ». (5) La désignation de l'ensemble des croyants en Jésus-Christ comme un « temple » spirituel est bien attestée au sein de la littérature chrétienne primitive (1 Co 3.16-17 ; 2 Co 6.16 ; Ep 2.19-22 ; 1 P 2.5 ; Ign. *Magn.* 7.2 ; etc.). Pour un résumé de la discussion, voir David E. AUNE, *Revelation 6-16*, op. cit., p. 593-598 ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, op. cit., p. 557-565. Pour des études spécifiques récentes, voir, notamment, Marko JAUHAINEN, « The Measuring of the Sanctuary Reconsidered (Rev 11,1-2) », art. cit. ; Rob DALRYMPLE, « The Use of καί in Revelation 11,1 and the Implications for the Identification of the Temple, the Altar, and the Worshippers », art. cit. ; Matthijs den DULK, « Measuring the Temple of God : Revelation 11.1-2 and the Destruction of Jerusalem », *New Testament Studies*, vol. 54, n° 3, 2008, p. 436-449.

« lampe (λύχνος) » sous un boisseau mais à la placer sur un « chandelier (λυχνία) » (Mt 5.15 // Mc 4.21 // Lc 8.16 ; 11.33). Jean-Baptiste est comparé à une « lampe (λύχνος) » (Jn 5.35) et 2 Pierre 1.19 présente la « parole prophétique (τὸν προφητικὸν λόγον) » comme « une lampe qui brille dans un lieu obscur (λύχνω φαίνονται ἐν ἀχμηρῷ τόπῳ) ». Ainsi, l'image s'avère pertinente pour désigner les « témoins-prophètes ».

#### v. Le temps de la mission des deux témoins-prophètes

La manière dont la mission des deux témoins-prophètes est située dans le temps semble, à notre avis, bien s'accorder avec l'interprétation collective.

##### • L'emploi des temps verbaux

L'emploi de différents temps verbaux au fil du récit a de quoi surprendre<sup>846</sup>. Si l'apparition des deux-témoins est d'abord mentionnée au futur – « je donnerai... et ils prophétiseront (δώσω... καὶ προφητεύσουσιν) » (v. 3) –, ils sont ensuite décrits à l'aide du présent (v. 4 à 6). Leur conflit mortel avec la bête est raconté au futur (v. 7), puis la description de l'exposition de leur cadavre est faite au présent (v. 8-10a), sauf la mention de l'envoi des cadeaux qui est au futur (v. 10b). Enfin, la scène finale autour de la résurrection-ascension des deux prophètes est décrite à l'aoriste (v. 11-13) !

Faut-il voir dans l'utilisation des temps verbaux un indice sur la manière dont l'Apocalypse situe la mission des deux témoins dans le temps ? Autrement dit, peut-on affirmer que l'enchevêtrement des temps verbaux dans notre récit invite à voir sa réalisation à la fois dans le passé, le présent et le futur ? Il nous semble que l'on ne peut pas totalement écarter cette hypothèse : l'impression laissée est bien celle d'un récit qui surplombe l'histoire. Les allusions à divers personnages et événements marquants de l'histoire sainte sont évidentes. De même, certaines images – comme celle du chandelier – sont appliquées ailleurs dans l'Apocalypse aux églises d'Asie Mineure contemporaines de Jean. D'autres éléments semblent plutôt appartenir au futur et à l'espérance des croyants.

Toutefois, on se souviendra que la syntaxe grecque de l'Apocalypse n'est guère conventionnelle et qu'il faut prendre avec prudence toute déduction issue de la grammaire. Le passage d'un temps à l'autre au sein d'un même récit est fréquent dans l'Apocalypse<sup>847</sup>.

---

<sup>846</sup> Souligné notamment par Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation, op. cit.*, p. 608.

<sup>847</sup> Cf. p. ex. Ap 6.15-17 ; 7.16-17 ; 14.2-3 ; 16.11 ; 20.7-10. Pour une analyse de ce phénomène, voir, en particulier, Steven THOMPSON, *The Apocalypse and Semitic Syntax* (Society for New Testament Studies : Monograph Series, n° 52), Cambridge : Cambridge University Press, 1985, p. 47-49. Celui-ci montre que l'on retrouve de tels changements de temps dans les traductions grecques des textes prophétiques vétérotestamentaires (LXX ou Dan. Théod.). Elles s'expliquent par une traduction littérale des temps

Dans certains cas, cela peut être dû à l'insertion de formules issues directement des sources utilisées par Jean, et en particulier des textes de l'Écriture<sup>848</sup>. L'utilisation du passé – le « parfait prophétique » – pour décrire un événement futur est courante chez les prophètes vétérotestamentaires : elle permet notamment d'affirmer la sureté d'une prédiction – « c'est comme si c'était fait ! »<sup>849</sup>. Dans notre passage, c'est probablement ainsi qu'il faut comprendre l'aoriste employé dans la dernière partie du récit (Ap 11.11-13).

- **Les durées évoquées par le récit**

À trois reprises, Apocalypse 11 mentionne des durées précises<sup>850</sup> :

- Les nations « fouleront la ville sainte pendant quarante-deux mois (μῆνας τεσσαράκοντα [καὶ] δύο.) » (Ap 11.2).
- Les deux témoins « prophétiseront pendant mille deux cent soixante jours (ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἑξήκοντα) » (Ap 11.3).
- Les deux prophètes restent morts pendant « trois jours et demi (ἡμέρας τρεῖς καὶ ἥμισυ) » (Ap 11.9, 11).

La durée du témoignage des deux prophètes est équivalente à celle durant laquelle la ville doit être foulée par les nations : 42 mois de 30 jours correspondent exactement à 1260 jours. De plus, cette durée équivaut à trois ans et demi, ce qui invite à la comparer avec les « trois jours et demi » durant lesquels les deux témoins-prophètes restent morts. Il y a, de toute évidence, un « jeu » sur les nombres. Comment comprendre ces durées ?

La période de trois ans et demi peut faire allusion à plusieurs événements ou récits passés :

- Deux textes du Nouveau Testament indiquent que, en lien avec le ministère d'Élie, il n'est pas tombé de pluie pendant « trois ans et six mois » (Lc 4.25 ; Jc 5.17 ; cp. 1 R 17-18<sup>851</sup>). Étant donné que notre texte précise que les deux témoins-prophètes « ont le pouvoir de fermer le ciel » afin qu'il ne pleuve pas pendant « les jours de leur prophétie » (Ap 11.6), le parallèle semble évident.

---

sémitiques et notamment par l'emploi dans les textes hébreux du « parfait prophétique ». De tels changements de temps, surprenants en grec classique, seraient plus courants au sein de ce que Thompson appelle le « grec sémitique (*semitic Greek*) » dont l'Apocalypse serait un des témoins.

<sup>848</sup> Cf. *Ibid.*, p. 49 ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, *op. cit.*, p. 101-103.

<sup>849</sup> Cf. Steven THOMPSON, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, *op. cit.*, p. 49 ; David E. AUNE, *Revelation 1-5*, *op. cit.*, p. clxxxvii.

<sup>850</sup> Sur l'interprétation de ces durées, voir, en particulier, Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, *op. cit.*, p. 565-569.

<sup>851</sup> Le texte d'1 Rois indique simplement que les événements d'1 Rois 18, en lien avec le retour de la pluie, se déroulent « la troisième année (TM : בְּשָׁנָה הַשְּׁלִישִׁית ; LXX : ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ τρίτῳ) » (1 R 18.1).

- L'influence des « trois temps et demi » de Daniel (Dn 7.25 ; 12.7) sur l'Apocalypse est certaine puisque la formule est reprise en Apocalypse 12.14. Tout comme le « demi septénaire » (Dn 9.27) ou les « mille deux cent quatre-vingt-dix jours » (Dn 12.11), ces périodes sont associées, dans le livre de Daniel, à des temps d'opposition et de tribulation pour les croyants. Flavius Josèphe, contemporain de l'auteur de l'Apocalypse, décrit la période de la profanation du Temple par Antiochus Épiphane comme étant de « trois ans et six mois » (*B. J.* 1.19 ; 5.394 ; cf. 1 M 1.20, 29 ; 4.52 pour une période d'environ 3 ans). Dans les *Antiquités Juives*, il présente Daniel comme ayant prédit l'interruption des sacrifices pendant « trois ans » sous Antiochus Épiphane (*A. J.* 10.275-276). Dans ce même passage, il indique que Daniel a aussi prédit « la domination des Romains » et que par eux viendrait la « dévastation (verbe ἐρημόω) » (*A. J.* 10.276)<sup>852</sup>. Les Évangiles de Matthieu et de Marc se réfèrent à « l'abomination de la dévastation (τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) » (Mt 24.15 ; Mc 13.14). Comme l'indique Matthieu 24.15, l'expression est ici reprise à Daniel (cf. Dn 9.27 ; 11.31 ; 12.11). Or Daniel 9.27 présente « l'abomination de la dévastation » comme devant durer un « demi septénaire » et Daniel 12.11 comme devant durer « mille deux cent quatre-vingt-dix jours ». La « dévastation (ἐρήμωσις) » de Jérusalem est aussi mentionnée par Luc (Lc 21.20) qui, dans le même passage, indique que « Jérusalem sera foulée par les nations jusqu'à ce que s'accomplisse les temps des nations (Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν) » (Lc 21.24 ; cp. Ap 11.2). Il est donc probable que, sur la base notamment de prophéties attribuées à Jésus, les chrétiens de l'époque de Jean associaient la destruction de Jérusalem par les Romains à la « dévastation » de Daniel, celle-ci devant durer « trois ans et demi »<sup>853</sup>.
- De façon plus hypothétique, la période de trois ans et demi pourrait aussi être une allusion à la durée approximative du ministère terrestre de Jésus<sup>854</sup>. Si aucun texte

<sup>852</sup> Le texte grec ne mentionne pas ici directement la destruction de Jérusalem : « περὶ τῆς Ῥωμαίων ἡγεμονίας ἀνέγραψε, καὶ ὅτι ὑπ' αὐτῶν ἐρημωθήσεται (il a écrit au sujet de la domination des Romains et qu'elle [?] serait dévastée par eux) ». Le sujet de « ἐρημωθήσεται » n'est pas précisé : il est possible que ce soit « la nation (ἔθνος) » – c'est-à-dire la nation juive –, mentionnée un peu auparavant dans le même paragraphe.

<sup>853</sup> De façon surprenante, Gregory Beale affirme que « the Roman siege of Jerusalem [...] lasted for about three and a half years » (Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, *op. cit.*, p. 566). David Aune est un peu plus précis en indiquant que « almost exactly three and one-half years elapsed between the beginning of the first Jewish revolt (fall of A.D. 66) and the siege of Jerusalem » (David E. AUNE, *Revelation 6-16*, *op. cit.*, p. 609). Néanmoins, nous ne voyons pas en quoi la durée de la guerre *précédant* la prise de Jérusalem pourrait être comprise comme se référant à la « dévastation » de Jérusalem. La destruction du Temple en 70 marque, au contraire, *le commencement* de cette période de dévastation durant laquelle le culte sacrificiel est interrompu.

<sup>854</sup> Ainsi, Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, *op. cit.*, p. 567-568.

néotestamentaire ne fait explicitement référence à un tel chiffre, les données de l'Évangile de Jean peuvent être lues comme supposant une durée s'en rapprochant<sup>855</sup>. Le ministère des deux témoins-prophètes étant placé dans la continuité de celui de « leur Seigneur », une telle hypothèse n'est pas totalement incongrue. Dans ce même sens, le fait que les deux témoins restent morts durant « trois jours et demi » au sein même de « la ville [...] où fut crucifié leur Seigneur » (Ap 11.8-11) fait peut-être allusion à la durée approximative de la mort de Jésus<sup>856</sup>.

Faut-il choisir une interprétation plutôt qu'une autre ? L'Apocalypse réalise fréquemment un patchwork de multiples motifs ou symboles, issus de la littérature prophétique ou apocalyptique, qu'elle coud ensemble à l'aide d'un fil conducteur : Jésus-Christ. Il est probable que l'auteur de l'Apocalypse ait pu trouver derrière la durée de « trois temps et demi » un ensemble de symboles ou de motifs pertinents pour son message prophétique. Cela est d'autant plus plausible que Jean aura encore recours à une telle durée dans la suite de son ouvrage (Ap 12.6, 14 ; 13.5). Ainsi, aux chapitres 11 à 13 de l'Apocalypse, la période de « trois ans et demi » apparaît comme un temps d'opposition, de tribulation et de désert. En même temps, il s'agit d'un temps où les deux témoins-prophètes, puis la « femme » du chapitre 12, font l'objet d'une protection divine particulière (Ap 12.6, 14). Le caractère antithétique de cette période se comprend si la durée de « trois ans et demi » fait effectivement référence à plusieurs motifs en arrière-plan : la période de « dévastation » du livre de Daniel, celle de la protection et des miracles d'Élie (cf. 1 R 17-18) et celle du ministère de Jésus.

Faut-il lire cette période littéralement comme devant effectivement durer trois ans et demi ? La multiplication des références à une période similaire invite plutôt à y voir une durée symbolique. De plus, il est difficile de ne pas lire en Apocalypse 11 une référence aux

---

<sup>855</sup> L'Évangile de Jean mentionne trois célébrations de la Pâque pendant le ministère de Jésus (Jn 2.13 ; 6.14 ; 11.55), ce qui suppose une durée d'au moins deux ans. Certains suggèrent que la « fête juive » mentionnée en Jean 5.1 pourrait correspondre également à une célébration de la Pâque, ce qui supposerait alors une durée de ministère supérieure à trois ans (ainsi, p. ex., Harold W. HOEHNER et Jeannine K. BROWN, « Chronology », in Joel B. GREEN et al. (dirs.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove : IVP, 2013 (2<sup>e</sup> éd. rév., 1<sup>ère</sup> éd. : 1992), p. 135).

<sup>856</sup> En toute rigueur, le temps entre la mort de Jésus sur la croix et la découverte du tombeau vide est certes inférieur à trois jours et demi. Néanmoins, les textes néotestamentaires témoignent d'une formulation traditionnelle de la résurrection de Jésus « le troisième jour (τῆς τρίτης ἡμέρας) » (Mt 16.21 ; 17.23 ; 20.19 ; 27.64 ; Lc 9.22 ; 18.33 ; 24.7, 46 ; Ac 10.40 ; 1 Co 15.4), mais aussi d'une résurrection « après trois jours (μετὰ τρεῖς ἡμέρας) » (Mt 27.63 ; Mc 8.31 ; 9.31 ; 10.34 ; Jn 2.19-22), ou encore du fait que Jésus soit resté enseveli « pendant trois jours et trois nuits (τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας) » (Mt 12.40). Dans tous ces textes, c'est le chiffre « trois » qui domine lorsqu'il s'agit d'évoquer la durée de la mort de Jésus.

événements de 70 marquant la « dévastation » de Jérusalem et le début d'une période où la ville est « foulée par les nations ». Or, si l'Apocalypse a été écrite dans la dernière décennie du premier siècle, cela fait bien plus de trois ans et demi que le Temple est en ruine<sup>857</sup>.

Si une telle interprétation du « temps » du ministère des deux témoins-prophètes devait être retenue, cela signifierait que leur ministère a déjà commencé à l'époque où Jean écrit l'Apocalypse. Si tel est le cas, on ne verrait guère quelles figures individuelles contemporaines de l'auteur pourraient correspondre à nos deux témoins-prophètes. Il est bien plus probable d'y voir le témoignage collectif de l'ensemble des croyants.

#### vi. Le cadre de la mission des deux témoins-prophètes : une ville-monde

- **La « grande ville, celle qui est surnommée spirituellement Sodome et Égypte, là aussi où leur Seigneur a été crucifié » (Ap 11.8)**

La présentation du lieu où sont exposés les cadavres des deux témoins a de quoi surprendre. L'indication qu'il s'agit de la ville « où leur Seigneur a été crucifié » invite naturellement à y voir une référence à Jérusalem, dans la continuité du cadre proposé par les deux premiers versets du chapitre 11<sup>858</sup>. Néanmoins, le lecteur est surpris par la désignation de Jérusalem comme la « grande ville (ἡ πόλις ἡ μεγάλη) » – et non plus la « ville sainte » comme au verset 2. En poursuivant sa lecture de l'Apocalypse, il découvrira que cette appellation désigne exclusivement la « grande ville » ennemie de Dieu, « Babylone, la grande » (Ap 16.19 ; 17.18 ; 18.10, 16, 18, 19, 21)<sup>859</sup>.

---

<sup>857</sup> On remarquera la manière dont les trois périodes mentionnées par notre texte sont présentées. Le temps de la dévastation par les nations est compté en mois, alors que le temps de la « prophétie » des deux témoins est compté en jours. Si les deux périodes sont identiques, la perception de durée est plus importante avec la mention d'un chiffre comme « mille deux cent soixante ». De même, la période durant laquelle les deux témoins sont présentés comme morts est bien plus courte que celle durant laquelle ils sont protégés de manière surnaturelle : trois jours et demi contre trois ans et demi. La même observation peut être faite aux chapitres 12 et 13 : la durée de la protection de la « femme » est de « mille deux cent soixante jours » (Ap 12.6) alors que le temps de la « bête » est de « quarante-deux mois » (Ap 13.5).

<sup>858</sup> Certains y voient plutôt une allusion à Rome où furent notamment mis à mort les apôtres Pierre et Paul. Certes, l'appellation « la grande ville » est, ailleurs dans l'Apocalypse, une désignation pour « Babylone », la ville ennemie de Dieu, et il est probable que la capitale de l'Empire soit visée par cette diatribe. Néanmoins, le cadre posé par les versets 1 et 2 (le temple, la « ville sainte ») ainsi que le parallèle avec la mort de Jésus « crucifié » dans la ville nommée invitent clairement à situer la scène à Jérusalem. Notre interprétation montrera qu'il faut prendre la référence à Jérusalem de manière symbolique, mais le référent de cette image reste bien la ville de Jérusalem.

<sup>859</sup> En Apocalypse 21.10, quelques manuscrits tardifs présentent toutefois la Nouvelle Jérusalem comme « la grande et sainte ville (τὴν πόλιν μεγάλην καὶ τὴν ἁγίαν) » (témoins signalés par le NA28 : 051<sup>s</sup>. 1854. 2030. 2377 m<sup>A</sup>). Dans l'Ancien Testament, la désignation de Jérusalem comme « la grande ville » se retrouve uniquement en Jérémie 22.8 : le prophète annonce que, après sa destruction, de « nombreuses nations

Cette connotation négative suggérée par le titre de « grande ville » est rendue explicite par l'appellation « spirituelle » donnée à Jérusalem : il s'agit de « Sodome et Égypte (Σόδομα καὶ Αἴγυπτος) »<sup>860</sup>. La référence à Sodome permet de présenter le cadre de la mission des deux témoins comme celui d'une ville particulièrement marquée par le péché<sup>861</sup>, mais aussi d'évoquer le jugement destructeur de Dieu qui en est la conséquence<sup>862</sup>. Ce sont ces deux aspects qui sont soulignés par les prophètes vétérotestamentaires qui associent Jérusalem à « Sodome » (És 1.9-10 [repris en *Asc. Is.* 3.10] ; Jr 23.14 ; Ez 16.46, 49).

Le rapprochement avec l'Égypte est plus original. Dans le contexte de notre verset, la désignation est négative : dans l'AT, l'Égypte est surtout le pays de l'esclavage<sup>863</sup> ; elle est aussi associée à l'idolâtrie<sup>864</sup> ; dans la littérature ayant recours à l'allégorie, elle sera comprise comme une figure de la dimension corporelle ou matérielle (vue négativement comme corruptible, liée aux plaisirs coupables ou au péché)<sup>865</sup>.

Certains éléments de la présentation des deux témoins-prophètes expliquent peut-être aussi l'identification du cadre de leur mission à « Sodome » et « l'Égypte ». À Sodome, le jugement de la ville est apporté par l'intermédiaire de « deux anges » à qui l'on cherche à faire du mal (Gn 19). De plus, la destruction de la ville par le « feu » (Gn 19.24 ; cf. Am

---

(TM : גוֹיִם רַבִּים) » passant devant Jérusalem diront : « pourquoi le Seigneur a-t-il fait cela à cette grande ville (TM : לְעִיר הַגְּדוֹלָה הַזֹּאת ; LXX : τῆ πόλει τῆ μεγάλης ταύτης) ? ». Pour d'autres mentions de Jérusalem comme « la grande ville », voir *Or. Sib.* 5.154, 226, 413.

<sup>860</sup> Sur ce point, voir, en particulier, Bert Jan LIETAERT PEERBOLTE, « Sodom, Egypt, and the Two Witnesses of Revelation 11:8 », contribution citée.

<sup>861</sup> Cf. Gn 18.16-19.29 ; És 3.9 ; Jr 23.14 ; Lm 4.6 ; 4 *Esd.* 2.8 ; 3 *M* 2.5 ; *T. Lévi* 14.6 ; *T. Neph.* 3.4 ; 4.1 ; *Jub.* 16.5-6 ; 2 P 2.6 ; Jd 7.

<sup>862</sup> Cf. Gn 18.16-19.29 ; Dt 29.22 ; És 1.9-10 ; 13.19 ; Jr 49.18 ; 50.40 ; Am 4.11 ; So 2.9 ; Lm 4.6 ; 4 *Esd.* 2.8 ; 3 *M* 2.5 ; *T. Aser* 7.1 ; Mt 10.15 ; 11.23-24 ; Lc 10.12 ; 17.29 ; Rm 9.29 ; 2 P 2.6 ; Jd 7.

<sup>863</sup> Cf. p. ex. Ex 2.23 ; 6.6 ; Dt 5.6 ; 6.12 ; Jos 24.17 ; Jg 6.8 ; Jr 34.13 ; Mi 6.4.

<sup>864</sup> Cf. Ex 12.12 ; És 19.1 ; Jr 43.12 ; Ez 20.7 ; 1QM 14.1. Dans le roman de *Joseph et Aséneth*, on pourra aussi remarquer la manière dont l'idolâtrie de l'Égyptienne Aséneth est soulignée et comment elle se repent de son idolâtrie lors de sa conversion (cf. notamment *Jos. Asen.* 2.4-5 ; 3.10 ; 10.13-14 ; 12.5-11) (relevé par Bert Jan LIETAERT PEERBOLTE, « Sodom, Egypt, and the Two Witnesses of Revelation 11:8 », contribution citée, p. 78-79).

<sup>865</sup> Chez Philon d'Alexandrie, « l'Égypte » désigne fréquemment ce qui est de l'ordre du « corps (σῶμα) » par opposition à l'âme (cf. p. ex. *Leg.* 2.59, 77, 84 ; 3.38, 81, 94, 175, 212 ; *Sacrif.* 51, 62 ; *Deter.* 38, 46). Chez Clément d'Alexandrie, « l'Égypte » est plutôt comprise comme se référant au « monde (κόσμος) » (cf. p. ex. *Stromates* 1.5 [1.30.4] ; 7.7 [7.40.2]). Dans deux passages quasiment identiques, Tertullien explique la manière dont les prophètes peuvent utiliser un nom de ville pour « figurer » certains « crimes (crimina) » : il cite alors comme exemple l'emploi figuré de « Sodome » en Ésaïe 1.10 puis, un peu plus loin, l'exemple de « l'Égypte » comme désignant parfois « le monde entier (totus orbis) » dans son lien à la « superstition et la malédiction (superstitionis et maledictionis) » et, enfin, il cite l'exemple de « Jean » qui parle de « Babylone » pour se référer à « Rome » et souligner ainsi « le règne orgueilleux (regno superbae) » de cette ville qui « soumet les saints (sanctorum debellatrix) » (*Adv. Jud.* 9 ; *Adv. Marc.* 3.13).

4.11 ; Lc 17.29) n'est pas sans rappeler le « feu » sortant de la bouche des deux témoins (Ap 11.5). De même, l'Égypte n'a-t-elle pas été aussi le cadre de « fléaux », dont le premier est « l'eau changée en sang » ? Ainsi, « Jérusalem » subit en Apocalypse 11 un jugement ressemblant à celui de Sodome et de l'Égypte.

Cette description de Jérusalem se comprend bien dans le prolongement du cadre introduit aux deux premiers versets de notre texte (Ap 11.1-2). On assiste à une sorte de désacralisation de Jérusalem : la cour extérieure est « expulsée dehors », la « ville sainte » est foulée par les nations ; elle prend désormais des allures de « Babylone », la « grande ville » corrompue qui met à mort « les prophètes » (cf. Ap 18.20, 24). Tout comme Babylone, Sodome ou l'Égypte autrefois, la ville qui s'oppose aux prophètes de Dieu court à sa perte, ce dont témoigne – en partie – le tremblement de terre qui clôture notre récit (Ap 11.13).

- **Que représente Jérusalem, lieu du ministère des deux témoins-prophètes ?**

Le ministère des deux témoins-prophètes est donc localisé dans une Jérusalem désacralisée, une ville tombée aux mains des nations et de leur pratiques idolâtres. Si notre texte a été écrit après les événements de 70, la description se révèle particulièrement parlante. Pour les premiers chrétiens, Jérusalem est la ville qui a marqué le rejet de Jésus-Christ : il s'agit de « la ville où leur Seigneur a été crucifié ». Or, cette ville est désormais tombée aux mains des « nations », et ils ont pu voir dans cette déchéance un signe du jugement de Dieu lié au rejet du Messie (cf. Lc 21.20-24).

Si le texte fait effectivement allusion à l'histoire relativement récente de Jérusalem, faut-il en déduire pour autant que c'est dans cette ville que doit se dérouler le ministère des deux témoins-prophètes ? Il nous semble que le texte nous oriente plutôt vers un sens symbolique :

- Comme pour la description du « temple » et de sa « cour extérieure », la présentation de Jérusalem accumule les éléments surprenants, voire antithétiques : la « ville sainte » est en même temps « la grande ville », « Sodome » ou « l'Égypte ».
- La présentation de « Sodome et Égypte », comme les noms « spirituels » de la « grande ville », suggère que l'on a ici affaire à une allégorie.
- L'emploi de « Jérusalem » ou de « Sion » dans un sens non littéral est très fréquent, que ce soit dans l'Ancien ou dans le Nouveau Testament. L'emploi métonymique est le plus courant : « Jérusalem » peut ainsi être désignée comme « celle qui tue les prophètes »

(Mt 23.37 // Lc 13.34)<sup>866</sup>. En Apocalypse 21, la « Nouvelle Jérusalem » est introduite comme représentant « l'épouse de l'Agneau » (Ap 21.9) : « Jérusalem » y est une image représentant le peuple de l'Agneau. Sur la forme, l'allégorie de Galates 4.21-31 se rapproche davantage de notre passage. Par un jeu d'images entremêlées, Paul identifie « ceux qui sont sous la Loi » à Agar et, en même temps, au mont Sinai en Arabie, ainsi qu'à la « Jérusalem actuelle (τῆ νῦν Ἱερουσαλήμ) » qui est « dans l'esclavage ». Il les oppose à Sarah, représentant la « Jérusalem d'en haut (ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ) qui est libre ». Cet exemple montre comment le terme « Jérusalem » peut être utilisé dans un même texte pour désigner deux entités opposées qui ne correspondent ni à la ville « réelle » de Jérusalem, ni à ses habitants.

Par conséquent, il nous semble qu'il faut comprendre la référence à la « ville » en Apocalypse 11 dans un sens non-littéral et en tenant compte de toute la symbolique qu'elle englobe. Cette symbolique se caractérise par plusieurs antithèses :

- Jérusalem rappelle le point de départ du christianisme. L'insistance sur la localisation à Jérusalem ne peut pas être totalement déconnectée du lien particulier du judaïsme avec cette ville. La mission des deux témoins-prophètes concerne aussi les Juifs, ce qui n'est pas sans occasionner d'oppositions, comme le souligne probablement la mention de la « synagogue de Satan » en Apocalypse 2.9 et 3.9<sup>867</sup>. En même temps, Jérusalem est « foulée par les nations » (Ap 11.2), ce sont « des gens des peuples, tribus, langues et nations » qui assistent au martyre des deux témoins (Ap 11.9), et ce sont « les habitants de la terre » qui se réjouissent de leur mort et qui sont affectés par leur prophétie (Ap 11.10) : Jérusalem s'étend pour devenir une ville-monde. C'est en réalité toute la terre qui est le lieu de la mission des deux témoins<sup>868</sup>.
- Jérusalem est la ville du « temple de Dieu », la « ville sainte », le lieu de la présence de Dieu. Celui-ci n'est pas absent du champ de mission des deux témoins. Mais, en même

---

<sup>866</sup> Pour d'autres exemples néotestamentaires, voir, p. ex. Mt 2.3 ; 3.5 ; Lc 19.41-44 ; Rm 15.31. La personnification de « Jérusalem » ou « Sion » est très fréquente dans les textes prophétiques vétérotestamentaires (pour le seul livre d'Ésaïe, voir, p. ex., És 1.8, 21-28 ; 22.1-14 ; 37.22 ; 40.2, 9 ; 49.14-26 ; 51.15-52.12 ; 60 ; 62 ; 66.6-24).

<sup>867</sup> Sur le lien entre l'opposition des Juifs (non chrétiens) et des chrétiens en Asie mineure, et la persécution, voir, notamment, David E. AUNE, *Revelation 1-5, op. cit.*, p. 162-164.

<sup>868</sup> Ainsi, nous ne partageons pas l'avis d'André Feuillet qui ne voit en Apocalypse 11 que « le témoignage rendu par l'Église au Christ en face du judaïsme obstiné dans son incrédulité » (André FEUILLET, « Essai d'interprétation du chapitre XI de l'Apocalypse », art. cit., p. 191). De même, nous ne pouvons nous résoudre à voir uniquement en Apocalypse 11.1-14 « a Christian prophetic judgment verdict against Israel » (Allan J. McNicol, « Revelation 11:1-14 and the Structure of the Apocalypse », *Restoration Quarterly*, vol. 22, n° 4, 1979, p. 193-202). L'Apocalypse n'est pas un livre polémique contre les Juifs rejetant Jésus-Christ : le livre s'adresse d'abord à des chrétiens d'Asie Mineure vivant dans un contexte païen.

temps, Dieu permet que Jérusalem soit « donnée » aux nations. Jérusalem devient alors « Sodome et Égypte », la ville rebelle et idolâtre, celle qui met à mort les prophètes. Ainsi, la description antithétique du « lieu » du ministère des deux témoins-prophètes souligne à la fois la portée de leur témoignage – auprès des Juifs et des nations – et le contexte dans lequel il s’effectue – dans la présence et sous la protection de Dieu, mais dans un climat d’opposition violente<sup>869</sup>.

Le cadre de la mission des deux témoins-prophètes est donc celui d’une ville-monde qui s’étend de Jérusalem vers toutes les nations. Le fait que les deux témoins soient observés par « les habitants de la terre » s’expliquerait mal dans le cas d’un ministère localisé de deux individus. Par contre, il se comprend bien si ces deux prophètes représentent le témoignage collectif de tous les croyants.

#### **vii. Arguments supplémentaires en lien avec le contexte général de l’Apocalypse**

Ajoutons plusieurs arguments supplémentaires liés au contexte plus large de l’Apocalypse.

- La mention du « temple de Dieu » qui précède le récit des deux témoins doit probablement être comprise comme désignant le peuple de Dieu (Ap 11.1-2)<sup>870</sup>. Il serait logique que le récit qui suit présente le rôle de ce peuple dans le monde (Ap 11.3-13).
- Notre péricope est directement suivie par la sonnerie de la septième trompette annonçant le jugement dernier (Ap 11.15-19). Or, au sein de cette péricope, on trouve l’affirmation, déjà évoquée : « c’est le temps de juger les morts et de donner leur récompense à tes serviteurs les prophètes, aux saints, à ceux qui craignent ton nom, aux petits et aux grands (ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοὺς μικροὺς καὶ τοὺς μεγάλους) » (Ap 11.18). Nous avons défendu l’idée que, si les « prophètes » sont mis en exergue au sein de cette liste, ce n’est pas parce que l’on aurait en vue l’un ou l’autre prophète particulier, mais parce qu’ils sont des figures de croyants persécutés à cause du message qu’ils portent. Le fait que cette mention se trouve juste après le récit des deux « prophètes » favorise aussi une lecture qui voit ces « prophètes » non comme des personnages individuels précis, mais comme des figures de persécutés.

---

<sup>869</sup> Pour une conclusion similaire, voir Pierre PRIGENT, *L’Apocalypse de Saint Jean*, *op. cit.*, p. 260-261.

<sup>870</sup> La question de l’identification du « temple de Dieu » aux croyants a été évoquée ci-dessus, p. 337, n. 845.

- L'utilisation de figures individuelles pour symboliser un groupe humain se retrouve ailleurs dans l'Apocalypse. C'est le cas notamment de la « femme » du chapitre 12 qui représente vraisemblablement l'ensemble des croyants, tout comme l'épouse d'Apocalypse 21.2. C'est le cas de la « bête » dont les diverses têtes ou cornes sont, au chapitre 17, explicitement identifiées à des « rois », ce qui suppose que la bête elle-même représente le royaume de ces rois.
- La mort des deux prophètes se produit suite à une « guerre (πόλεμος) » avec la « bête » (Ap 11.7). Or, ailleurs dans l'Apocalypse, lorsqu'une figure diabolique fait la « guerre » avec des humains, c'est toujours avec les saints dans leur ensemble (Ap 12.17 ; 13.7 ; 20.7-9)<sup>871</sup>.
- Le fait que tous les croyants puissent avoir collectivement une fonction prophétique s'accorde bien avec l'ecclésiologie de l'Apocalypse. Nous avons noté que le livre ne fait aucune référence à une organisation hiérarchique des communautés. Inversement, le sacerdoce universel des croyants est affirmé à plusieurs reprises. Enfin, le prophète Jean se met fréquemment au niveau de ses lecteurs. L'idée que tous les croyants forment un peuple-prophète s'accorde bien avec ce contexte.

### viii. Bilan

L'interprétation collective des deux témoins-prophètes est celle qui semble rendre le mieux compte des différents éléments du récit. Il est probable que le récit soit en partie construit sur des traditions concernant l'attente du retour d'Élie et Moïse. Néanmoins, cette attente n'est pas le seul motif repris par la figure des deux témoins-prophètes : ils sont aussi les deux oliviers de Zacharie 4, ils sont deux chandeliers, ils sont situés dans la lignée des prophètes martyres et, surtout, ils sont des reflets du « témoin fidèle », Jésus-Christ. Cette multiplication des identifications invite à voir les deux-témoins-prophètes comme réunissant à eux seuls diverses attentes eschatologiques. Il nous semble que la réalité pouvant le mieux correspondre à l'ensemble de ces éléments est celle du peuple de l'Agneau dans son témoignage collectif.

---

<sup>871</sup> En Apocalypse 12.17, le « dragon » s'en va faire la « guerre (πόλεμος) » à la « descendance » de « la femme », « à ceux qui gardent les commandements de Dieu et qui ont le témoignage (μαρτυρία) de Jésus ». En Apocalypse 13.7, la « bête » – dont l'action blasphématoire s'accomplit durant « quarante-deux mois » (Ap 13.5) – « fait la guerre (πόλεμος) avec les saints et les vainc (verbe νικάω) ». En Apocalypse 20.7-9, la « guerre (πόλεμος) » eschatologique « contre le camp des saints et la ville bien-aimée » est introduite avec une formule similaire à Apocalypse 11.7 : « quand les mille ans furent achevés (καὶ ὅταν τελεσθῇ τὰ χίλια ἔτη) ».

**d) En quoi la terminologie prophétique s'applique-t-elle à l'ensemble des croyants ?**

**i. Un peuple-prophète ou un peuple de prophètes ?**

Une première question se pose quant à la portée de l'interprétation collective des deux témoins-prophètes. Est-ce le peuple de l'Agneau, dans son aspect corporatif, qui est « prophète » ? Ou notre texte a-t-il plutôt en vue le fait que tous ceux qui composent ce peuple sont « prophètes » ?

Il nous semble que notre péricope, et l'Apocalypse dans son ensemble, souligne à la fois la dimension corporative de la « prophétie » et la responsabilité individuelle des croyants en la matière. Les témoins-prophètes sont présentés comme deux individus et, en même temps, toujours associés, au point que l'on a l'impression qu'ils font tout ensemble – y compris mourir, revenir à la vie et monter au ciel. De même, ailleurs dans l'Apocalypse, la dimension corporative du peuple de Dieu est soulignée de diverses manières : il s'agit d'une « femme » (Ap 12), d'une « épouse » ou d'une « nouvelle Jérusalem » (Ap 21.2). Dans les lettres aux églises, le Christ s'adresse à l'église locale comme à une entité à qui il parle généralement à la deuxième personne du singulier (Ap 2-3). En même temps, les individus composant le groupe ne sont pas niés au profit de la collectivité. D'une part, le Christ s'adresse à chacune des sept églises d'Asie Mineure en tenant compte des différences d'attitudes ou de vécu entre elles et en leur sein. D'autre part, l'Apocalypse affirme la rétribution individuelle de chacun en fonction de ses œuvres ou de son attitude envers Dieu (p. ex. Ap 20.12-15 ; 22.11-12, 14-15).

Ainsi, il est probable qu'il faille comprendre la dimension collective des deux témoins-prophètes sous ce double aspect. D'un côté, ils constituent un peuple-prophète : c'est en tant qu'« Église » qu'ils brillent comme un « chandelier ». Ils sont revêtus d'un même habit. Ils portent un même message. Le « témoin » qui est mis à mort à cause de sa « prophétie » ne peut pas être dissocié du peuple auquel il appartient. Il y a bien une dimension corporative à la « prophétie » des croyants. D'un autre côté, à travers le modèle de figures individuelles, chacun est invité à prendre part à la mission prophétique du peuple auquel il appartient. Par le récit des deux « témoins-prophètes », c'est chaque croyant qui est interpellé, encouragé et responsabilisé dans sa « prophétie ». Chacun est invité à prendre conscience de ce qu'il est « prophète » à l'image des « deux prophètes », en prenant conscience de l'origine divine d'une telle vocation ou en étant placé dans la lignée d'illustres

prédécesseurs (dont le plus illustre est le Christ ressuscité). Chacun est réconforté face à l'hostilité qu'il peut percevoir dans son témoignage.

## ii. En quoi sont-ils « prophètes » ?

Comment comprendre l'application collective de la terminologie prophétique ?

Si notre texte a recours à l'appellation « prophète » pour désigner le peuple de l'Agneau, il nous semble que cela permet de souligner deux aspects principaux de son identité.

- Cela révèle *la dimension charismatique de la vocation* collective des croyants. S'ils ont un rôle de « témoins » dans le monde, c'est parce que Christ leur a « donné » de jouer un tel rôle. Ils « se tiennent devant le Seigneur de la terre » et, comme les prophètes du passé, c'est de Dieu qu'ils reçoivent le « pouvoir » d'accomplir leur témoignage.
- Le titre de « prophète » permet aussi d'*expliquer l'opposition et la persécution auxquelles ils font face*. Ils se situent dans la continuité des grands prophètes du passé qui ont, eux aussi, dénoncé l'idolâtrie et annoncé le jugement. Eux aussi ont subi les moqueries, le rejet, la persécution et parfois la mort. Il n'y a donc rien d'étonnant si les croyants-prophètes subissent un même sort.

## iii. En quoi consiste leur « prophétie » ?

Au-delà de l'identité des croyants comme « prophètes », que nous révèle notre texte sur la manière dont ils sont appelés à « prophétiser » ? Quel est le contenu de leur « prophétie » ?

L'absence de mention explicite du contenu du message des témoins-prophètes est frappante. Dans notre récit, les deux prophètes ne disent rien. Cet aspect souligne probablement que *c'est avant tout par leur vie, leur mort et leur espérance qu'ils prophétisent*. Dans l'Apocalypse, les croyants ne sont pas exhortés à transmettre des révélations inspirées à ceux qui les entourent. Leur témoignage consiste d'abord à rester fidèles à Dieu en ne faisant aucun compromis avec les pratiques idolâtres ou l'immoralité environnantes. Dans notre texte, les deux témoins-prophètes tiennent ferme dans leur attitude envers les « nations » malgré l'hostilité environnante. C'est leur fidélité jusqu'à la mort qui permet d'aboutir à ce que les observateurs « rendent gloire au Dieu du ciel »<sup>872</sup>.

---

<sup>872</sup> Plusieurs textes néotestamentaires encouragent également les croyants à adopter une conduite irréprochable aux milieux des païens afin que ceux-ci « rendent gloire à Dieu » (cf. surtout 1 P 2.12, 15 ; Mt 5.16 ; aussi Ph 2.15 ; 1 P 3.16).

Même si leur message est d'abord appelé à s'incarner, ce message a aussi *un contenu sous-entendu par le contexte de l'Apocalypse*. Pour que les observateurs païens en arrivent à « rendre gloire au Dieu du ciel », il faut bien que quelqu'un leur ait présenté qui est ce Dieu-là.

- La description de l'accoutrement et des prodiges accomplis par les deux témoins-prophètes suggère que leur message est avant tout *un message de jugement et une invitation à la conversion*. Les deux témoins sont « revêtus de sacs (περιβεβλημένοι σάκκου) » (Ap 11.3). S'il s'agit d'un accoutrement approprié pour des prophètes (cf. És 20.2 ; *Asc. Is.* 2.10), le « sac » permet aussi de signifier le deuil en vue du jugement annoncé, la nécessité d'adopter une attitude d'humiliation ou de pénitence devant Dieu<sup>873</sup>. De même, le « feu » dans la bouche des deux témoins (Ap 11.5) évoque vraisemblablement un message de jugement divin envers un monde idolâtre (cf. Jr 5.14)<sup>874</sup>. Les « pouvoirs » des deux prophètes (Ap 11.5) font clairement écho à ceux d'Élie et Moïse. On remarquera que, dans le cas de l'absence de pluie à l'époque d'Achab comme dans le cas des fléaux en Égypte, ces éléments peuvent être compris comme démontrant la supériorité du Seigneur, sur Baal d'un côté, et sur les dieux égyptiens de l'autre<sup>875</sup>. Derrière ces « pouvoirs » donnés aux deux témoins-prophètes, on trouve donc à nouveau l'idée d'un message de jugement, avec probablement, en arrière-plan, l'opposition avec les « nations » idolâtres. Enfin, les deux prophètes sont présentés comme causant des « tourments » aux habitants de la terre (Ap 11.10). Cet aspect est renforcé par le parallèle avec la « cavalerie » d'Apocalypse 9.

---

<sup>873</sup> David Aune recense quatre raisons pour lesquelles des individus pouvaient se revêtir de sacs : (1) Comme signe de deuil individuel ou national (p. ex. Gn 37.34 ; 2 S 3.31 ; És 15.3 ; Am 8.10 ; Josèphe, *A. J.* 19.349). (2) Dans une attitude d'humilité ou de soumission accompagnant une requête ou une prière (p. ex. 1 R 20.31-32 ; Dn 9.3 ; Josèphe, *A. J.* 20.123 ; *B. J.* 2.236-237). (3) Dans une démarche de pénitence (p. ex. 2 R 19.1-2 ; Né 9.1 ; Jon 3.5-8 ; Mt 11.21 // Lc 10.13). (4) Le sac – ou un autre habit rudimentaire en poils de bête – semble être un accoutrement approprié pour un prophète (« sac » : És 20.2 ; *Asc. Is.* 2.10 ; Herm. *Sim.* 8.4.1 [70.1] ; manteau de poils : Za 13.4 ; Mc 1.1 ; Hé 11.37). (cf. David E. AUNE, *Revelation 6-16, op. cit.*, p. 611 : nous avons repris sa classification en l'adaptant et en ajoutant quelques précisions issues de nos propres observations).

<sup>874</sup> L'Apocalypse présente à plusieurs reprises le « feu (πῦρ) » comme un moyen d'exécution du jugement divin (Ap 8.5, 7, 8 ; 9.17-18 ; 14.10, 18 ; 18.8 ; 19.20 ; 20.9, 10, 14-15 ; 21.8).

<sup>875</sup> L'absence de pluie – parfois associée à un « ciel de bronze » – fait aussi partie des malédictions liées à l'idolâtrie ou au non-respect de l'alliance ou de la Loi (Lv 26.19 ; Dt 11.16-17 ; 28.23-24 ; cf. 1Q22 [1QDM] f1ii:9-11). En ce sens, b. *Sanhédrin* 113a [10.4-6] explique l'épisode de l'absence de pluie d'1 Rois 17-18 comme une application de la parole de Moïse en Deutéronome 11.16-17 qui présente la sécheresse comme une conséquence de l'idolâtrie.

- Nous avons aussi souligné que *la proclamation de la venue du « règne de Dieu »* était un aspect important dans le contexte immédiat de notre passage (cf. Ap 10.7 ; 11.15-19).
- Le fait que la mort, la résurrection et l'ascension des deux prophètes soient configurées sur celles du Christ suggère que *l'œuvre de l'Agneau* est au cœur de leur message. Les deux prophètes sont des témoins de Jésus : leur lien au Christ est indissociable de leur identité. La place centrale occupée par l'Agneau au sein de la « révélation de Jésus-Christ » montre que la proclamation du kérygme est au cœur de la mission du prophète.
- Ce dernier aspect explique probablement la conversion finale des observateurs (Ap 11.13). Il faut d'abord qu'ils observent la mort, la résurrection et l'ascension pour que cette conversion puisse avoir lieu. De plus, celle-ci ne concerne pas un petit « reste » : le séisme n'a fait « que » sept mille morts et neuf dixièmes de la ville ont survécu. Les « survivants (οἱ λοιποί) » qui « rendent gloire au Dieu du ciel » sont ici présentés comme largement majoritaires<sup>876</sup>. Derrière le message de jugement porté par les témoins, il y a donc bien une *espérance de salut*.

On ne pourrait minimiser l'importance donnée aux *phénomènes extraordinaires ou miraculeux* en lien avec la prophétie des deux témoins. Leur témoignage consiste en des actes miraculeux (Ap 11.5-6) et l'extraordinaire accompagne même leur après-mort (Ap 11.11-13). Plusieurs textes chrétiens des deux premiers siècles montrent que l'on s'attendait à ce que de tels phénomènes accompagnent le témoignage chrétien<sup>877</sup>. Il nous semble que notre texte encourage une telle attente.

---

<sup>876</sup> Comme le souligne Richard Bauckham :

Dans les jugements annoncés par les prophètes de l'Ancien Testament, un dixième (Is 6, 13 ; Amos 5, 3) ou sept mille personnes (1 R 19, 18) constituent le reste fidèle qui est épargné, tandis que le jugement balaye la majorité. Jean renverse cette estimation dans une allusion subtile caractéristique (Richard BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse*, op. cit., p. 103).

Dans le même sens, on remarquera que, en Romains 11, Paul fait référence aux « sept mille » d'1 Rois 19.18 qui n'ont pas adoré Baal et les associe à la notion du « reste (λείμμα) » (Rm 11.2-5). La formulation surprenante de la mention des « sept mille » – littéralement « sept mille noms d'hommes furent tués dans le séisme (καὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῷ σεισμῷ ὀνόματα ἀνθρώπων χιλιάδες ἑπτὰ) » – est peut-être à comprendre comme une manière d'attirer l'attention du lecteur sur un motif connu.

<sup>877</sup> Le Nouveau Testament reflète largement l'idée que la prédication des premiers chrétiens – et en particulier des « apôtres » – s'accompagnait de « signes (σημεῖα) » et/ou « prodiges (τέρατα) » (Ac 2.19, 43 ; 4.30 ; 5.12 ; 6.8 ; 8.6, 13 ; 14.3 ; 15.12 ; Rm 15.19 ; 2 Co 12.12 ; Hb 2.4). Comme Actes 2.17-21, l'*Ascension d'Ésaïe* relie venue du Saint-Esprit, paroles inspirées et accomplissement de « signes et prodiges (Asc. Is. 3.19-20). En ce qui concerne les textes plus tardifs du 2<sup>e</sup> siècle, mentionnons notamment les phénomènes extraordinaires rapportés dans le *Martyre de Polycarpe* autour de la mise à mort de l'évêque de Smyrne (*Mart. Poly.* 9.1 ; 12.3 ; 15.1-2 ; 16.1), la mention de phénomènes miraculeux par Justin Martyr (*Dial.* 39) ou par Irénée (*Adv.*

### 3. Le témoignage prophétique de tous les croyants et celui du prophète Jean

Comme notre étude a essayé de le montrer jusqu' alors, l'Apocalypse présente deux usages de la terminologie prophétique. D'un côté, nous avons le prophète Jean, auteur d'un « livre de prophétie ». Il nous semble que le cas du prophète Jean constitue une bonne illustration de ce qu'a pu être un prophète chrétien reconnu comme tel au sein des églises d'Asie Mineure de la fin du premier siècle. D'un autre côté, on trouve une utilisation plus large de la terminologie prophétique pour désigner des figures indéterminées : « les prophètes ». C'est ce dernier usage que l'on retrouve vraisemblablement appliqué à l'ensemble des croyants en Apocalypse 11.

Nous proposons ici de comparer la manière dont l'Apocalypse présente la « prophétie » de tous les croyants et la « prophétie » de Jean.

#### a) Similarités

Comme notre analyse l'a montré, Apocalypse 10-11 présente la vocation prophétique de tous les croyants (Ap 11.3-13) dans la continuité de celle de l'auteur de l'Apocalypse (Ap 10.1-11.2). Lorsque l'on prend en compte l'ensemble des données de l'Apocalypse, on observe ainsi un certain nombre de similarités entre la prophétie de Jean et celle des croyants représentés par les deux témoins-prophètes. Nous reportons nos observations dans le tableau ci-dessous.

	Le prophète Jean	L'ensemble des croyants en tant que prophètes
Terminologie prophétique	Il fait partie des « prophètes (προφήται) » (Ap 22.9), il doit « prophétiser (verbe προφητεύω) » (Ap 10.11) et il est le rédacteur d'un livre de « prophétie (προφητεία) » (Ap 22.19 ; cf. 1.3 ; 22.7, 10, 18).	Ils sont présentés comme deux « prophètes (προφήται) » (Ap 11.10) qui « prophétisent (verbe προφητεύω) » (Ap 11.3) et leur témoignage équivaut à de la « prophétie (προφητεία) » (Ap 11.6).

---

*Haer.* 2.31.2 ; 2.32.4-5 ; 3.5.2). Dans l'Apocalypse, le « faux prophète » est présenté comme accomplissant des « signes (σημεία) » pour égarer les habitants de la terre et les conduire à l'idolâtrie (Ap 13.14 ; 16.14 ; 19.20). Si le « faux prophète » est, comme nous le pensons, une forme de « parodie » démoniaque des deux témoins-prophètes, alors, par effet de miroir, on peut comprendre leurs actes miraculeux comme des « signes et prodiges » sensés attester l'origine divine de leur message.

<b>Légitimation charismatique</b>	Sa vocation prophétique est légitimée par le Christ (Ap 1.9-20 ; Ap 10 ?) et par des voix célestes (Ap 10.1-11.2).	Leur vocation prophétique est légitimée par des voix célestes, dont probablement celle du Christ (Ap 11.3, 12).
<b>Continuité avec les prophètes du passé</b>	Il utilise le langage des prophètes du passé et les récits autour de sa vocation prophétique rappellent les récits vétérotestamentaires de vocation prophétique (cp. Daniel ou Ézéchiél).	Ils se situent dans la continuité de Moïse et Élie, ainsi que des prophètes persécutés du passé.
<b>Lien entre la prophétie et le « témoignage de Jésus »</b>	Il fait partie de « ceux qui ont le témoignage de Jésus (τῶν ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ) » (Ap 19.10) et il est à Patmos, « à cause du témoignage de Jésus (διὰ [...] τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ) » (Ap 1.9).	Ils sont des « témoins (μάρτυρες) » (Ap 11.3) qui portent un « témoignage (μαρτυρία) » (Ap 11.7) et leur mort, leur résurrection et leur ascension les situent dans la lignée de Jésus.
<b>Dimension internationale de la prophétie</b>	Il doit « prophétiser sur des peuples, des nations, des langues et de nombreux rois (προφητεῦσαι ἐπὶ λαοῖς καὶ ἔθνεσιν καὶ γλώσσαις καὶ βασιλεῦσιν πολλοῖς) » (Ap 10.11).	Les observateurs de leur prophétie sont des gens « des peuples, tribus, langues et nations (ἐκ τῶν λαῶν καὶ φυλῶν καὶ γλωσσῶν καὶ ἐθνῶν) » (Ap 11.9).
<b>Un message de jugement</b>	L'Apocalypse annonce largement le jugement de Dieu à travers de nombreux fléaux.	L'accoutrement des deux témoins-prophètes, les fléaux qu'ils accomplissent et le fait qu'ils « tourmentent » les habitants de la terre suggèrent qu'ils sont porteurs d'un message de jugement.
<b>Opposition et persécution</b>	Jean est à Patmos, « à cause du témoignage de Jésus (διὰ [...] τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ) » (Ap 1.9).	La « bête » leur fait la guerre et va jusqu'à les mettre à mort (Ap 11.7). Ils sont moqués et humiliés par les observateurs (Ap 11.9-10).

Comme on peut le constater, la prophétie de Jean a de nombreux points communs avec la prophétie des deux témoins-prophètes, et donc, selon notre interprétation, avec la

« prophétie » de l'ensemble des croyants. Cela n'est probablement pas un hasard lorsque l'on se souvient de la manière dont l'auteur de l'Apocalypse tient à se placer au niveau de ses destinataires : il n'est qu'un « serviteur (δοῦλος) », un « frère (ἀδελφός) », un « co-participant (συγκοινωνός) ». En résumé, il n'est qu'un prophète au sein d'un peuple-prophète.

## b) Différences

Malgré cette volonté de placer sa prophétie en continuité avec celle de tous les croyants, on observe des différences entre les deux. Ces différences ne sont pas affirmées explicitement. Néanmoins, elles peuvent s'observer de plusieurs manières :

- en comparant la mission des deux témoins-prophètes à celle du prophète Jean,
- en comparant les exhortations adressées à l'ensemble des croyants dans l'Apocalypse et les caractéristiques de la prophétie de Jean,
- en tenant compte de l'autorité que Jean donne à sa prophétie.

### i. Jean, prophète auprès des « églises »

La première différence que nous observons concerne le rôle donné à Jean vis-à-vis des croyants. L'Apocalypse est un livre de prophétie qui s'adresse à des chrétiens. Les lettres des chapitres 2 et 3 sont adressées à des « églises ». De même, si nous comprenons bien les deux premiers versets d'Apocalypse 11, la « mesure » du « temple de Dieu » symbolise le rôle spécifique du prophète vis-à-vis du peuple de Dieu<sup>878</sup>.

---

<sup>878</sup> Contrairement à l'avis de la majorité des commentateurs (voir *infra*) et avec Marko Jauhiainen, il nous semble que l'acte de « mesurer » n'a pas ici pour but de signifier la « protection » du peuple des croyants, mais sa délimitation. Jean est appelé à « mesurer » ce qui appartient réellement au « temple de Dieu » et à « ne pas mesurer » ce qui ne lui appartient pas et qui est laissé aux « nations » – la « cour extérieure ». En mesurant, Jean précise les « limites » du peuple de Dieu et ceux qui peuvent être « comptés » – autre sens possible de μετρέω – parmi ses « adorateurs ». Certes, comme le montre bien Apocalypse 7, être dénombré parmi les saints est une assurance de protection. Toutefois, il ne s'agit pas d'une protection contre la persécution ou l'opposition, mais une mise à l'écart du jugement de Dieu (cf. Ap 7.3-8 ; 9.4 ; cp. Ez 9.4-6). Autrement dit, la « mesure » sert à délimiter ceux qui appartiennent à Dieu *en vue du jugement* qui vient. Un tel emploi de l'image de la « mesure » nous paraît bien attesté (cf. 2 S 8.2 ; És 28.16-17 ; 1QH<sup>a</sup> 14.28-30 [6.25-27] ; 1 Hé 61). De plus, dans le NT, en dehors de l'Apocalypse, le verbe μετρέω est employé uniquement dans un sens figuré pour désigner l'action d'évaluer, d'estimer ou de juger quelqu'un (Mt 7.2 // Mc 4.24 ; Lc 6.38 ; 2 Co 10.12 ; cf. 1 Clem. 13.2 ; Pol. Phil. 2.3). La « mesure » du « temple de Dieu » et la « non mesure » de la « cour extérieure » permettrait ainsi de distinguer prophétiquement les véritables membres du peuple de Dieu de ceux qui appartiennent aux « nations ». C'est là un des buts principaux de l'Apocalypse : mettre en garde les croyants tentés par la compromission avec les « nations » idolâtres et encourager les « saints » à persévérer dans leur sainteté (cf. les exhortations initiales en Ap 2-3 et conclusives en Ap 22.6-21). Compris ainsi, les deux premiers versets du chapitre 11 résumeraient bien la mission du prophète Jean (ainsi Marko

Les deux témoins-prophètes semblent, quant à eux, avoir uniquement un rôle prophétique vis-à-vis des non-chrétiens. Certes, cela s'explique par l'identité réelle des deux témoins : s'ils représentent collectivement le peuple de l'Agneau, les deux prophètes ne peuvent se prophétiser à eux-mêmes ! Néanmoins, lorsque l'on considère plus largement les exhortations adressées aux croyants dans l'Apocalypse, leur témoignage est présenté avant tout vis-à-vis des nations : les chrétiens sont appelés à refuser tout compromis avec la « bête », avec le culte idolâtre ou avec l'immoralité environnante. Le cœur du message de l'Apocalypse concerne le rapport des chrétiens avec la société païenne au sein de laquelle ils vivent. Dans ce cadre, les croyants sont avant tout « prophètes » au sein des « nations ». C'est là une différence avec Jean qui est investi d'une mission prophétique envers les « églises ».

Ainsi, Jean est d'abord prophète auprès des « églises » alors que les croyants dans leur ensemble sont d'abord prophètes auprès des « nations ».

## ii. Un message de forme différente

La deuxième différence que nous observons concerne la forme du message. Le prophète Jean expérimente des révélations, il est saisi « par l'Esprit », il « voit » des visions et « entend » des voix. Il retransmet ensuite tout cela sous forme d'un « livre de prophétie ».

Inversement, les deux témoins-prophètes ne sont pas présentés comme faisant l'objet de telles révélations. L'allusion probable à Joël 3.1 et la mention de la « voix entendue » en Apocalypse 11.12 peuvent certes suggérer l'expérience de tels phénomènes par les croyants<sup>879</sup>. Néanmoins, l'accent du texte n'est pas mis sur les phénomènes de paroles inspirées que pourraient expérimenter les deux prophètes. Non seulement le texte ne nous dit rien sur leur expérience éventuelle de révélations particulières, mais il ne nous laisse

---

JAUHAINEN, « The Measuring of the Sanctuary Reconsidered (Rev 11,1-2) », art. cit. ; *contra* Richard BAUCKHAM, *The Climax of Prophecy*, op. cit., p. 269, 272 ; David E. AUNE, *Revelation 6-16*, op. cit., p. 599, 603-607 ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, op. cit., p. 559-560 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, op. cit., p. 263 ; Gregory STEVENSON, *Power and Place*, op. cit., p. 260 ; Rob DALRYMPLE, « The Use of *καί* in Revelation 11,1 and the Implications for the Identification of the Temple, the Altar, and the Worshipers », art. cit. ; Matthijs den DULK, « Measuring the temple of God », art. cit.).

<sup>879</sup> Apocalypse 11.12 introduit ainsi l'ordre donné aux deux prophètes de « monter » au ciel : « ils entendirent une grande voix venant du ciel leur disant (*καὶ ἤκουσαν φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ λεγούσης αὐτοῖς*) ». Il n'est pas très clair si ce sont les « observateurs » mentionnés juste avant qui « entendent » la voix ou si ce sont les deux prophètes revenus à la vie. Néanmoins, c'est bien à ces derniers que l'ordre est donné de « monter » et cela suggère qu'ils ont aussi entendu « la grande voix venant du ciel ». On ne peut donc totalement exclure l'idée d'une révélation auditive expérimentée par les deux témoins-prophètes. Notons néanmoins que cette révélation est située après leur retour à la vie.

pas entendre la proclamation de leur message. La « prophétie » des témoins-prophètes se laisse uniquement « observer », mais jamais « entendre ». De même, ailleurs dans l'Apocalypse, les croyants ne sont jamais exhortés à transmettre des messages inspirés à ceux qui les entourent. Cela ne signifie pas qu'ils devraient être des témoins silencieux ou qu'ils n'auraient aucun message à transmettre. Comme nous l'avons vu, la transmission d'un message est supposée par le fait que, à la fin, les nations « rendent gloire au Dieu du ciel » (Ap 11.13). Néanmoins, ce n'est pas là l'accent principal du texte : le message « prophétique » des croyants est avant tout celui de leur vie (et de leur mort).

Nous avons là une différence importante entre la « prophétie » de Jean et celle de tous les croyants. Certes, l'auteur de l'Apocalypse ne se considère pas comme le seul à expérimenter des révélations divines appelées à être transmises ensuite sous forme de prophétie. Néanmoins, la « prophétie » que tous les croyants sont appelés à pratiquer ne semble pas être une prophétie du même type que la sienne (ou celle des autres prophètes comme lui). Dans l'Apocalypse, tous les croyants ne sont pas explicitement appelés à expérimenter de telles révélations et à transmettre des messages inspirés. Par contre, tous sont appelés à « prophétiser » le jugement de Dieu et leur espérance en Christ par leur témoignage fidèle<sup>880</sup>. Ce témoignage s'exprime principalement par l'absence de compromis avec ce qui est l'objet du jugement divin. Les croyants « prophétisent » par leur résistance – jusqu'à la mort – à la pression environnante d'une société idolâtre aux mœurs peu compatibles avec celles du peuple de l'Agneau. La « prophétie » que tous les croyants sont appelés à pratiquer est avant tout le témoignage d'une vie de fidélité exclusive à Dieu et à l'Agneau. C'est là le cœur du message de l'Apocalypse et c'est, à notre avis, ainsi qu'il faut comprendre la « prophétie » des deux témoins du chapitre 11.

---

<sup>880</sup> Nous sommes en désaccord avec l'analyse des données de l'Apocalypse par David Hill, qui conclut ainsi :

The Christian prophets themselves are separable from the body of Christians by virtue of the fact that they actually fulfil the ministry of witness and prophecy that is expected of the entire Church, which is, for the author, at least in xix. 10, potentially a community of prophets. It is of interest to compare this with the Pauline teaching in I Cor. where prophecy is a gift to be sought after by all (I Cor. xiv) and therefore a possibility for any Christian, yet it is exercised as a ministry by a few who gain recognition in the church for their prominent or continuing possession of the gift. (David HILL, « Prophecy and Prophets in the Revelation of St John », art. cit., p. 414)

Il nous semble que David Hill ne prend pas suffisamment en compte la manière dont l'Apocalypse peut utiliser une même terminologie prophétique pour désigner des phénomènes différents. À la différence de 1 Corinthiens 14, l'Apocalypse n'a pas pour but d'encourager et de réguler la pratique de la prophétie au sein des communautés chrétiennes. En Apocalypse 11, tous les croyants *sont* prophètes vis-à-vis des non chrétiens. Toutefois, tous les croyants ne sont pas « prophètes » comme Jean chargé de transmettre des révélations divines aux « églises ».

#### 4. Le peuple-prophète selon l'Apocalypse et selon Luc-Actes : deux lectures différentes d'un même motif

Selon les interprétations que nous avons défendues, l'Apocalypse et Luc-Actes présentent tous deux l'ensemble des croyants en Jésus-Christ comme constituant un peuple-prophète. En guise de réflexion conclusive, nous proposons de comparer la manière dont ces deux œuvres abordent ce même motif. Nous indiquerons tout d'abord les points de contact littéraires entre ces deux textes. Nous observerons ensuite les similitudes et les différences dans la manière dont les deux auteurs conçoivent la dimension prophétique de l'ensemble des croyants.

##### a) Points de contact littéraires

Notre analyse de la péricope des deux témoins-prophètes a souligné un certain nombre de parallèles avec le texte de Luc-Actes. De manière générale, on observe certains traits similaires entre les deux œuvres :

- La terminologie du témoignage (*μάρτυς* et dérivés) et son association à la prophétie est un élément important du livre des Actes.
- La focalisation sur Jérusalem – lieu de la mise à mort du prophète Jésus – comme point de départ du témoignage vers toutes les nations est aussi un élément caractéristique de l'œuvre de Luc.
- Le procédé de *syncretism* est utilisé par Luc pour faire le lien entre la figure de Jésus et la vie et la mission de ses envoyés. Ainsi, comme pour les deux témoins-prophètes de l'Apocalypse, les témoins des Actes sont configurés sur le modèle du Christ.
- On trouve également en Luc-Actes l'idée d'une chaîne prophétique entre les prophètes du passé – dont Élie et Moïse –, Jésus-Christ et son peuple.

Lorsque l'on s'intéresse aux détails du récit d'Apocalypse 11, on constate, là encore, un certain nombre de points de contact avec Luc-Actes :

- Luc est le seul évangéliste à mentionner l'envoi d'un groupe plus large que les Douze (Lc 10.1-12). Or, les « soixante-douze » (ou soixante-dix) sont envoyés par « deux (δύο) »<sup>881</sup>. Ils ont pour mission de proclamer le « règne de Dieu (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ) »

---

<sup>881</sup> Comme il a souvent été remarqué, le chiffre de « soixante-douze » – ou « soixante-dix » selon les témoins – fait peut-être allusion au nombre des nations d'après Genèse 10. Dans ce cas, l'envoi des soixante-douze pourrait correspondre à la mission parmi les nations, tout comme l'envoi des Douze (Lc 9) correspondrait à la mission auprès d'Israël. Cf. p. ex. François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (9,51 - 14,35)* (CNT, n° 3b), Genève : Labor et Fides, 1996, p. 50, 54.

(Lc 10.9, 11), et les « villes » qui rejettent les envoyés subiront un jugement plus dur que celui de « Sodome » (Lc 10.12). Le verset suivant mentionne encore le revêtement d'un « sac (σάκκος) » comme signe de repentance (Lc 10.13).

- Luc est aussi le seul à indiquer que « Jérusalem sera foulée par les nations jusqu'à ce que s'accomplisse les temps des nations (Ἱερουσαλήμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν) » (Lc 21.24 ; cp. Ap 11.2).
- Il est également le seul évangéliste à indiquer que, pendant le ministère d'Élie, il n'est pas tombé de pluie pendant « trois ans et six mois » (Lc 4.25). De plus, ce rappel est situé dans un récit programmatique qui laisse entrevoir l'extension de la mission vers les nations (Lc 4.24-27).
- Il est enfin le seul à présenter clairement le schéma mort-résurrection-ascension (Lc 23-24 ; Ac 1.9-11) et à mentionner la « nuée (νεφέλη) » dans le cadre de l'ascension de Jésus au ciel (Ac 1.9 ; cf. Ap 11.12).
- D'autres éléments sont moins spécifiquement lucaniens : l'image du « chandelier (λυχνία) » (Lc 8.16 ; 11.33) ; la « crainte » de ceux qui voient Jésus ressuscité (Lc 24.5, 37 ; cf. Ap 11.11, 13) ; le parallèle entre la persécution des prophètes et la persécution des envoyés de Jésus (cf. Lc 6.23 ; 11.47-51 ; 13.33-34 ; Ac 7.51-52).

Si, comme nous l'avons proposé, Apocalypse 11.3 fait effectivement allusion à Joël 3.1, le parallèle avec Luc-Actes serait encore plus notable. Quoiqu'il en soit de cette hypothèse, les points de contact entre Apocalypse 11 et Luc-Actes sont trop nombreux pour qu'ils soient dus au hasard : ces deux textes attestent vraisemblablement une tradition similaire concernant le rôle de témoins-prophètes joué collectivement par l'ensemble du peuple du Christ.

## **b) Deux approches complémentaires**

Quoiqu'il en soit du rapport exact d'intertextualité entre l'Apocalypse et Luc-Actes, il est surtout intéressant de comparer la manière dont ces deux œuvres abordent le motif du « peuple-prophète ». Ces deux textes sont d'un genre littéraire très différent et n'ont pas été rédigés dans un même but. Il est évident que les préoccupations du prophète Jean et de l'auteur à Théophile sont différentes. Comment abordent-ils donc le motif du « peuple-prophète » ?

Il y a tout d'abord *des ressemblances* dans l'approche des deux auteurs. Tous deux valorisent la prophétie. Tous deux s'adressent à des communautés aux organisations diverses, où la prophétie était probablement pratiquée de manières diverses. De même, les

deux œuvres cherchent, à notre avis, à souligner la dimension supra-locale du mouvement chrétien. Il y a, en Luc-Actes et dans l'Apocalypse, une volonté de prendre de la « hauteur » vis-à-vis des différentes communautés chrétiennes pour signaler ce qui fait leur cohésion. Dans ce cadre, il n'est probablement pas anodin que les deux textes soulignent le rôle prophétique joué par l'ensemble des croyants. Ainsi, comme nous l'avons indiqué lors de notre analyse de Luc-Actes, *la mise en avant de la généralisation de la prophétie permet d'encourager la cohésion sociale du mouvement chrétien*. Tous les croyants auxquels s'adresse l'Apocalypse sont invités à s'identifier à une même figure : celle des deux témoins-prophètes. Ils partagent la même mission, le même message, la même opposition, les mêmes souffrances, mais aussi la même espérance.

Un autre point commun entre les approches de ces deux auteurs est l'accent mis sur la continuité avec la « prophétie d'origine » ou, plus exactement, avec le *prophète d'origine*. La prophétie de tous les croyants est indissociable du prophète dont le mouvement porte le nom : Jésus le Christ.

Au-delà de ces points communs, on observe *des différences*. Une première différence concerne le *fondement théologique* du prophétisme de tous les croyants. Chez Luc, le fondement est avant tout *pneumatologique* : c'est parce que l'Esprit de prophétie a été déversé sur tous les croyants qu'ils forment un peuple prophétique. Cet aspect ne trouve pas une place aussi centrale dans l'Apocalypse<sup>882</sup>. Chez le prophète Jean, le fondement est

---

<sup>882</sup> La présentation des témoins comme les « deux oliviers » et les « chandeliers » de Zacharie 4 pourrait éventuellement faire allusion à leur « onction » par l'Esprit. Apocalypse 5.6 identifie ainsi les « sept yeux » de Zacharie 4.10 aux « esprits de Dieu » : l'Agneau est présenté comme ayant « sept yeux qui sont les [sept] esprits de Dieu envoyés sur toute la terre (ὀφθαλμούς ἑπτὰ οἳ εἰσὶν τὰ [ἑπτὰ] πνεύματα τοῦ θεοῦ ἀπεσταλμένοι εἰς πᾶσαν τὴν γῆν) ». En Apocalypse 4.5, « les sept esprits de Dieu (τὰ ἑπτὰ πνεύματα τοῦ θεοῦ) » sont identifiés à « sept lampes (ἑπτὰ λαμπάδες) », probablement sous l'influence de Zacharie 4. Ainsi, l'Apocalypse fait un lien entre le texte de Zacharie 4 et les « sept esprits de Dieu ». Étant donné que, en Zacharie 4, le « chandelier » est porteur de « sept lampes », il n'est pas impossible que l'on ait, en Apocalypse 11, un lien sous-entendu entre le rôle de « chandelier » et la « lumière » apportée par « les sept esprits de Dieu ». Peut-être a-t-on ainsi une référence à l'inspiration des deux témoins-prophètes, ce que l'image de l'olivier (et de son huile) pourrait aussi refléter. Le lien entre l'Esprit et « l'onction » est attesté ailleurs dans l'Ancien Testament (p. ex. 1 S 16.13 ; És 61.1) et repris dans le Nouveau Testament (Lc 4.18 ; 2 Co 1.21-22 ; 1 Jn 2.20ss). Du reste, les avis des commentateurs sont partagés sur la manière dont il faut comprendre la référence aux « sept esprits » en Apocalypse 1 à 5 (Ap 1.4 ; 3.1 ; 4.5 ; 5.6). Pour certains, il faut voir les « sept esprits » comme une manière de représenter l'unique « Esprit » de Dieu (Cf. p. ex., Richard BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse*, op. cit., p. 128-133 ; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation*, op. cit., p. 189-190 ; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, op. cit., p. 88). Pour d'autres, il faut y voir une référence à des esprits angéliques, les anges pouvant être désignés comme des « esprits » dans divers textes de la littérature intertestamentaires (cf. p. ex. David E. AUNE, *Revelation 1-5*, op. cit., p. 34-35). La référence aux « sept esprits » étant clairement associée au texte de Zacharie 4 en Apocalypse 5.6 et, probablement, en

davantage *christologique* : c'est parce que Christ les a appelés à être ses témoins et que leur témoignage est configuré sur le témoin par excellence qu'ils sont des témoins-prophètes. Comme le dit bien Apocalypse 19.10, « le témoignage de Jésus, c'est l'e/Esprit de la prophétie (ἡ γὰρ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας) » (Ap 19.10) » : l'inspiration prophétique se définit d'abord par son lien au témoignage de Jésus<sup>883</sup>.

Une autre différence concerne *le rapport entre l'affirmation de la généralisation de la prophétie et le vécu des chrétiens* à qui s'adressent les deux œuvres. L'auteur à Théophile rejoint ses lecteurs en montrant que les différentes pratiques qu'ils observent dans leurs communautés sont toutes des manifestations de l'Esprit de prophétie. Ainsi, comme nous l'avons montré, il est possible de voir en arrière-plan de Luc-Actes un certain nombre de réflexions en lien avec la pratique et la régulation du prophétisme chrétien.

Paradoxalement, l'œuvre du prophète Jean ne semble pas faire le lien entre la généralisation de la prophétie et la pratique communautaire. Pourtant, il est certain que la prophétie était pratiquée dans les communautés auxquelles s'adresse l'Apocalypse. Il est même possible qu'une forme de prophétisme communautaire ait pu y être observée<sup>884</sup>. Cependant, Jean n'y fait aucune référence explicite pour justifier le prophétisme de tous les croyants. Au contraire, il semble redéfinir le titre de « prophète » pour l'attribuer à l'ensemble des croyants : ceux-ci ne sont pas des prophètes comme lui, mais plutôt des témoins-prophètes parmi les nations. Ce qui permet aux lecteurs de se reconnaître dans ce portrait des « prophètes », ce n'est pas leur inspiration, mais l'opposition qu'ils rencontrent dans leur témoignage quotidien. L'Apocalypse fait le lien entre la généralisation de la prophétie et ses lecteurs par le biais de leur vécu parmi les non chrétiens.

Comment expliquer cette approche ? Comme nous l'avons déjà souligné, cela s'accorde certainement mieux avec le message central du livre. Un des buts de l'Apocalypse est d'encourager les chrétiens à être des « témoins » fidèles dans une société idolâtre. Cela implique de devoir refuser certains compromis avec certaines pratiques courantes et, par conséquent, de se mettre en porte-à-faux avec le reste de la société. Ce témoignage fidèle n'est donc pas sans risque : il peut engendrer de l'opposition, voire des persécutions. N'est-ce pas là ce qu'ont subi les prophètes du passé qui se sont opposés à l'idolâtrie ? N'est-ce

---

4.5, il paraît plus plausible d'y voir, comme le suggère la forme finale de Zacharie 4, une référence à « l'Esprit du Seigneur » (cf. Za 4.6).

<sup>883</sup> Sur ce point, voir ci-dessus, p. 302, n. 755.

<sup>884</sup> Sur ce point, voir nos remarques au chapitre 2 concernant les données éphésiennes attestées probablement par Actes 19.6 et 1 Jean 4, et, possiblement, par les « voix » d'Apocalypse 1.4-8 et 22.6-21.

pas là le sort qui a été réservé au témoin par excellence ? Le lecteur peut en déduire que cet aspect est inhérent au peuple de témoins-prophètes qui se situe dans leur lignée.

Une telle définition du prophétisme de tous les croyants a pour effet de produire une distinction avec la prophétie de l'auteur de l'Apocalypse. Il est possible que l'auteur ait volontairement inséré cette distinction. En effet, étant donné le caractère extraordinaire de sa vocation prophétique et l'autorité exceptionnelle de sa prophétie, Jean pouvait difficilement faire de tous les croyants des prophètes *comme lui*. Cela montre que Jean est conscient de la spécificité de son charisme prophétique : tous les croyants des communautés d'Asie Mineure n'expérimentent pas de telles visions ou de telles révélations. Cela est d'autant plus probable si Jean a effectivement un ministère supra-local auprès de communautés aux pratiques prophétiques diverses. Ainsi, l'Apocalypse propose peut-être une réponse à la question de la manifestation concrète de la généralisation de la prophétie. Si la généralisation de la prophétie était effectivement une affirmation présente dans le christianisme primitif, il est possible que l'on se soit demandé pourquoi tous ne prophétisent pas à la manière des prophètes comme Jean. L'Apocalypse pourrait proposer une réponse à ce questionnement : c'est parce qu'ils sont prophètes dans un autre sens, en tant que témoins fidèles de Jésus dans un environnement hostile à leur message.

Ainsi, il nous semble que Luc-Actes et l'Apocalypse abordent tous deux une question similaire : celle de la généralisation de la prophétie et de sa manifestation concrète dans le vécu des communautés chrétiennes. Vu les points de contact entre les deux textes, il nous paraît indéniable qu'il existe un fond commun à leur réflexion. Toutefois, les deux auteurs apportent une réponse différente et complémentaire à cette question.



## Conclusions

La généralisation de la prophétie n'est pas un thème central de la Bible. Il le traverse néanmoins d'un bout à l'autre. Au terme d'une enquête qui nous a fait cheminer de Nombres 11 à Apocalypse 11, il est temps de faire le point sur le chemin parcouru. Par ce bilan final, nous proposons de rappeler les résultats principaux auxquels nous sommes parvenu tout en tentant quelques éléments de synthèse.

### 1. Entre attente et réalisation : de l'Ancien au Nouveau Testament

#### a) La généralisation de la prophétie dans le judaïsme antique

Notre premier chapitre a montré que l'on pouvait distinguer deux approches quant à la question de la généralisation de la prophétie dans l'AT. Nombres 11.29 et Joël 3 présentent la démocratisation de la prophétie comme *une attente liée à la venue future de l'Esprit de prophétie sur tout le peuple du Seigneur*. D'autres textes comme Ésaïe 51.16, 59.21 et Psaumes 105.15 (= 1 Ch 16.22) suggèrent plutôt qu'*Israël est tout entier un peuple prophétique, depuis ses origines et pour toujours*. Malgré l'existence de cette double réflexion, la généralisation de la prophétie reste un concept discret au sein de la littérature vétérotestamentaire traitant de la question prophétique. Le prophétisme est surtout l'affaire de figures individuelles, voire, plus rarement, de groupes prophétiques.

Ce dernier constat peut être maintenu lorsque l'on considère la littérature juive postérieure. En effet, dans les textes qui nous sont connus, la terminologie prophétique est quasi-exclusivement réservée à des figures individuelles. Celles-ci sont généralement situées dans le passé d'Israël, même si plusieurs textes laissent également entrevoir l'attente de la venue future de figures prophétiques individuelles. La question de la généralisation de la prophétie apparaît donc extrêmement marginale au sein du judaïsme intertestamentaire.

*L'attente d'une généralisation future de la prophétie* brille par son absence au sein des sources juives antérieures ou contemporaines aux auteurs du NT. L'espérance d'une réalisation eschatologique de Nombres 11.29 et de Joël 3 n'est attestée qu'au sein de traditions rabbiniques postérieures.

Quelques sources montrent néanmoins que la question de la généralisation de la prophétie n'est pas totalement absente du paysage. Si l'on peut se fier à une tradition attribuée à Hillel, il semble qu'une certaine frange du judaïsme ait considéré que *l'Esprit de prophétie est toujours présent sur l'ensemble des Israélites comme « fils des prophètes »*

(cf. t. *Pesahim* 4.14 [4.11]). Cet Esprit se manifeste notamment à travers l'application « inspirée » de la Torah par de simples membres du peuple d'Israël. Nous avons montré qu'il est fort probable que l'auteur de Luc-Actes ait eu connaissance d'une telle conception au sein du judaïsme du premier siècle. Quant à la Communauté que nous présentent les manuscrits de la mer Morte, elle semble se considérer comme étant seule au bénéfice de l'Esprit Saint parmi un peuple corrompu. Si cet Esprit lui apporte une connaissance révélée, les manuscrits refusent de nommer ce phénomène « prophétie ».

Enfin, au sein de la littérature intertestamentaire, deux passages du troisième livre des *Oracles sibyllins* démontrent l'attente d'une réalité eschatologique au sein de laquelle les Juifs seront pleinement investis dans leur rôle de « prophètes » pour l'ensemble des « mortels » (3.582, 781). Cette attente ne semble pas dépendre de celle exprimée en Nombres 11.29 ou Joël 3. Il s'agit plutôt d'une manifestation eschatologique du rôle prophétique dont Israël a été investi parmi les nations depuis toujours.

## **b) La généralisation de la prophétie au sein du christianisme naissant : une conviction attestée par plusieurs sources**

### **i. Une conviction dont témoignent Luc-Actes, 1 Corinthiens et l'Apocalypse**

La place importante que l'auteur des Actes donne à la réalisation de l'attente présente en Joël 3 tranche avec le silence des sources intertestamentaires. Luc est convaincu que le mouvement chrétien expérimente en son sein la réalisation du déversement eschatologique de l'Esprit de prophétie. Plusieurs spécialistes ont affirmé que cette conviction n'était pas spécifiquement lucanienne mais qu'elle était aussi celle de Paul, voire, plus largement, de diverses communautés chrétiennes du premier siècle<sup>885</sup>. Néanmoins, à notre connaissance, cette hypothèse a été rarement explorée et évaluée dans le détail. Notre étude des données des Actes, de 1 Corinthiens et de l'Apocalypse tend à confirmer sa validité. Certes, la question est abordée différemment selon les textes, et chaque auteur apporte sa propre contribution à la réflexion. Nous reviendrons sur ce point dans la suite de notre conclusion. Néanmoins, il nous semble que, en arrière-plan à ces trois textes, il est possible de

---

<sup>885</sup> Cf., p. ex., Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, op. cit., p. 198-199 ; Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1233 ; Ulrich B. MÜLLER, *Prophetie und Predigt im Neuen Testament*, op. cit., p. 21 ; Johannes PANAGOPOULOS, « Die urchristliche Prophetie : Ihr Charakter und ihre Funktion », contribution citée, p. 7, 10 ; David HILL, *New Testament Prophecy*, op. cit., p. 121 ; M. Eugene BORING, *Sayings of the Risen Jesus*, op. cit., p. 63.

distinguer une conviction commune, celle de la généralisation de la prophétie au sein du mouvement chrétien.

Peut-on préciser les contours de cette conviction ? Une comparaison de nos trois sources permet de relever quelques traits communs qui pourraient permettre d'en proposer une esquisse. *L'influence de Joël 3* est attestée par Actes 2. Nous avons montré qu'il est possible qu'Apocalypse 11 y fasse également allusion. De même, nous avons souligné comment plusieurs éléments de 1 Corinthiens 12 à 14 peuvent s'expliquer si l'on considère que Paul et les Corinthiens se savent au bénéfice de la réalisation de Joël 3. La conviction que *tous les croyants sont au bénéfice du πνεῦμα* annoncé par Joël a probablement joué ici un rôle essentiel.

Le lien entre la généralisation de la prophétie et le don eschatologique de l'Esprit n'apparaît pas aussi clairement en Apocalypse 11. Dans le livre du prophète Jean, le fondement de la généralisation de la prophétie est davantage *christologique* que pneumatologique. Cela étant, l'enracinement christologique se trouve également en Luc-Actes et en 1 Corinthiens. Ces deux textes établissent un lien clair entre le don l'Esprit, la prophétie et l'appartenance au peuple du Christ. Ainsi, dans nos trois sources principales, la généralisation de la prophétie a une limite : elle ne concerne que les croyants en Jésus-Christ. En ce sens, la généralisation de la prophétie est perçue comme étant *indissociable de la personne et de l'œuvre de Jésus-Christ*.

En Actes et en 1 Corinthiens, un accent particulier est mis sur *l'universalité des manifestations prophétiques* qui en résultent : « tous » sont concernés. Cette universalité se manifeste *sans faire de distinction entre les femmes et les hommes, les esclaves et les hommes libres, ni entre les Juifs et les non-Juifs*. On notera cependant que cet aspect n'est pas envisagé en lien avec la généralisation de la prophétie dans l'Apocalypse.

Dans les trois écrits, la question *des miracles ou des « signes et prodiges »* apparaît associée à la généralisation de la prophétie. De plus, cette dernière semble avoir quelque chose à dire quant au *témoignage auprès des non-chrétiens* et, en particulier, auprès des *non-Juifs*. La *perspective eschatologique* est aussi rattachée à la généralisation de la prophétie : celle-ci est caractéristique d'un temps dernier ou avant-dernier.

Nous reportons dans le tableau ci-dessous la manière dont ces différents traits se laissent percevoir dans les textes que nous avons étudiés. Rappelons qu'il s'agit là d'une esquisse et que celle-ci repose sur un certain nombre d'hypothèses interprétatives.

	Luc-Actes	Les chrétiens de Corinthe (1 Corinthiens)	Paul (1 Corinthiens)	Interprétation collective des deux témoins- prophètes (Ap 11.3-14)
<b>Influence de Joël 3</b>	Citation (Ac 2.17-21)	Influence possible	Influence possible	Allusion probable
<b>« Tous » sont au bénéfice du déversement du πνεῦμα</b>	« Tous » reçoivent le Saint-Esprit (Ac 2.4, 38-39 ; 4.31 ; 10.44 ; 19.6).	Se considèrent comme des πνευματικοί (1 Co 3.1 ; 12.1 ? ; 14.37) ?	« Tous » ont été « baptisés » et « abreuvés » « dans l'Esprit » (1 Co 12.13 ; cf. 12.4-11).	?
<b>Rapport à Jésus-Christ</b>	L'Esprit a été « déversé » par Jésus le Christ (Ac 2.33). Des prophètes dans la continuité de l'Oint de l'Esprit (cf. Lc 4.18-21).		« Personne ne peut dire 'Jésus est Seigneur' si ce n'est par le Saint-Esprit » (1 Co 12.3). L'Esprit se manifeste dans le cadre du « Corps du Christ » (1 Co 12.12-13).	Des témoins-prophètes configurés sur le modèle de leur « Seigneur » crucifié, ressuscité et monté au ciel « dans la nuée » (Ap 11.8-12).
<b>« Tous » prophétisent</b>	« Tous » « parlent en langues » (Ac 2.4 ; 10.46 ; 19.6), disent la parole « μετὰ παρρησίας » (Ac 4.31) ou « prophétisent (verbe προφητεύω) » (Ac 19.6).	« Tous » parlent en langues (1 Co 14.5, 23) ?	« Tous » peuvent « prophétiser (verbe προφητεύω) » (1 Co 14.5, 24, 31 ; cf. 1 Co 14.1, 39).	

<sup>886</sup> L'image des « deux oliviers » et des « deux chandeliers » pourrait éventuellement avoir un rapport avec le don de l'Esprit (Ap 11.5 ; cf. 5.6 ; Za 4).

<b>Différentes catégories sont concernées</b>	Juifs et païens (Ac 2 ; Ac 10). Des femmes prophétisent (Lc 1-2 ; Ac 21.9).	Des « femmes » qui « prophétisent » (1 Co 11.5). Ni homme, ni femme ? (cf. 1 Co 11.2-16 ; 14.34-35).	« Juifs et Grecs, esclaves et hommes libres » (1 Co 12.13).	
<b>Situation eschatologique</b>	« Dans les derniers jours » (Ac 2.17).	Le parler en langues comme manifestation de la réalité dernière des « spirituels » ?	La prophétie et les langues sont propres à un temps avant-dernier (1 Co 13.8-12).	Une situation avant-dernière (cf. Ap 11.14-19).
<b>Conséquences quant au témoignage auprès des non-chrétiens</b>	L'Esprit équipe les croyants pour le témoignage depuis Jérusalem jusqu'au bout du monde (cf. Ac 1.8 ; 2.5-13 ; 4.31).	Le « parler en langues » ou la « prophétie » comme « signe » pour les « non-croyants » (1 Co 14.22) ?	Lorsque « tous prophétisent », les « non-croyants » se mettent à « adorer Dieu » (1 Co 14.24-25).	Des « témoins » auprès de « toutes les nations » (Ap 11.9-10) : celles-ci finissent par « rendre gloire au Dieu du ciel » (Ap 11.13).
<b>Des signes et prodiges</b>	Des « signes et prodiges » (Ac 2.19, 22 ; 4.30-31).		Une « foi » miraculeuse, des « guérisons », des « ἐνεργήματα δυνάμεων » comme manifestations de l'Esprit (1 Co 12.9-10).	Des actes extraordinaires en lien avec le « feu », le « sang », la « terre » et le « ciel » (Ap 11.5-6 ; cf. Jl 3.3-4).

## ii. D'autres sources faisant écho à cette même conviction ?

Nous avons fait le choix de restreindre notre enquête aux trois textes néotestamentaires les plus souvent cités en faveur de la généralisation de la prophétie. D'autres textes chrétiens des deux premiers siècles pourraient également faire écho à cette même conviction. À ce sujet, nous nous contenterons d'exposer brièvement quelques hypothèses qui mériteraient probablement une analyse approfondie.

### • Les prophètes comme envoyés de Jésus dans l'Évangile de Matthieu

Il est possible que la question de la généralisation de la prophétie se laisse entrevoir en arrière-plan des textes de l'Évangile de Matthieu en rapport avec les prophètes chrétiens. L'allusion la plus probable à une telle conviction se retrouve au sein de la mise en garde contre les faux prophètes située à la fin du sermon sur la montagne (Mt 7.15-23). Aux versets 22-23, Jésus déclare :

πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, Κύριε κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν; καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτι Οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς· ἀποχωρεῖτε ἀπ' ἐμοῦ οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν.

Nombreux sont ceux qui me diront en ce jour-là : « Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en ton nom, chassé les démons en ton nom et accompli de nombreux actes de puissance en ton nom ? ». Je leur déclarerai alors : « Je ne vous ai jamais connus. Éloignez-vous de moi, vous qui accomplissez l'iniquité ! ».

On retrouve plusieurs éléments caractéristiques : le fait qu'ils soient « nombreux » à « prophétiser », l'emploi du verbe *προφητεύω*, une prophétie « au nom de » Jésus, l'association du prophétisme aux miracles, la dimension eschatologique. De plus, cette mise en garde est située à la fin du sermon sur la montagne, entre deux exhortations générales visant à encourager l'auditeur à mettre en pratique la Loi du nouveau Moïse, malgré sa difficulté (Mt 7.12-14, 24-27). Les versets cités ci-dessus se poursuivent directement par la métaphore des deux maisons, celle-ci étant introduite comme une déduction de ce qui précède : « Ainsi, quiconque entend de moi ces paroles et les met en pratique... (*πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς...*) » (Mt 7.24). Il est donc possible que la mise en garde ne vise pas seulement les quelques prophètes itinérants qui pouvaient visiter les communautés mais bien un prophétisme plus généralisé<sup>887</sup>. Le

---

<sup>887</sup> En ce sens, David Hill distingue deux sous-sections en Matthieu 7.15-23 : les versets 15 à 20 viseraient des « faux-prophètes » qui viendraient « de l'extérieur » – probablement des Pharisiens – alors que les versets 21 à 23 renverraient à « a body of charismatic prophets within the church » (David HILL, « False Prophets and Charismatics: Structure and Interpretation in Matthew 7,15-23 », *Biblica*, vol. 57, n° 3, 1976,

croisant ne peut pas prétendre « prophétiser au nom de Jésus » tout en ne mettant pas en pratique ses « paroles »<sup>888</sup>.

L'idée d'un prophétisme ouvert à tous les croyants pourrait se percevoir également dans la manière dont le premier évangile présente les prophètes comme des « envoyés » de Jésus (Mt 10.41 ; 23.34). Lorsque l'on combine la manière dont Jésus désigne ses envoyés en Matthieu 10.40-42 et 23.34, il est évident que la désignation des envoyés comme « prophètes », « justes », « petits », « disciples », « sages » ou « scribes » ne renvoie pas à des groupes spécifiques ni à des fonctions précises parmi les premiers chrétiens<sup>889</sup>. Dans ce contexte, le terme « prophète » n'est pas à lire comme un terme technique précis, mais plutôt comme une manière de désigner les envoyés du Christ dans leur rôle de proclamation. De plus, en Matthieu 10.41, Jésus promet que « celui qui accueille un prophète en sa qualité de prophète recevra une récompense de prophète (ὁ δεχόμενος προφήτην εἰς ὄνομα προφήτου μισθὸν προφήτου λήμψεται) ». Cette affirmation est située dans la finale du discours d'envoi en mission (Mt 10.40-42). Or, d'un point de vue narratif, ces

---

p. 327-348). Il est néanmoins difficile de dissocier trop nettement ces deux sous-sections : la thématique et le vocabulaire sont les mêmes. Le fait que les « faux prophètes » soient « déguisés en brebis » (Mt 7.15) suggère plutôt qu'il s'agit de prophètes se présentant comme chrétiens. Ainsi, la plupart des exégètes traitent Matthieu 7.15-23 comme une seule section (cf. p. ex. Édouard COTHENET, « Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon saint Matthieu », in *L'Évangile selon Matthieu : Rédaction et théologie* (BETL, n° 29), Gembloux : Duculot, 1972, p. 299-300 ; Daniel MARGUERAT, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu* (Le Monde de la Bible, n° 6), Genève : Labor et Fides, 1995 (2<sup>e</sup> éd. augm., 1<sup>ère</sup> éd. : 1981), p. 172 ; William David DAVIES et Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, Vol.1 : Commentary on Matthew 1-7* (ICC), Edimbourg : T & T Clark, 1988, p. 701-702 ; Ulrich LUZ, *Matthew 1-7 : A Commentary* (Hermeneia), traduit par James E. CROUCH, Minneapolis : Fortress Press, 2005, p. 374-376). Une interprétation intermédiaire consisterait à lire Matthieu 7.15-20 comme se référant au discernement des « prophètes » chrétiens itinérants (cf. *Did.* 11) et les versets 21 à 23 comme une exhortation générale en rapport au prophétisme de tous les croyants. Les deux phénomènes sont en effet deux facettes du prophétisme chrétien du premier siècle.

<sup>888</sup> Les faux prophètes se « reconnaissent à leurs fruits » (Mt 7.16). Si, en Matthieu 12.33-37, le « fruit » se rapporte au discours, en Matthieu 7, le « fruit » se rapporte vraisemblablement aux œuvres ou au comportement. En effet, en Matthieu 7.16-20, c'est le verbe ποιεῖν qui est utilisé pour désigner les arbres qui « portent » du fruit. Ce même verbe est repris aux versets 21 à 27, en rapport avec l'importance de « faire » la volonté de Jésus (v. 21) et de « mettre en pratique (verbe ποιεῖν) ses paroles » (v. 24 et 26). Au sein de cette mise en garde finale du Sermon sur la « montagne », il est donc vraisemblable que le « fruit » attendu des prophètes soit l'obéissance à la « loi » de Jésus, celle qui est au cœur du discours des chapitres 5 à 7 (ainsi, Édouard COTHENET, « Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon saint Matthieu », contribution citée, p. 300-302 ; Daniel MARGUERAT, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu, op. cit.*, p. 199-203).

<sup>889</sup> Peut-être y a-t-il eu des scribes chrétiens au sein de la communauté matthéenne (cf. Mt 13.52) (ainsi, Daniel MARGUERAT, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu, op. cit.*, p. 363) ? Toutefois, il ne s'agit nullement ici d'une énumération de fonctions ou ministères dans l'église. Les « prophètes, sages et scribes » sont là pour désigner l'ensemble de ceux que Jésus envoie pour proclamer ou enseigner (ainsi, *Ibid.* ; William David DAVIES et Dale C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, Vol.2 : Commentary on Matthew 8-18* (ICC), Edimbourg : T & T Clark, 1991, p. 315).

exhortations sur l'accueil des « envoyés » ont vraisemblablement pour rôle de permettre au lecteur de se sentir concerné, voire de s'identifier à la figure des premiers envoyés<sup>890</sup>. Dans l'Évangile de Matthieu, la communauté chrétienne peut être perçue comme un prolongement de la communauté des Douze. L'Évangile se termine d'ailleurs sur l'ordre donné aux « onze disciples » de « faire des disciples » (Mt 28.16-20). Dans ce cadre, tout membre de la communauté semble pouvoir être ce « prophète » envoyé par le Christ.

Ainsi, par ces quelques références au prophétisme chrétien, il est possible que l'Évangile de Matthieu contribue à la réflexion sur la généralisation de la prophétie.

- *Ascension d'Ésaïe 3.19-20*

On pourrait ajouter au dossier un passage de l'*Ascension d'Ésaïe* auquel nous nous sommes référé plusieurs fois. En 3.19-20, le texte mentionne le fait que « beaucoup de ceux qui croiront en lui [= le Bien-Aimé crucifié, ressuscité et monté au septième ciel ; cf. v. 18] parleront dans le Saint-Esprit (πολλοὶ [τ]ῶν [πιστε]υόντων εἰς [αὐτὸν] ἐν τῷ ἁγίῳ π[ν(εύματ)ι λαλήσουσ]ιν,) » et que de « nombreux signes et prodiges se produiront en ces jours-là (πολλὰ σημεῖα καὶ τέρατα ἔ[σ]ται ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις) ». On retrouve ici combinés plusieurs éléments du concept que nous avons mis en évidence : une certaine universalité de la prophétie, un lien entre la foi en Jésus et les paroles dites par le Saint-Esprit, la mention des « signes et prodiges » et le contexte eschatologique. Le verset précédent situe ce prophétisme durant la période apostolique lorsque les apôtres « enseigneront toutes les nations et toutes les langues (μαθητεύσουσιν πάντα τὰ ἔθνη καὶ πᾶσαν γλῶσσαν) » (cp. Mt 28.19)<sup>891</sup>. On a donc également un lien avec le témoignage auprès des « nations ».

- **Autres sources éventuelles**

D'autres sources pourraient éventuellement être ajoutées au dossier. Néanmoins, à cause de leur datation tardive ou discutée, il n'est pas certain qu'elles ne dépendent pas directement des sources que nous venons d'évoquer. C'est le cas, notamment, de la mention des « signes qui accompagneront ceux qui auront cru (σημεῖα δὲ τοῖς πιστεύουσιν ταῦτα παρακολουθήσει) » dans la finale longue de Marc (Mc 16.17-18).

---

<sup>890</sup> Ainsi, Élian CUVILLIER, « La construction narrative de la mission dans le premier évangile : Un déplacement théologique et identitaire », in Donald SENIOR (dir.), *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity* (BETL, n° 243), Louvain / Paris / Walpole : Peeters, 2011, p. 169.

<sup>891</sup> En plus de ce parallèle avec le premier évangile, on remarquera l'emploi répété de « πολὺς » en rapport à la prophétie et aux miracles, comme dans le texte de Matthieu 7.22 commenté ci-dessus. La proximité de l'*Ascension d'Ésaïe* avec des traditions attestées par l'Évangile de Matthieu s'observe particulièrement dans le cadre du récit de la naissance virginale (*Asc. Is.* 11.2-5 ; cp. Mt 1.18-25 ; cf., sur ce point, Enrico NORELLI, *Ascension du prophète Isaïe*, op. cit., p. 50-52).

Un passage de l'*Épître de Barnabé* fait peut-être écho à une certaine compréhension du prophétisme de tous les croyants. En 16.8-10, le texte invite le croyant à se « construire » comme « un temple spirituel construit pour le Seigneur (πνευματικὸς ναὸς οἰκοδομούμενος τῷ κυρίῳ) »<sup>892</sup>. L'auteur indique que cela est possible grâce au fait que le chrétien a été « créé de nouveau » (16.8). Ainsi, « Dieu habite en nous (ὁ θεὸς κατοικεῖ ἐν ἡμῖν) » et cela se manifeste par le fait qu'il « prophétise lui-même en nous (αὐτὸς ἐν ἡμῖν προφητεύων) » (16.9). Le verset suivant précise l'étonnement que suscitent ces paroles divines prononcées par une « bouche » humaine (16.10)<sup>893</sup>.

Dans son *Dialogue avec le Juif Tryphon*, Justin Martyr cite Joël 3.1-2 comme se réalisant au sein du mouvement chrétien (*Dial.* 87.6). Pour Justin, l'activité prophétique a cessé en Israël après la venue du Christ car, depuis l'« élévation » de ce dernier, l'Esprit de prophétie repose désormais sur lui de manière définitive. Or, le Christ en dispense les « dons (δώρα) » (cf. Ep 4.8) et les « charismes (χαρίσματα) » parmi « ceux qui croient en lui » (*Dial.* 87.5-88.1)<sup>894</sup>. La citation abrégée de Joël 3.1-2 arrive en conclusion de ce développement et se poursuit par l'affirmation : « c'est auprès de nous que l'on peut voir, et des femelles, et des mâles, ayant reçu des charismes de l'Esprit de Dieu (καὶ παρ' ἡμῖν ἔστιν ἰδεῖν καὶ θηλείας καὶ ἄρσενας, χαρίσματα ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ ἔχοντας) ». Il y aurait beaucoup à dire sur la manière dont ce passage regroupe des éléments que l'on trouve dispersés chez Luc et dans les écrits pauliniens : le lien entre l'élévation du Christ et l'accomplissement de Joël 3, la théologie paulinienne des charismes, le fait que « mâles et femelles » sont concernés.

### c) Perspectives historiques et théologiques

L'exploration de ces données supplémentaires mériterait probablement d'être approfondie. Néanmoins, la mise en relation de l'ensemble des sources évoquées permet

---

<sup>892</sup> Le texte grec est repris de Pierre PRIGENT et Robert A. KRAFT, *Épître de Barnabé* (Sources chrétiennes, n° 172), Paris : Cerf, 1971.

<sup>893</sup> Pierre Prigent commente :

S'agit-il des phénomènes de pneumatisme dans les assemblées chrétiennes ? Rien dans l'épître ne vient appuyer cette interprétation. Pour Barnabé, l'Esprit se manifeste dans une lecture « gnostique » de l'Écriture plutôt que par des glossolalies comme dans les églises pauliniennes. (*Ibid.*, p. 195, n. 2)

Quoi qu'il en soit de la manifestation exacte de ces paroles inspirées, celles-ci sont, de fait, attribuées à tous les croyants en qui « Dieu réside ». Il s'agit bien d'un prophétisme de tous les croyants.

<sup>894</sup> Nous suivons ici la compréhension de ce passage difficile du *Dialogue* proposée par Philippe BOBICHON, *Justin Martyr : Dialogue avec Tryphon, Volume II : Notes de la traduction, appendices, indices* (Paradosis, n° 47/2), Fribourg : Academic Press, 2003, p. 804-806.

d'aboutir à un constat : la conviction que le mouvement chrétien naissant expérimente en son sein la généralisation de la prophétie n'est pas propre à l'auteur des Actes. Il s'agit d'une conviction qui était visiblement partagée par d'autres auteurs chrétiens influents du premier siècle et qui se prolonge au deuxième siècle. Ce constat tranche avec l'absence relative d'une telle conception au sein des littératures juives (non chrétiennes) de la même époque.

Comment expliquer l'apparition d'une telle conviction ? Les facteurs sont certainement divers. Toutefois, il apparaît probable qu'elle ait un rapport avec le vécu des premières communautés. Notre chapitre 3 a montré que la pratique d'un prophétisme communautaire est relativement bien attestée. Au sein de plusieurs communautés chrétiennes du premier siècle et du début du deuxième siècle, on autorisait vraisemblablement chaque croyant à prendre la parole pour transmettre une prophétie. Il est donc probable qu'il y ait eu, très tôt dans l'histoire du mouvement chrétien, des manifestations communautaires que les chrétiens ont considérées comme prophétiques. Certains semblent avoir fait le lien avec la promesse de Joël 3 et ont considéré que celle-ci s'accomplissait parmi les croyants en Jésus-Christ. Certains ont pu faire le lien avec le caractère prophétique de la prédication de Jésus et ont estimé que le peuple des croyants en Jésus-Christ était porteur de cette même mission prophétique.

Quoi qu'il en soit de l'origine de cette conviction, il nous semble qu'elle a pu contribuer à forger deux caractéristiques spécifiques du mouvement chrétien.

Premièrement, il est possible qu'elle ait joué un rôle quant à *l'inclusivité du christianisme*. Ainsi, Paul est convaincu que « Juifs et non-Juifs, esclaves et hommes libres » et – probablement hommes et femmes – ont « tous été baptisés dans un seul Esprit en vue de former un seul Corps » (1 Co 12.13). Luc présente les manifestations collectives du Saint-Esprit comme jouant un rôle décisif quant à l'inclusion des païens au sein du mouvement chrétien. Certes, le prophétisme féminin et l'inclusion des non-Juifs ont été à l'origine de tensions au sein des communautés chrétiennes. Néanmoins, comme nous l'avons souligné au fil de la thèse, l'idée d'un prophétisme de tous les croyants a aussi pu contribuer à la cohésion sociale d'un mouvement chrétien composé d'individus de genres, de catégories sociales et d'ethnies différents.

Deuxièmement, les premiers chrétiens semblent avoir fait le lien entre la généralisation de la prophétie et *le témoignage vers les non-chrétiens*. Il est possible qu'ils aient hérité ici de l'idée juive d'un peuple de témoins-prophètes au sein des nations, conception qui transparait en Ésaïe, au Psaume 105 ou dans le troisième livre des *Oracles sibyllins*. Quoi qu'il en soit, cela a pu contribuer à l'importance donnée à l'évangélisation au sein du

christianisme naissant. Les premiers chrétiens étaient visiblement conscients d'avoir reçu une mission prophétique dans ce monde.

## **2. Entre conviction et pratique : modalités de déploiement, limites et enjeux de la généralisation de la prophétie d'après le Nouveau Testament**

### **a) Une même conviction mais différentes modalités de déploiement**

Si plusieurs textes du NT témoignent d'une conviction commune, celle de la généralisation de la prophétie, ils l'interprètent de manières différentes. Il est en effet probable que le déploiement d'une telle conviction n'allait pas de soi. Comment la généralisation de la prophétie se concrétise-t-elle dans la pratique, comment cela s'observe-t-il dans le vécu des communautés ? Ainsi, il nous semble que Luc, Paul et le prophète Jean proposent chacun une réponse différente à cette question.

Pour l'auteur des *Actes*, le mouvement chrétien naissant forme un peuple prophétique, et c'est davantage collectivement qu'individuellement que se manifeste ce caractère prophétique. L'Esprit de prophétie est déversé sur « tous » plutôt que sur chacun. Ainsi, Luc n'a pas besoin de démontrer que chaque chrétien prophétise effectivement. Il lui suffit de souligner comment l'Esprit de prophétie est à l'œuvre au sein du mouvement chrétien naissant. De plus, cet Esprit ne se manifeste pas uniquement par une prophétie de type oraculaire, comme celle d'Agabus (Ac 11.28 ; 21.10-11), mais de nombreuses et diverses manières. C'est lui qui produit la glossolalie (Ac 2.4-13 ; 10.44-48 ; 19.6) et la prophétie collectives (Ac 19.6), qui inspire le témoignage des disciples (Ac 4.31), qui inspire la décision du concile de Jérusalem (Ac 15.28) ou qui met en place des presbytres (Ac 20.28). Pour Luc, la généralisation de la prophétie se manifeste par le fait que l'Esprit de prophétie est à l'œuvre au sein du peuple-prophète et qu'il agit en son sein de bien des manières.

Dans sa *Première lettre aux Corinthiens*, Paul aborde la question de la généralisation de la prophétie dans une perspective différente. Son souci est davantage pastoral puisque la lettre est écrite en fonction de la pratique de la communauté de Corinthe. Par un enseignement correctif, l'apôtre propose quelques principes pour une mise en œuvre communautaire de la généralisation de la prophétie. S'il ne remet pas en cause le fait que tout chrétien puisse prophétiser, il encourage la pratique d'un prophétisme qui prend en compte la nature de l'*ἐκκλησία* comme « construction (*οἰκοδομή*) » de Dieu et comme « Corps du Christ ». D'une part, la prophétie communautaire doit contribuer à l'*οἰκοδομή* :

elle doit avoir pour objectif de participer à la croissance qualitative et quantitative de la communauté. Par conséquent, la prophétie doit être intelligible pour que les croyants puissent être « édifiés » (1 Co 14.2-19) et pour que les non-croyants puissent se mettre à « adorer Dieu » (1 Co 14.24-25). D'autre part, la prophétie doit se pratiquer *dans l'ordre*, conformément à la nature « organisée » du Corps de Christ (cf. 1 Co 12.14-31) et à la nature ordonnée d'un « Dieu de paix » (1 Co 14.33). Ainsi, pour Paul, la généralisation de la prophétie doit se manifester communautairement, en laissant à chacun la possibilité de transmettre un message inspiré, mais de manière constructive et ordonnée.

Paradoxalement, le livre de « prophétie » que constitue *l'Apocalypse* n'aborde pas la question de la pratique communautaire de la prophétie. La généralisation de la prophétie s'observe plutôt à travers le témoignage collectif des croyants dans une société hostile à leur message. Le peuple de l'Agneau est un peuple-prophète en ce sens qu'il se situe dans la continuité des illustres prophètes du passé comme Élie et Moïse, mais aussi dans le prolongement de son « Seigneur crucifié » (Ap 11.8). Comme eux, les membres du peuple-prophète sont appelés par Dieu à être ses témoins dans le monde. Comme eux, ils subissent le rejet et l'hostilité de leurs auditeurs. Ainsi, dans l'Apocalypse, la généralisation de la prophétie est vue dans l'optique de la figure juive du prophète persécuté. Toutefois, cette figure est relue à la lumière de l'Agneau mort, ressuscité et monté au ciel. Il y a une espérance au-delà de l'hostilité présente : une espérance pour les témoins-prophètes – celle de la résurrection –, et une espérance vis-à-vis des « observateurs » de leur témoignage – un jour, ils finiront par « rendre gloire au Dieu du ciel » (Ap 11.13).

Comme on peut le constater, les modalités de déploiement de la généralisation de la prophétie correspondent au but spécifique de chacun de ces trois écrits. Dans son souci de proposer une histoire unifiante du mouvement chrétien, Luc montre comment le même déversement de l'Esprit de prophétie se concrétise différemment au sein des diverses communautés chrétiennes qui constituent un unique peuple-prophète. En 1 Corinthiens, l'apôtre Paul est préoccupé par la désunion (cf. 1 Co 1.10-13) et le manque de maturité (cf. 1 Co 3.1ss) d'une jeune communauté chrétienne. Par conséquent, il met en avant une application de la généralisation de la prophétie qui a le souci de l'unité du « Corps du Christ » et qui a en vue la croissance/*οἰκοδομή* de la communauté. L'auteur de l'Apocalypse est davantage préoccupé par la compromission possible des croyants avec une société romaine idolâtre, aux mœurs peu compatibles avec celles du peuple de l'Agneau. Ainsi, il va encourager les membres du peuple-prophète à se montrer dignes de leur vocation prophétique, malgré la pression environnante, voire la persécution.

## b) Différentes réponses aux enjeux sociologiques liés à la généralisation de la prophétie

Notre introduction avait souligné les enjeux sociologiques liés à l'affirmation de la généralisation de la prophétie. Si tous les croyants peuvent transmettre un message de la part de Dieu, n'y a-t-il pas un risque de tensions, voire de divisions au sein de la communauté ? Comme notre analyse des textes l'a montré, il nous semble que les auteurs néotestamentaires sont conscients de ce risque. Face à ces enjeux, les textes au cœur de notre étude mettent en lumière différents mécanismes de régulation.

Les Actes, 1 Corinthiens et l'Apocalypse soulignent tous trois *la dimension collective ou communautaire de la généralisation de la prophétie*. Dans les Actes et dans l'Apocalypse, c'est ensemble, collectivement, que les croyants revêtent une dimension prophétique et qu'ils forment un peuple-prophète. Cet accent sur la dimension collective permet certainement de réguler les prérogatives personnelles que les membres d'un « peuple de prophètes » pourraient faire valoir. Celui qui prophétise ne peut pas se dissocier du peuple-prophète auquel il appartient. De même, en 1 Corinthiens 12 à 14, Paul souligne la nécessité pour quiconque souhaite « prophétiser » de le faire en tenant compte des autres membres de la communauté. Celui qui prophétise n'est pas plus inspiré que les autres membres du Corps de Christ, tous au bénéfice de « l'unique Esprit ».

Un autre mécanisme de régulation peut s'observer : les textes insistent sur le lien indissociable entre le peuple-prophète et *le prophète d'origine*, c'est-à-dire Jésus-Christ. Aucun prophète chrétien ne peut prétendre fonder un nouveau mouvement : le seul véritable « prophète » – au sens fort wébérien, celui à l'origine d'une communauté émotionnelle –, c'est le Christ. Cet accent sur la continuité avec le prophète d'origine permet de limiter le potentiel schismatique du prophétisme.

Au-delà de ce lien avec le Christ, nous avons montré comment les Actes et 1 Corinthiens encouragent leurs lecteurs à se situer dans la continuité historique d'un mouvement spécifique. Ils doivent tenir compte de *ceux qui les précèdent* et, en particulier, des figures historiques fondatrices que constituent *les apôtres*. Par conséquent, les inspirés chrétiens ne peuvent pas prétendre à l'exclusivité de « la parole de Dieu » (1 Co 14.36), et ceux qui s'estiment « prophètes » doivent reconnaître l'autorité de l'apôtre qui leur écrit (1 Co 14.37-38). Dans les Actes, les apôtres semblent constituer des intermédiaires de choix dans le déversement de l'Esprit, comme si la généralisation de la prophétie ne pouvait s'exprimer que dans le cadre d'un mouvement qui reconnaît cet héritage. Cet ancrage historique du peuple-prophète permet de réguler les prétentions de certains inspirés qui

pourraient être tentés de fonder l'autorité de leur message uniquement sur la base de son origine divine ou céleste. Ceux qui prophétisent ne peuvent le faire que dans la continuité de ceux qui ont prophétisé avant eux.

### c) Limites liées à la généralisation de la prophétie

Si les textes affirment la généralisation de la prophétie, ils témoignent aussi de certaines limites dans sa mise en œuvre.

On observe, tout d'abord, *une tension entre cette affirmation et la reconnaissance de certains individus comme « prophètes »*. Ainsi, le livre des Actes témoigne de l'existence de prophètes chrétiens comme Agabus (Ac 11.27-28 ; 21.10) ou ceux de la communauté d'Antioche (Ac 13.1). Si tous les croyants sont au bénéfice de l'Esprit de prophétie, en quoi certains sont-ils plus « prophètes » que d'autres ? Nous avons suggéré que Luc considérait peut-être cela comme une vocation spécifique : le Saint-Esprit met à part ces individus pour un rôle plus spécifique en matière de prophétie. Toutefois, le texte des Actes ne répond pas directement à la question et nous laisse avec cette tension. Celle-ci s'observe également en 1 Corinthiens : le chapitre 12 indique que seuls certains sont « prophètes » (1 Co 12.28-29), alors que le chapitre 14 invite tous les croyants à « prophétiser ». Nous avons proposé une explication possible : celui qui a une fonction spécifique de prophète serait celui qui prophétise plus régulièrement que les autres croyants. Toutefois, le texte ne présente pas de solution explicite à cette tension. Dans l'Apocalypse, nous avons observé comment le prophète Jean distingue implicitement son prophétisme de celui de l'ensemble des croyants. À la lecture de son œuvre, le lecteur comprend que tous ne sont pas « prophètes » à la manière de Jean et que ce dernier a bien une vocation spécifique. Néanmoins, là encore, la différence est suggérée, mais jamais affirmée explicitement.

Nous avons également constaté une certaine hésitation dans *la mise en œuvre de la prophétie féminine*. Si Joël 3 annonce que les « filles » prophétiseront au même titre que les « fils », les textes des Actes et de 1 Corinthiens montrent que la mise en œuvre de ce principe n'est pas sans poser de difficultés au sein des communautés chrétiennes du premier siècle.

### 3. Entre hier et aujourd'hui...

Notre thèse de doctorat avait pour ambition principale de contribuer à la réflexion historique et exégétique quant à la prophétie chrétienne primitive. Nous espérons que

l'enquête réalisée pourra également contribuer plus largement à la réflexion théologique et ecclésiale.

Du point de vue de *l'ecclésiologie*, le prophétisme de tous les croyants est une affirmation relativement traditionnelle. Dans le cadre de sa présentation des trois offices du Christ, Jean Calvin explique que l'onction prophétique du Christ « a été épanchée du Chef sur les membres, comme il avait été prédit par Joël : 'Vos fils prophétiseront, et vos filles verront des visions' (Joël 2 : 28-29) » (*Institution de la religion chrétienne* 2.15.2)<sup>895</sup>. L'Église catholique intègre à sa liturgie baptismale l'affirmation de la participation du croyant au triple office du Christ : en lui, il est « prêtre, prophète et roi » (*Rituel du baptême des petits enfants* 221)<sup>896</sup>. Cette déclaration liturgique s'inscrit dans le cadre de la réflexion conciliaire sur le laïcat, qui souligne notamment la participation de chaque croyant à l'office prophétique du Christ (*Lumen gentium* 35 ; cf. *Christifideles laici* 14). Nous espérons que notre enquête exégétique pourra contribuer au développement de la réflexion ecclésiologique quant au statut prophétique de tous les croyants.

Du point de vue de la *théologie pratique*, la question de la mise en œuvre et de la régulation du prophétisme n'est pas sans intérêt pour le christianisme contemporain. La « prophétie » occupe aujourd'hui une place importante dans la pratique d'une partie considérable du christianisme mondial, que ce soit au sein des groupes et communautés en lien avec le renouveau charismatique, ou des communautés pentecôtistes et néopentecôtistes. De notre expérience, il nous semble que les enjeux et tensions liés à la pratique de la prophétie dans les communautés contemporaines rejoignent parfois ceux dont témoigne le Nouveau Testament. Nous espérons avoir pu mettre en valeur la sagesse des auteurs néotestamentaires, que nous croyons inspirée. Puisse-nous retenir, en particulier, leur profond souci pour l'unité de l'Église. Souvenons-nous aussi que, selon Luc, c'est le même Esprit de prophétie qui est déversé sur tous les croyants et que cet Esprit se manifeste de diverses manières selon les communautés.

---

<sup>895</sup> Texte repris de Jean CALVIN, *L'Institution chrétienne : Livres premier et second*, Marne-la-Vallée / Aix-en-Provence : Farel / Kerygma, 1978 (Reprod. en fac-sim. de l'éd. de Labor et Fides, 1955-1958), p. 248.

<sup>896</sup> Voir aussi *Lumen gentium* 31 ; *Christifideles laici* 9.



# Annexes



**Annexe n° 1 :**  
**Données statistiques sur l'emploi de la terminologie prophétique**  
**dans le Nouveau Testament<sup>897</sup>**

<p style="text-align: center;"><b>Référence à des prophètes ou prophéties situés dans le passé</b></p> <p>(93 occurrences ; 91 versets)</p> <p>προφήτης : 82 fois  προφητεύω : 5 fois  προφητεία : 3 fois  ψευδοπροφήτης : 2 fois  προφητικός : 1 fois</p>	<p style="text-align: center;">Référence explicite à des prophètes ou écrits prophétiques de la Bible hébraïque</p> <p>(67 occurrences ; 66 versets)</p>	<p>προφήτης : 60 fois<sup>898</sup>  προφητεία : 3 fois<sup>899</sup>  προφητεύω : 3 fois<sup>900</sup>  προφητικός : 1 fois (2 P 1.19)</p>
	<p style="text-align: center;">Référence à des prophètes ou faux prophètes indéterminés</p> <p>(24 occurrences ; 23 versets)</p>	<p>προφήτης : 21 fois<sup>901</sup>  ψευδοπροφήτης : 2 fois<sup>902</sup>  προφητεύω : 1 fois (1 P 1.10)</p>
	<p style="text-align: center;">Référence à des prophéties ou prophètes ne faisant pas partie de la Bible hébraïque</p> <p>(2 occurrences : Tt 1.12 ; Jd 14)</p>	<p>προφήτης : 1 fois (Tt 1.12)  προφητεύω : 1 fois (Jd 14)</p>
<p style="text-align: center;"><b>Référence à des prophètes ou prophéties présentés comme contemporains ou futurs...</b></p>	<p style="text-align: center;">Emploi de la terminologie en rapport à Jésus</p> <p>(25 occurrences ; 24 versets)</p>	<p>προφήτης : 22 fois<sup>903</sup>  προφητεύω : 3 fois<sup>904</sup></p>
	<p style="text-align: center;">Emploi de la terminologie en rapport à Jean-Baptiste</p> <p>(9 occurrences ; 7 versets)</p>	<p>προφήτης : 9 fois<sup>905</sup></p>

<sup>897</sup> Ces données statistiques ont été réalisées à partir du texte de la 28<sup>e</sup> édition du *Novum Testamentum Graece* (NA28) dans sa version numérique pour le logiciel biblique *Logos*.

<sup>898</sup> Mt 1.22 ; 2.5, 15, 17, 23 ; 3.3 ; 4.14 ; 5.17 ; 7.12 ; 8.17 ; 11.13 ; 12.17, 39 ; 13.35 ; 21.4 ; 22.40 ; 24.15 ; 26.56 ; 27.9 ; Mc 1.2 ; Lc 1.70 ; 3.4 ; 4.17, 27 ; 16.16, 29, 31 ; 18.31 ; 24.25, 27, 44 ; Jn 1.23, 45 ; 6.45 ; 12.38 ; Ac 2.16, 30 ; 3.24 ; 7.42, 48 ; 8.28, 30, 34 ; 10.43 ; 13.15, 20, 27, 40 ; 15.15 ; 24.14 ; 26.22, 27 ; 28.23, 25 ; Rm 1.2 ; 3.21 ; 11.3 ; Hb 11.32 ; 2 P 2.16 ; 3.2.

<sup>899</sup> Mt 13.14 ; 2 P 1.20, 21.

<sup>900</sup> Mt 11.13 ; 15.7 ; Mc 7.6.

<sup>901</sup> Mt 5.12 ; 13.17 ; 16.14 ; 23.29, 30, 31, 37 ; Mc 8.28 ; Lc 6.23 ; 10.24 ; 11.47 ; 13.28 ; Jn 8.52, 53 ; Ac 3.18, 21 ; 7.52 ; 1 Th 2.15 ; Hb 1.1 ; Jc 5.10 ; 1 P 1.10.

<sup>902</sup> Lc 6.26 ; 2 P 2.1.

<sup>903</sup> Mt 13.57 ; 21.11, 46 ; Mc 6.4, 15 (2x) ; Lc 4.24 ; 7.16, 39 ; 9.8, 19 ; 13.33 ; 24.19 ; Jn 4.19, 44 ; 6.14 ; 7.40, 52 ; 9.17 ; Ac 3.22, 23 ; 7.37.

<sup>904</sup> Mt 26.68 // Mc 14.65 // Lc 22.64.

<sup>905</sup> Mt 11.9 ; 14.5 ; 21.26 ; Mc 11.32 ; Lc 1.76 ; 7.26 ; 20.6.

... (101 occurrences ; 94 versets) προφήτης : 51 fois προφητεύω : 23 fois προφητεία : 16 fois ψευδοπροφήτης : 9 fois προφήτις : 2 fois	Emploi de la terminologie en rapport à des <b>Juifs non-chrétiens ou pré-chrétiens</b> (4 occurrences : Lc 1.67 [Zacharie] ; 2.36 [Anne] ; Jn 11.51 [Caïphe] ; Ac 3.25 [Les Juifs en tant que « fils des prophètes »])	προφητεύω : 2 fois (Lc 1.67 ; Jn 11.51) προφήτης : 1 fois (Ac 3.25) προφήτις : 1 fois (Lc 2.36)
	<b>Prophètes et prophéties en milieu chrétien</b> (52 occurrences ; 48 versets)	προφήτης : 19 fois <sup>906</sup> προφητεύω : 17 fois <sup>907</sup> προφητεία : 16 fois <sup>908</sup>
	<b>Faux prophètes ou fausse prophétie</b> (11 occurrences ; 11 versets)	ψευδοπροφήτης : 9 fois <sup>909</sup> προφητεύω : 1 fois (Mt 7.22) προφήτις : 1 fois (Ap 2.20)
<b>Cas ambigus</b> <sup>910</sup> (12 occurrences ; 12 versets)		προφήτης : 11 fois <sup>911</sup> προφητικός : 1 fois (Rm 16.26)
<b>Total</b> (206 occurrences ; 197 versets)		προφήτης : 144 fois προφητεύω : 28 fois προφητεία : 19 fois ψευδοπροφήτης : 11 fois προφήτις : 2 fois προφητικός : 2 fois

<sup>906</sup> Mt 10.41 (3x) ; 23.34 ; Ac 11.27 ; 13.1 ; 15.32 ; 21.10 ; 1 Co 12.28, 29 ; 14.29, 32 (2x), 37 ; Ep 2.20 ; 3.5 ; 4.11 ; Ap 11.10 ; 22.9.

<sup>907</sup> Ac 2.17, 18 ; 19.6 ; 21.9 ; 1 Co 11.4, 5 ; 13.9 ; 14.1, 3, 4, 5 (2x), 24, 31, 39 ; Ap 10.11 ; 11.3.

<sup>908</sup> Rm 12.6 ; 1 Co 12.10 ; 13.2, 8 ; 14.6, 22 ; 1 Th 5.20 ; 1 Tm 1.18 ; 4.14 ; Ap 1.3 ; 11.6 ; 19.10 ; 22.7, 10, 18, 19.

<sup>909</sup> Mt 7.15 ; 24.11, 24 ; Mc 13.22 ; Ac 13.6 ; 1 Jn 4.1 ; Ap 16.13 ; 19.20 ; 20.10.

<sup>910</sup> Nous avons classé dans les cas « ambigus », toutes les mentions de « προφήται » dont on peut se demander si elles se réfèrent aux prophètes juifs du passé ou aux prophètes chrétiens, ou à une combinaison des deux (Lc 11.49, 50 ; 13.34 ; Ap 10.7 ; 11.18 ; 16.6 ; 18.20, 24 ; 22.6). Il en est de même pour la référence discutée aux « écrits prophétiques (γραφῶν προφητικῶν) » (Rm 16.26). Enfin, nous ajoutons la référence au « prophète » auquel Jean-Baptiste ne s'identifie pas (Jn 1.21, 25).

<sup>911</sup> Lc 11.49, 50 ; 13.34 ; Jn 1.21, 25 ; Ap 10.7 ; 11.18 ; 16.6 ; 18.20, 24 ; 22.6.

L'analyse des données lexicales permet d'aboutir aux constats suivants<sup>912</sup> :

- La terminologie est utilisée aussi fréquemment par le NT pour évoquer les prophètes ou prophéties contemporains (ou « futurs ») que pour faire référence aux illustres prophètes du passé. Pour les auteurs du NT, la prophétie est autant un phénomène passé que présent.
- Le substantif *προφήτης* est très largement privilégié par rapport aux autres mots de la même famille lorsqu'il s'agit de se référer aux prophètes du passé. Si le terme reste privilégié pour traiter des phénomènes contemporains ou futurs, les autres mots sont proportionnellement bien plus utilisés. C'est le cas, en particulier, lorsqu'il s'agit de parler de la prophétie en milieu chrétien : le verbe *προφητεύω* (17 fois) et le substantif *προφητεία* (16 fois) sont quasiment autant utilisés que le nom *προφήτης* (19 fois).

---

<sup>912</sup> Pour comparaison, Édouard Cothenet propose le décompte suivant : « Sur 144 occurrences de *προφήτης*, 123 concernent les inspirés de l'A. T. et 21 seulement les inspirés chrétiens. [...] Pour les autres termes de la racine, la proportion se retourne : sur 28 emplois de *προφητεύω*, 21 pour les charismatiques chrétiens ; sur 19 emplois de *προφητεία*, 16 pour les mêmes. *Προφητικός* est employé 2 fois et concerne les oracles des prophètes de l'A. T. ; le N. T. connaît enfin deux prophétesses (*προφῆτις*), Anne et Jézabel. » (Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », art. cit., col. 1223). Si nous arrivons aux mêmes chiffres en ce qui concerne le nombre total d'occurrences, la distinction d'Édouard Cothenet entre « inspirés de l'A. T. » et « inspirés chrétiens » est problématique. D'une part, cette classification est incomplète et biaisée : on se demande dans quelle catégorie sont placées, par exemple, les données en rapport à Jésus ou Jean-Baptiste ; un certain nombre de références désignent des « prophètes » du passé sans préciser qu'il s'agit de prophètes mentionnés dans l'AT ; certaines références sont ambiguës. D'autre part, le chiffre de « 123 occurrences de *προφήτης* » en ce qui concerne « les inspirés de l'A. T. » est faux : nous arrivons, pour notre part, à un chiffre de 60 occurrences en ce qui concerne les références aux « prophètes ou écrits prophétiques de la Bible hébraïque », voire à un chiffre de 82 occurrences si l'on tient compte de toutes les références à des « prophète situés dans le passé », et de 93 occurrences si l'on ajoute les « cas ambigus ». En ce qui concerne les autres chiffres mentionnés par Édouard Cothenet, nous obtenons des décomptes assez proches, sans qu'ils correspondent exactement.



## Annexe n° 2 :

# Les citations scripturaires en Luc-Actes comparées au texte de la Septante

### 1. Les citations en Luc-Actes : présentation générale

Pour notre étude, nous avons recueilli l'ensemble des citations scripturaires de Luc-Actes et nous les avons comparées au texte de la LXX de Göttingen.

Pour cela, nous n'avons retenu que les *citations explicites* qui peuvent être identifiées sans difficulté à un texte donné de l'AT. Nous avons donc mis de côté les allusions, mais aussi les citations ou références à l'AT pour lesquelles il est difficile de repérer le texte source. Par exemple, la citation explicite en Luc 7.27<sup>913</sup> est difficile à identifier : elle semble combiner l'annonce de Malachie 3.1 avec le vocabulaire d'Exode 23.20. Pour François Bovon, « il s'agit d'un *Mischzitat* d'origine sémitique, adaptée [*sic*] à la Septante, mais partiellement seulement, au niveau de Q »<sup>914</sup>. Ce phénomène de citations mélangées se retrouve à plusieurs reprises en Luc-Actes. En dehors des textes de Luc qui ont des parallèles chez Matthieu et Marc, il n'est pas toujours facile de savoir si ces mélanges sont dus à Luc ou à ses sources. Nous avons ainsi choisi de ne pas retenir la citation de Luc 7.27 tout comme d'autres citations « mélangées » dont le texte source n'est pas repérable de façon sûre<sup>915</sup>. Nous avons, par contre, retenu la citation d'Ésaïe 61.1-2 en Luc 4.18-19 qui insère un extrait d'Ésaïe 58.6 : ici les deux textes sont clairement identifiables.

Au total, les citations de Luc-Actes retenues sont au nombre de 46 pour 902 mots.

---

<sup>913</sup> Le texte dit au sujet de Jean-Baptiste : « c'est à son propos, qu'il est écrit : voici, j'envoie mon messager devant toi, c'est lui qui préparera ton chemin devant toi (οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται· ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου ἔμπροσθέν σου). ».

<sup>914</sup> François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*, op. cit., p. 369, n. 47.

<sup>915</sup> Les autres citations non retenues sont les suivantes : la citation de Luc 2.23 qui se réfère peut-être à Exode 13.2 mais semble plutôt combiner divers textes sur le même sujet dans le Pentateuque (cf. Ex 13.2, 12,15 ; Nb 3.12-13 ; 8.16 ; 18.15-16 ; Dt 21.15-17) ; la mention des « deux tourterelles ou deux jeunes pigeons » en Luc 2.24 qui est peut-être une allusion à Lévitique 12.8 (même si la formulation de Lv 5.11 est plus proche) à moins que l'auteur n'ait en vue la loi sur la souillure du nazir (Nb 6.10) pour laquelle le même sacrifice était exigé ; la libre adaptation de certains des commandements d'Exode 20.12-16 en Luc 18.20 ; la mention du lévirat en Luc 20.28, reprise probablement à Mc 12.19 (comparer avec Mt 22.24) et qui semble combiner des éléments de Genèse 38.8 et Deutéronome 25.5 ; la fin de la citation de Deutéronome 18 en Actes 3.22c-23 qui semble être un résumé de Dt 18.17-20 combiné à la sentence de « retranchement », peut être reprise à Lv 23.29 (ou à Exode 31.14) mais, de toute façon, courante dans la LXX.

Nous avons comparé ces citations au texte de la LXX de Göttingen. Nous avons repéré les variantes et les avons classées en différents types. Puis, nous avons regroupé les citations par livre cité<sup>916</sup>.

Les résultats sont présentés en deux tableaux : un tableau avec l'ensemble des résultats, et un deuxième tableau ne tenant compte que des citations de plus de 20 mots.

---

<sup>916</sup> Nous avons regroupé les citations des douze petits prophètes car, même si les manuscrits anciens ne les placent pas toujours dans le même ordre, ils sont généralement associés en un seul rouleau. Les manuscrits bibliques retrouvés près de la mer Morte témoignent bien de ce fait (cf. 4Q76 à 4Q82 ; Mur XII ; 8HevXIIgr).

Livre	Citations en Luc-Actes	Variantes avec le texte de la LXX de Gött.	Moins	Plus	Mots différents	Différence dans l'ordre des mots	Variantes significatives	Variantes affectant le sens
Genèse	3 citations	Nombre	2	2	7	2	12	2
	67 mots	Mots	11	5	15	7	32	10
		%	<b>16</b>	<b>7</b>	<b>22</b>	<b>10</b>	<b>48</b>	<b>15</b>
Exode	12 citations	Nombre	7	2	12	1	17	0
	129 mots	Mots	12	2	14	2	25	0
		%	<b>9</b>	<b>2</b>	<b>11</b>	<b>2</b>	<b>19</b>	<b>0</b>
Lévitique	1 citation	Nombre	0	0	0	0	0	0
	6 mots	Mots	0	0	0	0	0	0
		%	0	0	0	0	0	0
Deutéronome	6 citations	Nombre	4	5	6	3	7	2
	76 mots	Mots	4	9	12	13	28	2
		%	<b>5</b>	<b>12</b>	<b>16</b>	<b>17</b>	<b>37</b>	<b>3</b>
Psaumes	11 citations	Nombre	1	1	5	0	5	3
	189 mots	Mots	4	2	5	0	9	7
		%	<b>2</b>	<b>1</b>	<b>3</b>	<b>0</b>	<b>5</b>	<b>4</b>
Ésaïe	9 citations	Nombre	4	1	9	2	13	5
	221 mots	Mots	12	4	16	7	36	16
		%	<b>5</b>	<b>2</b>	<b>7</b>	<b>3</b>	<b>16</b>	<b>7</b>
Douze	4 citations	Nombre	7	16	7	4	34	16
	214 mots	Mots	15	25	11	18	68	30
		%	<b>7</b>	<b>12</b>	<b>5</b>	<b>8</b>	<b>32</b>	<b>14</b>
Total	<b>46 citations</b>	Nombre	25	27	46	12	88	28
	<b>902 mots</b>	Mots	58	47	73	47	198	65
		%	<b>6</b>	<b>5</b>	<b>8</b>	<b>5</b>	<b>22</b>	<b>7</b>

Citations longues (plus de 20 mots citant un passage de l'AT) :

Livre	Citations en Luc-Actes	Variantes avec le texte de la LXX de Gött.	Moins	Plus	Mots différents	Différence dans l'ordre des mots	Variantes significatives	Variantes affectant le sens
<b>Genèse</b> (Ac 7.6-7)	1 citation	Nombre	1	1	6	1	8	1
	37 mots	Mots	4	3	12	5	14	6
		%	<b>11</b>	<b>8</b>	<b>32</b>	<b>14</b>	<b>38</b>	<b>16</b>
<b>Exode</b> (Ac 7.40)	1 citation	Nombre	1	0	1	0	2	0
	21 mots	Mots	2	0	1	0	3	0
		%	<b>10</b>	<b>0</b>	<b>5</b>	<b>0</b>	<b>10</b>	<b>0</b>
<b>Deutéronome</b> (Lc 10.27)	1 citation	Nombre	0	2	2	1	3	0
	28 mots	Mots	0	6	8	1	8	0
		%	<b>0</b>	<b>21</b>	<b>29</b>	<b>4</b>	<b>29</b>	<b>0</b>
<b>Psaumes</b> (Ac 2.25-28, 34-35 ; 4.25-26)	3 citations	Nombre	0	0	1	0	0	0
	108 mots	Mots	0	0	1	0	0	0
		%	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>1</b>	<b>0</b>	<b>0</b>	<b>0</b>
<b>Ésaïe</b> (Lc 3.4-6 ; 4.18-19 ; Ac 7.49-50 ; 8.32-33 ; 28.26-27)	5 citations	Nombre	4	1	8	2	12	5
	193 mots	Mots	12	4	14	7	34	16
		%	<b>6</b>	<b>2</b>	<b>7</b>	<b>4</b>	<b>18</b>	<b>8</b>
<b>Douze</b> (Ac 2.17-21 ; 7.42-43 ; 13.41 ; 15.16-18)	4 citations	Nombre	7	16	7	4	34	16
	214 mots	Mots	15	25	11	18	68	30
		%	<b>7</b>	<b>12</b>	<b>5</b>	<b>8</b>	<b>32</b>	<b>14</b>
<b>Total</b>	<b>15 citations</b>	Nombre	13	20	25	8	59	22
	<b>601 mots</b>	Mots	33	38	47	31	127	52
		%	<b>5</b>	<b>6</b>	<b>8</b>	<b>5</b>	<b>21</b>	<b>9</b>

## Légende :

### Types de variantes relevées :

- **Moins** : Mot ou ensemble de mots absents du texte des Actes mais présents dans le texte de la LXX.
- **Plus** : Mot ou ensemble de mots présents dans le texte des Actes mais absents dans le texte de la LXX.
- **Mots différents** : Le texte des Actes présente un ou plusieurs mots différents par rapport aux mots correspondants dans le texte de la LXX.
- **Différence dans l'ordre des mots** : Le texte des Actes place à un endroit différent dans la phrase un ou plusieurs mots présents dans la LXX.
- **Variante significative** : Toute variante qui n'est pas orthographique (différence de quelques lettres ne changeant pas le sens), ou qui n'est pas une variante liée à l'insertion de la citation dans le texte (changement de personne, particule introductive supprimée).
- **Variante ayant un effet sur le sens du texte** : variante changeant ou interprétant le sens du texte source, ou introduisant des éléments étrangers au texte source.

**Nombre** = Nombre de lieux variant.

**Mots** = Nombre de mots concernés par un type de variante.

**%** = Nombre de mots concernés par un type de variante / nombre total de mots des citations d'un livre donné.

### a) Texte source privilégié

Toutes les citations retenues suivent un texte proche de la LXX. Comme les divers exemples le montreront par la suite, il arrive très rarement qu'une variante par rapport au texte de la LXX de Göttingen puisse s'expliquer par un rapprochement avec le texte hébreu ; lorsque cela arrive, cela ne concerne qu'un mot isolé, que Luc a probablement trouvé dans le texte grec qu'il avait sous les yeux. À l'inverse, lorsque la LXX s'éloigne clairement du TM, le texte de Luc-Actes la suit. On peut donc conclure que l'auteur de Luc-Actes n'avait probablement pas de texte hébreu sous les yeux<sup>917</sup>.

### b) Citations peu significatives

#### i. Citation du Lévitique

Le Lévitique n'est cité qu'une seule fois : Luc reprend ici à Marc ou à Q le commandement de Lévitique 19.18 : « tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Luc 10.27 = Mt 19.19 ; 22.39 ; Mc 12.31). On ne peut donc pas dire que la citation soit significative pour comprendre la manière dont Luc cite l'Écriture.

#### ii. Citations de la Genèse

Les trois citations de la Genèse<sup>918</sup> sont toutes des paroles de Dieu adressées à Abraham. De plus, elles sont toutes citées dans le cadre de discours des Actes s'adressant aux Juifs de Jérusalem en Actes 3 et en Actes 7. Vu cette localisation particulière dans le livre des Actes, il est probable que ces 3 citations aient été empruntées par Luc à une même source qu'il a utilisée pour composer les deux discours. Ces citations ne peuvent donc pas être retenues pour comprendre la manière dont Luc citerait la Genèse.

On peut être impressionné par le nombre de variantes signalées pour ces citations. Toutefois, à deux exceptions près<sup>919</sup>, il s'agit presque toujours de variantes qui ne changent

---

<sup>917</sup> Le grec de Luc-Actes fait fréquemment emploi de sémitismes. Même si ces sémitismes s'expliquent probablement par l'influence de la LXX (septantisme), on ne peut pas exclure que Luc ait eu quelques connaissances d'hébreu ou d'araméen, ni même qu'il ait consulté des sources dans ces langues (cf., p. ex., Nigel TURNER et James H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek : Style, op. cit.*, p. 45-63).

<sup>918</sup> Gn 22.18 (= Gn 26.4) en Ac 3.25 ; Gn 12.1 en Ac 7.3 et Gn 15.13-14 en Ac 7.6-7.

<sup>919</sup> Il s'agit de la mention de « *πᾶσαι αἱ πατριαὶ* » en Ac 3.25 à la place de « *πάντα τὰ ἔθνη* » (Gn 22.18) ; et l'ajout à la fin de la citation d'Actes 7.7 (« *καὶ λατρεύουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ* ») qui s'inspire peut-être d'Exode 3.12.

pas le sens du texte, mais qui le remanient pour le rendre plus « lisible » en grec en supprimant notamment certains sémitismes.

- Exemple n°1 :

Actes 7.6 (NA28)	Genèse 15.13 (Rahlfs = Wevers)	Genèse 15.13 (TM)
<p>ἔσται τὸ σπέρμα <u>αὐτοῦ</u>  <i>πάροικον</i>            ἐν γῆ <u>ἀλλοτρία</u>            καὶ δουλώσουσιν <u>αὐτὸ</u>            καὶ κακώσουσιν            ἔτη τετρακόσια.</p>	<p>πάροικον            ἔσται τὸ σπέρμα <u>σου</u>            ἐν γῆ <u>οὐκ ἰδία</u>,            καὶ δουλώσουσιν <u>αὐτούς</u>            καὶ κακώσουσιν <u>αὐτούς</u>  <b>καὶ ταπεινώσουσιν αὐτούς</b>            τετρακόσια ἔτη.</p>	<p>כִּי־יָגֵר            יְהִי־זָרְעֶךָ            בְּאֶרֶץ לֹא לָהֶם            וְעִבְדוּם            וְעָנּוּ אֹתָם            אַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה</p>
<p>La LXX est plus proche du TM que le NT (même si la LXX contient un verbe en plus que le TM). Le remplacement de σου par αὐτοῦ est probablement dû à l'insertion de la citation dans le discours. La modification de l'ordre des mots des 2 premières lignes, ainsi que l'ordre des mots de la dernière ligne, rend le texte plus lisible en grec. Le remplacement de οὐκ ἰδία par ἀλλοτρία peut provenir d'Exode 2.22 : « Πάροικός εἰμι ἐν γῆ ἀλλοτρία » mais il peut surtout s'expliquer par la suppression d'un sémitisme. Le remplacement du pluriel « αὐτούς » par le singulier « αὐτό » rectifie l'erreur de grammaire de la LXX qui suit de trop près le texte hébreu (αὐτό se réfère au singulier τὸ σπέρμα). L'omission de « καὶ ταπεινώσουσιν αὐτούς » peut s'expliquer par la suppression d'une redondance du texte de la LXX (3 verbes dans un sens similaire) plutôt que par un accord avec le texte proto-massorétique (le verbe עָנָה est plus souvent traduit par ταπεινώ que par κακώω).</p>		

### iii. Citations de l'Exode

Sur les 12 citations de l'Exode retenues<sup>920</sup>, 10 citations se trouvent dans le sommaire historique d'Étienne en Actes 7 (Ac 7.18-40). Il s'agit essentiellement d'un enchaînement de courts extraits d'Exode 1 à 3. Ces courtes citations ne sont pas introduites à la manière habituelle de Luc-Actes. Cet indice, ainsi que le style du discours (au moins jusqu'au verset 35), fait dire à la plupart des commentateurs que cette partie du discours d'Actes 7 provient d'une forme de « sommaire historique » reprise par Luc<sup>921</sup>. En plus d'une citation d'Exode

<sup>920</sup> Dans l'ordre du texte du NT, les citations sont les suivantes : Ex 3.15 en Lc 20.37 ; Ex 1.8 en Ac 7.18 ; Ex 2.14a en Ac 7.27 ; Ex 2.14b en Ac 7.28 ; Ex 3.6 en Ac 7.32 ; Ex 3.5 en Ac 7.33 ; Ex 3.7 en Ac 7.34a ; Ex 3.8a en Ac 7.34b ; Ex 3.10 en Ac 7.34c ; Ex 2.14a en Ac 7.35 ; Ex 32.1 en Ac 7.40 et Ex 22.27 en Ac 23.5.

<sup>921</sup> C'est l'avis, par exemple, de Daniel Marguerat : « De sa source, Luc reprend la rétrospective historique à forte empreinte deutéronomiste, dans laquelle il infiltre une typologie christologique greffée sur la figure de Moïse (v. 20-29.35-37). Ses interventions sont plus fortes à partir du v. 35 : on identifie sa patte dans les effets de style et les deux citations d'Écriture avec leur introduction (v. 42-43 et 49-50). » (Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12)*, op. cit., p. 235). Cf. aussi Charles K. BARRETT, *A Critical and*

3.15 en Luc 20.37 (que l'on retrouve sous une autre forme en Mt 22.32 et Mc 12.26), il ne reste que la courte citation d'Exode 22.27 en Actes 23.5 (au sein d'un discours de Paul). Les citations de l'Exode ne sont donc pas pertinentes pour comprendre la manière donc Luc cite l'AT.

On notera qu'aucune des variantes repérées n'affecte le sens des citations. Certains « moins » suppriment des redondances d'une traduction trop littérale (Ac 7.32). Plusieurs légères différences de vocabulaire ou de conjugaison peuvent suggérer que la source de Luc a eu recours à une version légèrement différente de la LXX ou qu'elle citait de mémoire<sup>922</sup>.

#### iv. Citations du Deutéronome

En dehors de la double mention du « prophète comme Moïse » (Ac 3.22 ; 7.37 ; cf. Dt 18.15), les autres citations du Deutéronome sont dans l'évangile et ont toutes des parallèles dans d'autres évangiles<sup>923</sup>. De plus, les citations de Deutéronome 18 sont situées à nouveau dans les deux discours aux Juifs à Jérusalem, par Pierre en Actes 3 et par Etienne en Actes 7. Enfin, la deuxième partie de la citation d'Actes 3.22-23 pose de grosses difficultés : on ne sait pas à partir de quel texte elle a été construite. Les différences sont trop importantes pour que l'on dise qu'il s'agit d'une citation : on a plutôt un résumé de Deutéronome 18.17-20 combiné à la sentence de « retranchement », peut être reprise de Lévitique 23.29 (ou à Exode 31.14) mais, de toute façon, courante dans la LXX<sup>924</sup>. Jan de Waard compare la citation d'Actes 3 à la citation du même passage en 4Q175 [4QTest] 1.5-8 et pense que les deux citations reflètent une même source<sup>925</sup>.

Toutes ces remarques nous font dire que les citations du Deutéronome ne sont pas forcément pertinentes pour comprendre la manière dont l'auteur de Luc-Actes cite l'Écriture.

---

*Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (vol. 1), op. cit.*, p. 338-340 ; Craig S. KEENER, *Acts, vol. 1, op. cit.*, p. 1341-1342. Richard Pervo parle plutôt d'un « modèle » de discours repris par l'auteur de Luc-Actes (Richard I. PERVO, *Acts, op. cit.*, p. 178).

<sup>922</sup> Par exemple, le changement de « τόπος ἐν ᾧ σὺ ἔστηκας » (Ex 3.5) par « τόπος ἐφ' ᾧ ἔστηκας » en Actes 7.33 ; le remplacement de « κραυγή » (Ex 3.7) par « στεναγμός » en Actes 7.34a ; ou le remplacement du parfait « γέγονεν » (Ex 32.1) par l'aoriste « ἐγένετο » en Actes 7.40.

<sup>923</sup> Dt 8.3 en Lc 4.4 = Mt 4.4 ; Dt 6.13 (= Dt 10.20) en Lc 4.8 = Mt 4.10 ; Dt 6.16 en Lc 4.12 = Mt 4.7 ; Dt 6.5 en Lc 10.27 se retrouve sous des formes différentes en Mt 22.37 et Mc 12.30.

<sup>924</sup> Pour Daniel Marguerat, « il se pourrait que Pierre amalgame Dt 18,19 et Lv 23,29, mais [...] la clause d'exclusion est largement répandue dans la Septante. » (Daniel MARGUERAT, *Les Actes des apôtres (1-12), op. cit.*, p. 134).

<sup>925</sup> Jan de WAARD, *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament* (STDJ, n° 4), Leiden : Brill, 1966, p. 21-24.

### c) Citations des Psaumes

Les rouleaux des Psaumes, d'Ésaïe et des Douze sont bien plus probants pour notre étude. Ils sont cités plus que tous les autres (chacun environ 200 mots) ; leurs citations sont situées à des emplacements stratégiques de l'œuvre de Luc-Actes ; et surtout ils sont chacun cités longuement à plusieurs reprises.

Les Psaumes sont cités abondamment, comme souvent dans le NT.

Les 4 citations de l'Évangile sont issues de la source Q ou de la triple tradition<sup>926</sup>. Toutefois, lorsque Matthieu<sup>927</sup>, ou Matthieu et Marc<sup>928</sup>, diffèrent légèrement du texte de la LXX, Luc propose un texte strictement identique au texte de la LXX de Göttingen. Cela suggère peut-être que Luc avait accès à un rouleau des Psaumes.

Les Actes contiennent plusieurs citations des Psaumes : une double citation en Actes 1.20 pour justifier la nécessité de remplacer Judas ; deux longues citations dans le discours de Pierre à la Pentecôte en Actes 2 (v. 25-28 et 34-35) ; une longue citation en Actes 4.25-26 dans le cadre de la prière des disciples menacés par le Sanhédrin ; deux courtes citations en Actes 13 (v. 33 et 35), dans le cadre du premier discours de Paul à la synagogue d'Antioche de Pisidie. Ces citations sont donc situées dans des contextes et à des emplacements assez divers pour penser qu'elles n'ont pas été reprises à une source. Étant donné la longueur de certaines citations, il est fort probable que Luc se soit servi d'un rouleau des Psaumes pour les intégrer à son œuvre.

Mise à part la double citation d'Actes 1.20, toutes les citations des Psaumes en Luc-Actes ne contiennent aucune variante significative. C'est notamment le cas pour les 3 plus longues (Ac 2.25-28, 34-35 ; 4.25-26), qui comprennent 108 mots à elles 3.

Actes 1.20 forme une exception notoire à ce tableau, puisque ce verset regroupe à lui seul toutes les variantes significatives observées en Luc-Actes en ce qui concerne les citations des Psaumes.

---

<sup>926</sup> Ps 91.11 en Lc 4.10 // Mt 4.6 ; Ps 91.12 en Lc 4.11 // Mt 4.6 ; Ps 118.22 en Lc 20.17 // Mt 21.42 et Mc 12.10 ; Ps 110.1 en Lc 20.42-43 // Mt 22.44 et Mc 12.36.

<sup>927</sup> En Luc 4.10-11, le texte distingue en deux citations les parties citées des versets 11 et 12 du Psaume 91 ; alors que Matthieu 4.6 les combine en une même phrase en supprimant la fin de Psaume 91.11.

<sup>928</sup> En Matthieu 22.44 et Marc 12.36, le terme « ὑποπόδιον » du Psaume 110.1 (LXX : 109.1) est remplacé par « ὑποκάτω » alors que Luc 20.43 garde le terme de la LXX.

• Exemple n°2 :

Actes 1.20a (NA28)	Psaumes 69.26 (LXX : 68.26)
γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτοῦ ἔρημος καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ.	γενηθήτω ἡ ἔπαυλις αὐτῶν ἡρημωμένη, καὶ ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν.
12 mots 1 plus (2 mots) 1 moins (4 mots) : le plus et le moins s'expliquent par le fait que la mention des « tentes » ne s'accorde pas au contexte d'Actes 1 <sup>929</sup> 2 différences (2 mots) qui ne changent pas le sens 4 variantes significatives (8 mots) 3 variantes affectant le sens du texte (7 mots)	
Actes 1.20b (NA28)	Psaumes 109.8 (LXX : 108.8)
τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος.	Τὴν ἐπισκοπὴν αὐτοῦ λάβοι ἕτερος.
5 mots 1 différence de conjugaison (1 mot) 1 variante significative (1 mot)	

Il s'agit ici d'une compilation de deux courts extraits de Psaumes qui ont été vraisemblablement adaptés au contexte d'Actes 1. Étant donné le caractère singulier de cette citation mélangée, on peut se demander si les différences ne s'expliquent pas par le recours à une source différente de celle des autres citations des Psaumes<sup>930</sup>.

#### d) Citations d'Ésaïe

Les citations du livre d'Ésaïe<sup>931</sup> occupent une place de choix dans l'œuvre double de Luc.

- Plusieurs citations sont situées à des emplacements stratégiques :
  - En Luc 3.4-6, la citation d'Ésaïe 40.3-5 introduit le ministère de Jean-Baptiste. Luc fait une citation plus longue que Matthieu et Marc qui ne gardent que le début.
  - En Luc 4.18-19, la citation d'Ésaïe 61.1-2 dans la synagogue de Nazareth joue un rôle programmatique pour la suite du récit.

<sup>929</sup> Cf. Charles K. BARRETT, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles (vol. 1)*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>930</sup> Keener pense que les citations proviennent de « pre-Lukan tradition » (Craig S. KEENER, *Acts, vol. 1*, *op. cit.*, p. 767).

<sup>931</sup> Les citations retenues sont les suivantes : Es 40.3-5 en Lc 3.4-6 ; Es 61.1-2 + Es 58.6 en Lc 4.18-19 ; Es 56.7 en Lc 19.46 ; Es 53.12 en Lc 22.37 ; Es 66.1-2 en Ac 7.49-50 ; Es 53.7-8 en Ac 8.32-33 ; Es 55.3 en Ac 13.34 ; Es 49.6 en Ac 13.47 ; Es 6.9-10 en Ac 28.26-27.

- La citation d'Ésaïe 66.1-2 constitue, dans le discours d'Actes 7, la pointe finale du discours d'Étienne qui va déclencher la réaction virulente de l'auditoire. Si l'on estime généralement que le début du discours provient d'une source, la partie finale, qui inclut la citation d'Ésaïe, reflète davantage la main de Luc.
  - En Actes 13.47, la citation d'Ésaïe 49.6 est placée dans la bouche de Paul et Barnabas pour justifier leur choix de « se tourner vers les païens » (13.46).
  - En Actes 28.26-27, la citation d'Ésaïe 6.9-10 se trouve dans le discours de Paul qui conclut le livre.
- 5 des 9 citations d'Ésaïe en Luc-Actes sont des citations longues comprenant 193 mots à elles seules (Lc 3.4-6 ; 4.18-19 ; Ac 7.49-50 ; 8.32-33 ; 28.26-27).
  - À part la courte citation d'Ésaïe 56.7 en Luc 19.46, issue de la triple tradition, ainsi que le début de la citation d'Ésaïe 40 en Luc 3.4-6, toutes les autres sont propres à Luc-Actes.

Les citations d'Ésaïe sont moins convergentes avec le texte de la LXX de Gottingen que celles des Psaumes. Toutefois, les variantes restent peu nombreuses et surtout, pour la plupart, elles ne modifient guère le sens du texte. Parmi les variantes, on observe deux fois en Luc 3.5 un rapprochement avec le texte hébreu ; dans d'autres cas, les variantes sont dues à des adaptations rédactionnelles liées à l'insertion de la citation ; enfin, d'autres variantes sont peut-être aussi parfois le signe d'une traduction moins littérale<sup>932</sup> .

Les deux citations présentées ci-dessous sont les seules à proposer des variantes affectant le sens du texte. De plus, elles regroupent à elles seules 7 des 13 variantes significatives constatées pour les citations d'Ésaïe en Luc-Actes.

---

<sup>932</sup> Voir les exemples ci-après.

• Exemple n°3 :

Luc 3.4-6 (NA28) (TT : Mt et Mc ne gardent que le début de la citation = Lc 3.4)	Ésaïe 40.3-5 (Ziegler <sup>933</sup> )	Ésaïe 40.3-5 (TM)
<p><sup>4</sup> φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους <b>αὐτοῦ</b> <sup>5</sup> πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν καὶ <b>αἱ τραχεῖαι</b> εἰς ὁδοὺς λείας·  <sup>6</sup> καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ.</p>	<p><sup>3</sup> φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ Ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν· <sup>4</sup> πᾶσα φάραγξ πληρωθήσεται καὶ πᾶν ὄρος καὶ βουνὸς ταπεινωθήσεται, καὶ ἔσται <b>πάντα</b> τὰ σκολιὰ εἰς εὐθείαν καὶ ἡ τραχεῖα εἰς ὁδοὺς λείας<sup>934</sup>. <sup>5</sup> <b>καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου</b>, καὶ ὄψεται πᾶσα σὰρξ τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ</p>	<p><sup>3</sup> קוֹל קוֹרָא בַּמִּדְבָּר פְּנֹו דְרָדָּ יְהוָה יִשְׂרוּ בְעֵרְבָה מַסְלָה לְאַלְהֵינוּ: <sup>4</sup> כָּל־גֵּיא יִנְשָׂא וְכָל־הָר וּגְבֵעָה יִשְׁפְּלוּ וְהָיָה הָעֵקֶב לְמִישׁוֹר וְהַרְבֵּסִים לְבִקְעָה: <sup>5</sup> וְנִגְלָה כְבוֹד יְהוָה וְרָאוּ כָל־בְּשָׂר יְחִי</p>
<p>43 mots ; 2 moins (6 mots) : 1 omission se conforme au TM. L'autre omission reste inexplicable d'un point de vue rédactionnel<sup>935</sup>. 2 différences (3 mots) : le pluriel se conforme au TM ; 4 variantes significatives (9 mots) ; 2 variantes affectant le sens (6 mots). La citation de Mt 3.3 et Mc 1.3 est strictement identique au verset 4 : Luc reprend donc de sa source le remplacement de « τοῦ θεοῦ ἡμῶν » par « αὐτοῦ »<sup>936</sup>. La suite est propre à Luc.</p>		

<sup>933</sup> Joseph ZIEGLER (dir.), *Isaias* (Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum, n° XIV), Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht, 1939.

<sup>934</sup> La LXX de Rahlfs a « εἰς πεδία » au lieu de « εἰς ὁδοὺς λείας ».

<sup>935</sup> Comme le souligne François Bovon, l'idée de « gloire » en lien avec l'œuvre du Christ n'est pas étrangère au texte de Luc et il est difficile d'expliquer la raison pour laquelle il se serait abstenu de mentionner ici la « gloire du Seigneur » (cf. François BOVON, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*, op. cit., p. 164). Pour Marshall, « Perhaps Luke did not regard it as being fulfilled in the earthly ministry of Jesus, and, unlike John, did not see a revelation of divine glory in him (cf. 24:26 ; Ac 3:13). » (I. Howard MARSHALL, *The Gospel of Luke : A Commentary on the Greek Text* (NIGTC), Exeter : Paternoster, 1978, p. 137). Toutefois, la mention de la « gloire » de Jésus se rencontre notamment en Luc 9.26, 31 ; 21.27 ; 24.26.

<sup>936</sup> Ce changement peut être dû à une interprétation messianique du passage : ce ne sont plus les « sentiers de Dieu » qui sont « rectifiés » mais les « sentiers du Seigneur » ; « Seigneur » pouvant être interprété messianiquement.

• Exemple n° 4 :

Luc 4.18-19 (NA28) (seulement chez Luc)	Ésaïe 61.1-2 (Ziegler = Rahlfs)	Ésaïe 58.6 (Ziegler = Rahlfs)
<p><sup>18</sup> πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με,  κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν, ἀποστῆλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει, <sup>19</sup> κηρύξαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν.</p>	<p><sup>1</sup> Πνεῦμα κυρίου ἐπ’ ἐμέ, οὐ εἶνεκεν ἔχρισέν με· εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς ἀπέσταλκέν με, ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῆ καρδία, κηρύξαι αἰχμαλώτοις ἄφεςιν καὶ τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,  <sup>2</sup> καλέσαι ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτὸν</p>	<p>ἀπόστειλλε τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει</p>
<p>26 mots ; <b>1 moins (5 mots)</b> ; Insertion d’une phrase d’Ésaïe 58.6 au milieu ; <u>2 différences (2 mots)</u> probablement dues à l’insertion d’És 58.6 ; <b>3 variantes significatives (10 mots)</b> ; <b>3 variantes affectant le sens (10 mots)</b>. Il est difficile de trouver une explication sûre à ces variantes<sup>937</sup> : l’omission de la mention de la « guérison des cœurs brisés » n’a pas forcément de sens par rapport à la théologie de Luc. De même, l’ajout d’Ésaïe 58.6 pourrait se justifier par la mention de l’ἄφεςις ; mais celle-ci est déjà mentionnée dans un sens similaire dans le texte d’Ésaïe 61 cité par Luc.</p>		

<sup>937</sup> Concernant ces variantes, François Bovon écrit : « Luc veut-il éviter de mettre l’Esprit en relation avec les miracles de Jésus, ou veut-il se concentrer sur l’interprétation messianique en négligeant la consolation chère à l’interprétation juive ? L’une et l’autre hypothèse sont incertaines, mais je n’aurais rien de mieux à proposer » (François BOVON, *L’Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*, op. cit., p. 206). Plusieurs commentateurs remarquent la structure concentrique de la citation (p. ex., Jean-Noël ALETTI, « Jésus à Nazareth (Lc 4) », contribution citée, p. 439 n. 15 ; Thomas P. OSBORNE, « Deux lectures provocatrices de l’Ancien Testament contre l’exclusivisme religieux dans l’oeuvre lucanienne (Lc 4,16-30 et Ac 6,8-8,3) », in Nathalie SIFFER et Denis FRICKER (dirs.), *L’Écriture mise en discours : L’argument scripturaire dans les*

Les deux citations ci-dessus sont celles qui témoignent le plus clairement d'un remaniement du texte d'Ésaïe. Que Luc les ait trouvés dans sa source ou qu'il en soit l'origine, ces remaniements sont difficilement explicables. Il n'est pas possible d'affirmer que Luc a choisi de remanier ces textes pour des raisons théologiques ou pour en donner une interprétation particulière.

### e) Bilan intermédiaire

En résumé, avant d'aborder les citations des Douze, on peut dire que, pour notre étude, les citations des Psaumes et d'Ésaïe sont particulièrement significatives. Or, le texte de celles-ci est peu modifié et, en dehors des variantes d'Actes 1.20, nous n'avons pas trouvé de raison rédactionnelle permettant d'expliquer les variantes les plus significatives.

### f) Citations du rouleau des Douze

En plus de la citation de Joël 3, on trouve 3 autres citations du livre des Douze en Luc-Actes<sup>938</sup> : Amos 5.25-27 en Actes 7.42-43 ; Habacuc 1.5 en Actes 13.41 et Amos 9.11-12 en Actes 15.16-18<sup>939</sup>. Les 4 citations se situent toutes dans les Actes. Ce sont des citations

---

*discours directs du Nouveau Testament* (Cahiers de la Revue biblique, n° 83), Pendé : Gabalda, 2014, p. 123). Thomas Osborne présente les marqueurs de la structure ainsi :

ἀνέστη  
 ἐπέδότη αὐτῷ  
 ἀναπτύξας τὸ βιβλίον  
 κυρίου  
 κηρύξαι  
 αἰχμαλώτοις ἄφησιν  
 τυφλοῖς ἀνάβλεψιν,  
 ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει  
 κηρύξαι  
 κυρίου  
 πτύξας τὸ βιβλίον  
 ἀποδοὺς τῷ ὑπηρέτῃ  
 ἐκάθισεν

Pour l'auteur, « l'intégration de l'extrait d'Is 58,6 avec la mention de ἐν ἀφέσει, mot clé de la théologie lucanienne, et la modification de καλέσαι (Is 61,2) en κηρύξαι (Lc 4,19) ont permis à l'auteur de renforcer la structure du chiasme, tellement affectée par Luc » (*Ibid.*, p. 124). De plus, Thomas Osborne explique que ce réaménagement place au centre de la citation la formule « rendre la vue aux aveugles (τυφλοῖς ἀνάβλεψιν) » et fait le lien avec la thématique de l'aveuglement récurrente au sein de Luc-Actes, notamment rappelée à la fin des Actes (28.26-27) à l'aide de la citation d'Ésaïe 6.9-10 (*Ibid.*, p. 125-127).

<sup>938</sup> Nous n'avons pas retenu les allusions à Malachie 3.24 en Luc 1.17 ; à Michée 7.6 en Luc 12.53 et à Osée 10.8 en Luc 23.30. De même la citation mélangée de Malachie 3.1 et Exode 23.20 en Luc 7.27 n'a pas été retenue pour des raisons déjà évoquées.

<sup>939</sup> On aurait pu ajouter l'allusion à Michée 7.6 en Luc 12.53 (Q) : il s'agit ici d'une adaptation libre que Luc reprend probablement à la source Q. Quant à la citation en Luc 7.27, l'auteur de l'évangile reprend à sa source la citation de Malachie 3.1 que l'on retrouve aussi en Matthieu 11.10 et Marc 1.2. Le texte de la triple

longues comprenant au total 214 mots. Il est donc probable qu'elles ne soient pas faites de mémoire. De plus, elles sont situées à des emplacements divers et généralement importants du récit des Actes :

- La citation de Joël 3 en Actes 2 introduit le discours de Pierre à la Pentecôte.
- La citation d'Amos 5 se situe dans la partie finale du discours d'Etienne en Actes 7.
- La citation d'Habacuc 1 se retrouve en Actes 13, en clôture du premier discours de Paul, à la synagogue d'Antioche de Pissidie.
- En Actes 15, lors de l'assemblée de Jérusalem, Amos 9 est cité lors de l'intervention décisive de Jacques pour justifier l'inclusion des non-juifs.

Il est peu probable que l'on ait une source commune à ces 4 discours. Si l'origine de ces quatre citations est la même, il est plus vraisemblable que Luc ait utilisé une version grecque des Douze pour inclure ces citations.

Le tableau de la page suivante indique les caractéristiques textuelles des quatre citations des Douze dans les Actes. Pour une présentation synoptique de ces quatre citations, on se référera aux tableaux situés à la suite de la présente annexe.

---

tradition emploie un vocabulaire différent de celui de la LXX. On peut se demander si le début de la citation ne s'inspire pas du texte d'Exode 23.20.

Citation		Variantes avec le texte de la LXX de Gott.	Moins	Plus	Mots différents	Différence dans l'ordre des mots	Variantes significatives	Variantes affectant le sens
Joël 3.1-5 en Actes 2.17-21	107 mots	Nombre	0	8	2	1	11	7
		Mots	0	11	5	12	28	11
		%	0	10	5	11	26	10
Amos 5.25- 27 en Actes 7.42-43	37 mots	Nombre	1	2	2	1	6	4
		Mots	1	4	2	2	8	6
		%	3	11	5	5	22	16
Habacuc 1.5 en Actes 13.41	24 mots	Nombre	2	2	1	1	6	0
		Mots	3	2	1	2	8	0
		%	12	8	4	8	33	0
Amos 9.11- 12 en Actes 15.16-18	46 mots	Nombre	4	4	2	1	11	5
		Mots	11	8	3	2	24	13
		%	24	17	7	4	52	28
Total	4 citations	Nombre	7	16	7	4	34	16
	214 mots	Mots	15	25	11	18	68	30
		%	7	12	5	8	32	14

[Note : les éléments de la section ci-dessous sont repris tels quels dans le cœur de la thèse<sup>940</sup>. Pour la fluidité de notre argumentation, nous les reproduisons à nouveau ici.]

Quand on compare avec les citations d'Ésaïe et des Psaumes, les différences avec le texte de Göttingen sont bien plus nombreuses. Environ 32% des mots cités varient par rapport à celui-ci, soit un pourcentage deux fois plus élevé que pour les citations d'Ésaïe, et plus de 6 fois plus élevé que pour celles des Psaumes. De même, nous avons relevé 16 variantes affectant le sens du texte, là où il n'y en a que 3 pour les citations des Psaumes et 5 pour les citations d'Ésaïe<sup>941</sup>.

Parmi les différents types de variantes, ce sont les additions qui sont les plus nombreuses : on trouve 16 « plus » au sein des 4 longues citations des Douze, là où on n'en trouve qu'un seul pour l'ensemble des citations des Psaumes, et un seul pour celles d'Ésaïe. Ce type de variante est donc tout à fait spécifique des citations des Douze. On notera que cette caractéristique particulière est partagée par les 4 citations des Douze.

Ces deux points suffisent à eux seuls pour démontrer que les citations des Douze ont des caractéristiques bien spécifiques que l'on ne retrouve pas dans les autres citations introduites par l'auteur de Luc-Actes<sup>942</sup>. Il est donc probable que la plupart des différences entre les citations des Douze et le texte de la LXX ne soient pas dues à Luc mais qu'il les ait trouvées dans sa source scripturaire. La probabilité est particulièrement forte pour ce qui concerne les « plus » constatés dans le texte des Actes.

## 2. La nature du texte des Douze probablement attesté par les Actes

Vu les spécificités des citations des Douze dans les Actes, il est probable que l'auteur de Luc-Actes avait sous les yeux un texte des Douze différent de celui établi par la LXX de Göttingen. Avant de se demander si ce texte peut correspondre à une tradition textuelle spécifique, nous nous proposons d'observer les caractéristiques générales des citations des Douze dans les Actes.

---

<sup>940</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, § 2.d.ii, p. 172.

<sup>941</sup> Lorsqu'il étudie la citation de Joël 3 en Actes 2, Darrell Bock souligne : « nowhere else does Luke present a quotation from the OT with so many changes from the LXX. » (Darrell BOCK, *Proclamation from Prophecy and Pattern*, *op. cit.*, p. 163).

<sup>942</sup> Lucien Cerfaux, qui s'intéresse aux caractéristiques textuelles des citations dans les Actes remarque que si « les citations simples sont généralement fidèles à LXX », « il faut faire exception pour les citations d'Amos 5.25-27 et surtout de Joël 3.1-5 ». Mais il interprète les différences de ces deux textes comme « le souci de souligner dans le texte l'application aux circonstances présentes » (Lucien CERFAUX, « Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes », contribution citée, p. 50).

### a) Caractéristiques générales des citations des Douze dans les Actes

Chacune de ces citations comporte des différences avec le texte de la LXX. De l'observation de ces différences, on peut noter les généralités suivantes :

- Malgré les différences, les citations en Luc-Actes sont toutes très proches du texte de la LXX : elles emploient le même vocabulaire, même lorsque le texte de la LXX diffère du TM (p. ex. pour la traduction de « מְלֹךְ » par « Μόλοχ » en Amos 5.26 et Actes 7.43 ; pour la traduction de « בְּגוֹיִם » par « οἱ καταφρονηταί » en Habacuc 1.5 et Actes 13.41 ; pour la traduction du complément d'objet « אֶת־שָׂרֵי־הָאֱדוּם » par le sujet « οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων » en Amos 9.12 et Actes 15.17).
- Lorsqu'il est différent de celui de la LXX, le texte de Luc-Actes est généralement plus éloigné du TM que celui de la LXX :
  - Les omissions suppriment toujours la traduction de mots présents dans le TM.
  - Les ajouts insèrent des mots dont on ne trouve pas l'équivalent hébreu dans le TM<sup>943</sup>.
    - Ces ajouts permettent dans certains cas d'expliciter le texte de la LXX, probablement pour en faciliter la compréhension (p. ex. « προσκυνεῖν » en Actes 7.43 ; « ἔργον » et « ὑμῖν » en Actes 13.41).
    - Dans d'autres cas, ils interprètent clairement le texte de la LXX :
      - C'est le cas des ajouts d'Actes 2 commentés au chapitre 4 de notre thèse<sup>944</sup>.
      - En Actes 15.17, le changement de sens introduit par la LXX (Am 9.12) est renforcé par l'ajout de « τὸν κύριον ».
  - Les remplacements de mots de la LXX par d'autres aboutissent à un texte plus éloigné du TM :
    - En plus du changement de « μετὰ ταῦτα » par « ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις » en Actes 2.17, on observe un changement inverse en Actes 15.16 : l'expression « ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ » d'Amos 9.11 devient « μετὰ ταῦτα ».
    - En Actes 7.43 : la déportation « jusqu'à Damas » (Am 5.27) devient une déportation « jusqu'à Babylone ».

---

<sup>943</sup> Seul l'ajout de « γε » en Actes 2.18 fait éventuellement exception.

<sup>944</sup> Cf. ci-dessus, chapitre 4, § 2.d.i, p. 167ss.

- Les changements dans l'ordre des mots que l'on trouve dans les cinq citations de Luc-Actes conduisent toujours à un ordre différent du TM.

Ces observations générales nous conduisent à confronter ces caractéristiques à celles d'autres témoins de la LXX, afin d'essayer d'en comprendre l'origine.

### b) Une révision de type *kaigé*?

En Actes 2.18, au début du verset, on peut constater une variante de type « *kaigé* » puisque le texte des Actes rend la particule « ׀ַיְ » du TM par « *καί γε* ». Il s'agit de l'élément le plus caractéristique des révisions du groupe *kaigé*. D'après Dominique Barthélémy, les citations par Justin du *Dodécapropheton* reflèteraient cette révision<sup>945</sup>. Or, l'adjonction de « *μου* » après « *δούλους* » et « *δούλας* », ainsi que la répétition de « *καί προφητεύσουσιν* » sont attestées par Justin (*Dial.* 87.6) :

Actes 2.17-18 (NA28)	Joël 3.1-2 (LXX)	Justin <sup>946</sup>	Joël 3.1-2 (TM)
καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, [...] καὶ <b>γε</b> ἐπὶ τοὺς δούλους <b>μου</b> καὶ ἐπὶ τὰς δούλας <b>μου</b> ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, <b>καὶ προφητεύσουσιν.</b>	Καὶ ἔσται <b>μετὰ ταῦτα</b>  καὶ ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, [...] καὶ <b>ἐπὶ</b> τοὺς δούλους καὶ ἐπὶ τὰς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκεῖναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου.	Καὶ ἔσται <b>μετὰ ταῦτα</b>  ἐκχεῶ <b>τὸ πνεῦμά μου</b> ἐπὶ πᾶσαν σάρκα  καὶ <b>ἐπὶ</b> τοὺς δούλους <b>μου</b> καὶ ἐπὶ τὰς δούλας <b>μου</b>  <b>καὶ προφητεύσουσι</b>	וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן  אֶשְׁפֹּךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בָּשָׂר [...] וְגַם עַל־הַעֲבָדִים וְעַל־הַשְּׁפֹחֹת בַּיָּמִים הַהֵמָּה אֶשְׁפֹּךְ אֶת־ רוּחִי

Notons cependant que la citation est partielle. Justin combine le début de Joël 3.1 et le début de Joël 3.2, et place « *καί προφητεύσουσι* » en fin de phrase. Pour la citation de Joël 3.1a, Justin a un texte grec plus proche du TM que celui de la LXX alors que, pour la citation de Joël 3.2, c'est l'inverse<sup>947</sup>.

<sup>945</sup> Dominique BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, op. cit., p. 203-212.

<sup>946</sup> Texte grec de l'édition par Philippe BOBICHON, *Justin Martyr : Dialogue avec Tryphon, Volume I : Introduction, texte grec, traduction* (Paradosis, n° 47/1), Fribourg : Academic Press, 2003, p. 426.

<sup>947</sup> Dominique Barthélémy commente brièvement cette citation en voyant dans le remplacement de ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου par τὸ πνεῦμά μου un « élément recensonné », mais estime l'ajout de *καί προφητεύσουσι* comme « typique de la citation de Ac. II 17-18 » (Dominique BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, op. cit., p. 208).

Il n'existe qu'un point de contact entre les citations des Actes et le manuscrit des Douze retrouvé à Nahal Hever (8HēvXIIgr = R943), il s'agit du texte d'Habacuc 1.5.

Actes 13.41 (NA28)	Habacuc 1.5 (Ziegler = Rahlfs)	8HēvXIIgr 16.22- 25 <sup>948</sup>	Habacuc 1.5 (TM)
ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ θαυμάσατε καὶ ἀφανίσθητε, ὅτι ἔργον ἐργάζομαι ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον δ' οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται ὑμῖν <sup>949</sup> .	ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, <b>καὶ ἐπιβλέψατε</b> καὶ θαυμάσατε <b>θαυμάσια</b> καὶ ἀφανίσθητε, διότι ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, δ' οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται.	]. α <sup>950</sup> [ καὶ''''', καὶ''''', θαυμ[άσατε,  ὅτι ἔρ[γον'''''''''' ἐν ταῖς ἡμέρ]αῖς ὑμῶν. οὐ[ μὴ πιστεύσητε ὅτι ἐκδιηγηθῆ.	רָאוּ בְּגוֹיִם וְהָבִיטוּ וְהִתְמַהוּ וְהִתְמַהוּ  כִּי־פָעַל פָּעַל בְּיַמֵּיכֶם לֹא תֶאֱמִינוּ כִּי יִסְפָּר

Le texte cité par Actes 13.41 traduit la première mention de la particule « כִּי » d'Habacuc 1.5 par « ὅτι » là où tous les manuscrits répertoriés par la LXX de Göttingen ont « διότι ». La leçon du texte des Actes est cependant attestée par le manuscrit de Nahal Hever (publié après l'édition du volume de la LXX de Göttingen sur les Douze). De plus, Emanuel Tov souligne que la traduction de « כִּי » par « ὅτι » est une caractéristique constante du manuscrit<sup>951</sup>.

Cependant, les caractéristiques communes des citations des Douze dans les Actes avec le manuscrit de Nahal Hever s'arrêtent là. En effet, le deuxième « כִּי » d'Habacuc 1.5 est rendu par « ἐάν » aussi bien dans la citation des Actes que dans la LXX. De plus, les quelques morceaux d'Habacuc 1.5 lisibles sur le manuscrit de Nahal Hever proposent plusieurs variantes qui ne sont pas suivies par le texte des Actes.

Enfin, « le groupe *kaigé* se caractérise comme une **révision hébraïsante** [souligné dans l'original] qui rectifie le Vieux Grec selon un texte hébreu de type proto-massorétique »<sup>952</sup>. Or, hormis les deux éléments cités ci-dessus, les citations des Douze dans le livre des Actes s'éloignent clairement du TM par rapport au texte de la LXX.

Toutefois, il est intéressant de noter que les traductions respectives de « וְגַם » par « καί γε » et de « כִּי » par « ὅτι » se trouvent dans une révision non hébraïsante de la LXX alors même qu'elles sont généralement considérées comme deux éléments caractéristiques de

<sup>948</sup> La reconstruction est celle d'Emanuel TOV, *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HēvXIIgr) (The Seiyâl Collection I)* (DJD, n° VIII), Oxford : Clarendon Press, 1990, p. 51.

<sup>949</sup> L'ajout est attesté par les témoins de la LXX suivants : S<sup>ca</sup> vid. A<sup>n</sup>-49<sup>1</sup>-198-407 Q<sup>mg</sup> 36-62-III 130<sup>2</sup>-239 Ach Sa Aeth Arab Arm Tht.<sup>p</sup> Thph.<sup>comm</sup>.

<sup>950</sup> Lettre proposée par le DJD : l'image du manuscrit ne nous donne pas forcément cette impression.

<sup>951</sup> Emanuel TOV, *DJD VIII, op. cit.*, p. 140.

<sup>952</sup> Gilles DORIVAL et al., *La Bible grecque des Septante, op. cit.*, p. 160.

révisions hébraïsantes. On remarquera d'ailleurs que les témoins en faveur de l'absence de « γε » en Joël 3.2 (LXX : 2.29) sont peu nombreux (W\* B-S\*-V L<sup>36</sup> C-68 AchSa + Iust.<sup>953</sup>). Or, parmi ces témoins, le codex Washingtonensis, les traductions achmimique et sahidique, ainsi que les citations de Justin, sont généralement présentés comme des témoins d'une recension hébraïsante pré-hexaplaire des Douze<sup>954</sup>. Ces éléments soulignent la complexité de la reconstruction de l'histoire des révisions de la LXX.

### c) Un témoin du groupe des manuscrits alexandrins ?

Pour Helmut Utzschneider, qui s'appuie sur les travaux de Traugott Holtz<sup>955</sup>, les quatre citations longues des Douze dans les Actes « go back directly to a written Septuagint version of the Alexandrian manuscript group »<sup>956</sup>. Cette affirmation se fonde sur les observations suivantes :

The phrases τούς δούλους μου, τὰς δούλας μου, and καί γε in Acts 2:18 are documented in the Alexandrian manuscripts. In Acts 7:43 the αὐτῶν after τούς τύπους is left off, which corresponds to the Alexandrian tradition. In Acts 13:41 the pronoun ὑμῖν with τις ἐκδιηγῆται is only documented in the Alexandrian texts. The same applies to ἄν and τὸν κύριον in Acts 15:16.<sup>957</sup>

Certes, ces différentes leçons sont toutes attestées par des témoins du groupe des manuscrits alexandrins, d'après la classification de Ziegler. De plus, elles sont rarement attestées par des manuscrits du premier groupe (W B-S-V)<sup>958</sup>. Toutefois, elles sont souvent attestées par des témoins d'autres groupes :

- En ce qui concerne les « plus » de la citation de Joël 3 en Actes 2, les témoins constants s'apparentent à trois groupes de manuscrits selon la classification de Ziegler<sup>959</sup>.

---

<sup>953</sup> C'est nous qui ajoutons Justin, même si sa citation de Joël 3.1-2 dans son *Dialogue avec Tryphon* (87.6) est partielle.

<sup>954</sup> Cf. Dominique BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila*, op. cit., p. 267-268 ; Pierre-Maurice BOGAERT, « Septante et versions grecques », art. cit., col. 632-633.

<sup>955</sup> Traugott HOLTZ, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, n° 104), Berlin : Akademie-Verlag, 1968.

<sup>956</sup> Helmut UTZSCHNEIDER, « Flourishing Bones : The Minor Prophets in the New Testament », in *Septuagint Research : Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures* (Septuagint Research, n° 53), Atlanta : Society of Biblical Literature, 2006, p. 288.

<sup>957</sup> *Ibid.*

<sup>958</sup> Notons tout de même, entre autres, que le premier ajout du possessif « μου » en Joël 3.2 est attesté par le codex B.

<sup>959</sup> Pour les témoins constants, nous avons repéré le manuscrit 36, le groupe 49' et les traductions en Bohaïrique, en Syro-palestinien et en Arménien : 49' et Bo appartiennent au groupe des témoins alexandrins ; 36 à la recension lucianique ; et Syp et Arm aux groupe des chaînes proche de la recension hexaplaire.

- L'omission de *αὐτῶν* en Actes 7.43 est attestée par des manuscrits de ces trois mêmes groupes<sup>960</sup>, mais aussi par Justin (*Dial.* 22.3)<sup>961</sup>.
- L'ajout d'*ὕμιν* en Actes 13.41 est attesté par des témoins de quatre groupes selon la classification de Ziegler<sup>962</sup>.

Ajoutons qu'un certain nombre de variantes trouvées dans les quatre citations des Actes ne sont attestées par aucun des manuscrits de la LXX répertoriés par l'édition de Joseph Ziegler. C'est le cas, par exemple, du changement de « *μετὰ ταῦτα* » par « *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* » en Actes 2.17 et du changement inverse, en Actes 15.16, où l'expression « *ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκεῖνῃ* » d'Amos 9.11 devient « *μετὰ ταῦτα* ». C'est le cas aussi de l'ajout de *ἔργον* en Actes 13.41 après « *ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν* » (Ha 1.5).

Les citations des Douze dans les Actes témoignent donc d'une forme de texte difficilement identifiable à une tradition manuscrite particulière.

#### d) Une recension de type midrashique ?

Dans son étude, intitulée « La Septante, un Targum ? », Roger le Déaut montre que la LXX trahit parfois des procédés de traduction assez proches de ceux des Targums<sup>963</sup>. Même s'il n'est guère envisageable que les Targums tels que nous les connaissons aient influencé les plus anciennes traductions grecques du texte hébraïque, il est tout à fait probable que les traducteurs grecs et araméens anciens aient partagé des traditions midrashiques communes<sup>964</sup>. Le texte dont témoignent les citations des Douze dans les Actes contient

<sup>960</sup> Les témoins attestant de l'omission sont les suivants : A-Q\* L<sup>v-36</sup> C-68 Bo Iust. Th. Tht. I 205.

<sup>961</sup> Pour Dominique Barthélémy, l'omission de *αὐτῶν* chez Justin correspond à une assimilation au texte de la Septante chrétienne (celle-ci ayant été influencée par la citation d'Actes 7.43) et introduite par les copistes du *Dialogue*. En effet, si la longue citation d'Amos 5.18 à 6.7 dans le *Dialogue avec Tryphon* 22.2-5 montre par endroit des éléments recensionnels semblables à ceux du manuscrit des Douze présenté par Dominique Barthélémy, ce dernier estime que le texte de Justin a subi des assimilations partielles à la Septante tardive « lors de l'une ou l'autre étape de la tradition textuelle » qui a abouti au manuscrit du *Dialogue* servant de base aux éditions modernes de ce texte. Cf. Dominique BARTHÉLEMY, *Les devanciers d'Aquila, op. cit.*, p. 208-209.

<sup>962</sup> L'ajout est attesté par les témoins de la LXX suivants : S<sup>ca</sup> vid. A<sup>v</sup>-49'-198-407 Q<sup>mg</sup> 36-62-III 130'-239 Ach Sa Aeth Arab Arm Tht.<sup>p</sup> Thph.<sup>comm</sup>. Notons que Pierre-Maurice Bogaert présente le manuscrit 407 comme suivant le codex W, et donc témoin d'une recension hébraïsante pré-hexaplaire des Douze (Pierre-Maurice BOGAERT, « Septante et versions grecques », art. cit., col. 632-633).

<sup>963</sup> Roger LE DÉAUT, « La Septante, un Targum ? », in Raymond KUNTZMANN et Jacques SCHLOSSER (dirs.), *Études sur le judaïsme hellénistique : Congrès de Strasbourg 1983* (Lectio divina, n° 119), Paris : Cerf, 1984, p. 147-195.

<sup>964</sup> Cf. Jan JOOSTEN, « Des targumismes dans la Septante ? », in Thierry LEGRAND et Jan JOOSTEN (dirs.), *The Targums in the Light of Traditions of the Second Temple Period* (JSJSup, n° 167), Leiden / Boston : Brill, 2014, p. 54-71.

plusieurs variantes visant à adapter, éclaircir, actualiser ou interpréter le texte de la LXX. Ces leçons interprétatives s'expliquent bien, à notre avis, dans un contexte juif ancien.

### **i. Ajouts ayant un rôle interprétatif ou explicitant du texte de la LXX**

Dans plusieurs cas, *les ajouts du recenseur ont un rôle interprétatif ou explicitant du texte de la LXX.*

- Nous avons noté que les ajouts interprétatifs dont témoigne Actes 2.18-19 par rapport au texte de Joël 3.2-3 peuvent s'expliquer en dehors du contexte du livre des Actes. En ajoutant le pronom possessif « μου », le recenseur interprète la surprenante mention des « serviteurs et servantes » comme s'il s'agissait des serviteurs et des servantes *du Seigneur*, désignation courante des prophètes dans la LXX. L'ajout de « σημεῖα » permet d'accentuer la référence aux « prodiges et signes » liés à la sortie d'Égypte<sup>965</sup>.
- L'ajout du complément d'objet « τὸν κύριον » après « ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων (afin que le reste des hommes recherche) » en Actes 15.16 permet d'expliciter l'interprétation introduite par la LXX (Am 9.12) qui traduit le complément d'objet « ׀דִּןִּן תִּרְגְּשׁוּ־תִּןִּן » par le sujet « οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων ».
- La modification de « τοὺς τύπους αὐτῶν, οὓς ἐποίησατε ἑαυτοῖς (leurs images que vous avez fabriquées pour vous-mêmes) » (Am 5.26) par « τοὺς τύπους οὓς ἐποίησατε προσκυνεῖν αὐτοῖς (les images que vous avez fabriquées pour les adorer) » (Ac 7.43) est vraisemblablement une leçon visant à expliciter le texte de la LXX.

### **ii. Modification du texte en vue de modifier sa structure**

Dans deux cas, au moins, *la modification du texte modifie également sa structure pour mettre l'accent sur un élément particulier.*

- La répétition de « καὶ προφητεύουσιν » en Actes 2.18 vise sans doute à renforcer l'idée d'un prophétisme généralisé déjà envisagé par le texte de Joël. Cette répétition accentue également la structure en *inclusio* du texte de Joël 3.1-2<sup>966</sup>.
- Un procédé du même type peut être observé pour la citation d'Amos 9.11 en Actes 15.16. La citation, telle qu'on la trouve dans les Actes, supprime la double mention du verbe « ἀνίστημι » et déplace la première mention de « καὶ ἀνοικοδομήσω » avant

---

<sup>965</sup> L'ajout d'un deuxième « καὶ προφητεύουσιν » en Actes 2.18 peut aussi viser à renforcer l'idée d'un prophétisme généralisé.

<sup>966</sup> Voir ci-dessus, chapitre 4, § 2.d.i, p. 169.

« τὴν σκηνὴν Δαυὶδ ». Richard Bauckham souligne que ces modifications du texte « would not have been made had the exegete who produced this form of the text not wished it to be quite clear that the reference is to the restoration of a *building* [souligné dans l'original]. »<sup>967</sup> Jostein Ådna ajoute un argument stylistique en constatant que la modification du texte d'Amos permet de former une « structure chiasmique »<sup>968</sup> :

(καὶ) ἀνοικοδομήσω  
τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν  
καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς  
ἀνοικοδομήσω

### iii. Modifications facilitantes

Dans d'autres cas, *les modifications facilitent la compréhension du texte de la LXX.*

- Le remplacement de la déportation « au-delà de Damas » (Am 5.27) par la déportation « au-delà de Babylone » (Ac 7.43) permet d'actualiser le texte d'Amos en mentionnant une déportation plus connue pour un Juif que celle de Damas.
- Les modifications d'Habacuc 1.5 en Actes 13.41 permettent pour la plupart d'aboutir à un texte grec de meilleure qualité : en enlevant « καὶ ἐπιβλέψατε », le recenseur limite la redondance des multiples impératifs du début du verset ; il supprime le sémitisme « θαυμάσατε θαυμάσια » en ne gardant que le verbe ; les ajouts de « ἔργον » et de « ὑμῖν » permettent d'explicitier le texte grec.

### iv. Le cas des formules introductives en Actes 2.17 et 15.16

On peut s'interroger davantage sur l'origine et le sens du changement de « μετὰ ταῦτα » par « ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις » en Actes 2.17 et du changement inverse en Actes 15.16, où l'expression « ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ » d'Amos 9.11 devient « μετὰ ταῦτα ».

Plusieurs arguments plaident en faveur d'une origine rédactionnelle de ces deux variantes :

- Dans les deux cas, l'expression temporelle constitue les premiers mots de la citation.

<sup>967</sup> Richard BAUCKHAM, « James and the Gentiles (Acts 15.13-21) », in Ben WITHERINGTON (dir.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996, p. 157.

<sup>968</sup> Jostein ÅDNA, « James' Position at the Summit Meeting of the Apostles and the Elders in Jerusalem (Acts 15) », in Jostein ÅDNA et Hans KVALBEIN (dirs.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles* (WUNT, n° 127), Tübingen : Mohr Siebeck, 2000, p. 134-136.

- La LXX de Göttingen ne recense aucun autre témoin attestant l'une ou l'autre de ces variantes.

Concernant la citation en Actes 2.17 :

- L'expression « ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις » se retrouve dans la LXX en Ésaïe 2.2<sup>969</sup> dans le cadre de la mention du rassemblement eschatologique des nations venues adorer YHWH à Sion. Nous avons déjà signalé la place importante d'Ésaïe dans l'œuvre de Luc. Il est donc possible que celui-ci fasse ici allusion à ce passage d'Ésaïe qui s'accorde assez bien avec le contexte du récit de la Pentecôte<sup>970</sup>.
- La présentation de l'événement de la Pentecôte comme inaugural des derniers jours s'accorde assez bien avec l'ensemble de la théologie de Luc-Actes<sup>971</sup>.

Concernant la citation en Actes 15.16 :

- L'expression introductive « μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω » pourrait être une allusion à Jérémie 12.15 (« καὶ ἔσται μετὰ τὸ ἐκβαλεῖν με αὐτοὺς ἐπιστρέψω »)<sup>972</sup> ou, plus probablement, à Osée 3.5 (« καὶ μετὰ ταῦτα ἐπιστρέψουσιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ καὶ ἐπιζητήσουσιν κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν »)<sup>973</sup>. Le fait que le texte des Actes introduise la citation comme « les paroles *des prophètes* (οἱ λόγοι τῶν προφητῶν) » plaide en faveur d'une telle allusion.

Il est donc tout à fait possible que Luc soit l'auteur de ces modifications. Toutefois, d'autres éléments plaident en défaveur de cette hypothèse :

---

<sup>969</sup> On trouve également la formule dans le passage parallèle de Michée 4.1 sous une forme légèrement différente, mais précédée, comme en Joël 3 de καὶ ἔσται : « Καὶ ἔσται ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν ». L'expression au datif pluriel ἐν ἡμέραις ἐσχάταις se retrouve dans la LXX de Proverbes 31.26 et Daniel 11.20. La forme ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν est plus fréquente (Gn 49.1 ; Nb 24.14 ; Dt 4.30 ; 8:16 ; Jos 24.27 ; Os 3.5 ; Mi 4.1 ; Jr 37.24 ; Ez 38.16 ; Dn 2.28–29, 45).

<sup>970</sup> Voir Gregory K. BEALE, « The Descent of the Eschatological Temple in the Form of the Spirit at Pentecost », art. cit., p. 94 ; John STRAZICICH, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel*, op. cit., p. 277.

<sup>971</sup> Christian GRAPPE, « La réinterprétation du jour du Seigneur dans l'œuvre double à Théophile : À partir de la relecture effectuée de Joël 3,1-5 (LXX) », contribution citée.

<sup>972</sup> Lucien CERFAUX, « Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes », contribution citée, p. 48-49.

<sup>973</sup> À la différence de Jérémie 12.15, on retrouve en Osée 3.5 l'expression « μετὰ ταῦτα ». De plus, l'ajout de « τὸν κύριον » en Actes 15.17 (« ἐκζητήσωσιν [...] τὸν κύριον ») fait peut-être écho à Osée 3.5 : « ἐπιζητήσουσιν κύριον τὸν θεὸν αὐτῶν ». Enfin, si Luc est à l'origine de cette allusion, il est plus probable qu'il se réfère à un texte des Douze qu'au texte de Jérémie qu'il ne cite jamais au sein de son œuvre double. Sur l'allusion à Osée 3.5, voir Richard BAUCKHAM, « James and the Gentiles (Acts 15.13-21) », contribution citée, p. 163 et Jostein ÅDNA, « James' Position at the Summit Meeting of the Apostles and the Elders in Jerusalem (Acts 15) », contribution citée, p. 133.

- L'association de *ἡμέρα* et *ἔσχατος* (Ac 2.17) ne se retrouve pas ailleurs dans l'œuvre de Luc.
- Pour que l'allusion soit pertinente, il faudrait supposer que le lectorat visé par Luc ait une connaissance très précise de la Septante pour qu'il (1) repère que le texte des Actes est différent de celui de la Septante et (2) qu'il y lise une allusion à Ésaïe 2.2 ou Osée 3.5 par la seule mention de formules comme « *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* » ou « *μετὰ ταῦτα* ». De plus, l'expression « *μετὰ ταῦτα* » est tout à fait courante et fréquente dans la LXX ou le NT<sup>974</sup>.
- Si, dans le contexte d'Actes 15, il est difficile de considérer l'expression « *μετὰ ταῦτα* » comme une allusion évidente à un texte vétérotestamentaire, on comprend mal l'intérêt rédactionnel de l'emploi de cette formule<sup>975</sup>.
- Enfin, il est étonnant que deux modifications d'un même type n'apparaissent que dans le cadre de deux citations des Douze.

Richard Bauckham et Jostein Ådna suggèrent que les modifications de la citation d'Amos 9.11-12 en Actes 15.16-18 reflètent une tradition textuelle particulière utilisée par Jacques lui-même. Ainsi, l'auteur des Actes aurait repris la citation modifiée à la source rapportant le discours de Jacques<sup>976</sup>. Toutefois, nous avons montré que les caractéristiques textuelles de la citation d'Actes 15.16-18 se retrouvent, au moins en partie, dans les autres citations des Douze au sein du livre des Actes. Il serait surprenant que les modifications des formules temporelles introductives d'Actes 2.17 et d'Actes 15.16 ne soient pas dues à la même personne. Ainsi, pour que les propositions de Richard Bauckham et de Jostein Ådna soient valables, il faudrait supposer que Luc ait trouvé les quatre citations des Douze – ou, au moins celles d'Actes 2.17-21 et d'Actes 15.16-18 – au sein de la même source que

---

<sup>974</sup> Des recherches lexicales à l'aide des logiciels Accordance et Logos proposent des résultats concordants de 97 emplois dans la LXX et de 25 emplois (au sein de 24 versets) pour le NT.

<sup>975</sup> On a pu nous suggérer néanmoins que si la citation de Joël 3 en Actes 2 a permis de situer l'après-Pentecôte dans les « derniers temps », la modification en Actes 15 pourrait permettre d'installer ce temps des témoins dans la durée.

<sup>976</sup> Richard BAUCKHAM, « James and the Gentiles (Acts 15.13-21) », contribution citée ; Jostein ÅDNA, « James' Position at the Summit Meeting of the Apostles and the Elders in Jerusalem (Acts 15) », contribution citée. Pour Jostein Ådna, la citation garderait la trace d'un « midrash implicite » originellement rédigé en hébreu. Ce point nous paraît particulièrement discutable. En effet, mise à part la modification de la formule introductive, la citation d'Actes 15.16-18 reprend exactement le vocabulaire de la LXX : les modifications consistent en l'ajout de certains mots, l'omission d'autres mots et la modification de l'ordre des mots. Si la citation gardait la trace d'un original hébreu, il faudrait que le traducteur ait volontairement choisi de reprendre le vocabulaire de la Septante. De plus, Actes 15.17a reprend et amplifie la leçon de la LXX d'Amos 9.12a qui diverge du TM. Cela nécessiterait que l'original hébreu, supposé par Ådna, soit conforme à l'hypothétique *Vorlage* sur laquelle se baserait la LXX d'Amos 9.12a. Il est, à notre avis, bien plus probable que les modifications aient été faites directement à partir d'un texte grec proche de celui de la LXX.

celle rapportant le discours de Jacques en Actes 15. C'est, on en conviendra, fort peu probable.

La modification des formules introductives doit donc être attribuée, soit à l'auteur des Actes, soit à la version des Douze qu'il a consultée. Il est difficile d'adopter une conclusion définitive sur ce point.

## **v. Bilan**

Ainsi, s'il est difficile d'identifier exactement la tradition manuscrite attestée par les citations des Douze dans les Actes, nous pensons pouvoir toutefois y observer la trace d'une recension. Celle-ci fut probablement réalisée par un correcteur juif hellénophone n'ayant pas le texte hébreu sous les yeux. Sa main apparaît le plus clairement dans les ajouts au texte de la LXX qui sont, pour la plupart, des leçons interprétatives, ou du moins explicitives, du texte grec. Cette manière de procéder n'est pas sans rappeler celle des Targums et, à défaut de parler de recension de type « targumique », nous pourrions peut-être la dire « midrashique ».

## Tableaux synoptiques des citations des Douze dans les Actes, avec notes textuelles.

Actes 2.17-21	Actes 2.17-21 (NA28)	Joël 3.1-5 (Ziegler <sup>977</sup> )	Joël 3.1-5a (TM)
17 Alors, dans les derniers jours, dit Dieu, je répandrai de mon Esprit sur toute chair, et ils prophétiseront vos fils et vos filles. Vos jeunes gens verront des visions  et vos personnes âgées rêveront en rêves.	καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὄρασεις ὄψονται  καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται·  καὶ γὰρ ἐπὶ τοὺς δούλους μου	Καὶ ἔσται μετὰ ταῦτα  978 ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν,  καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνία ἐνυπνιασθήσονται,  καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὄρασεις ὄψονται· καὶ <sup>979</sup> ἐπὶ τοὺς δούλους <sup>980</sup>	וְהָיָה אַחֲרֵי־כֵן  אֶשְׁפּוֹךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בָּשָׂר וַנְבְּאוּ בְּנֵיכֶם וּבְנֹתֵיכֶם  זְקֵנֵיכֶם חֲלֻמֹת יַחְלְמוּן  בְּחֻרֵיכֶם חֲזִינֹת יֵרְאוּ וְגַם עַל־הַעֲבָדִים

<sup>977</sup> Joseph ZIEGLER (dir.), *Duodecim prophetae (Septuaginta)*, op. cit.

<sup>978</sup> La LXX de Rahlfs insère ici la conjonction « καὶ ». La LXX de Göttingen ne retient pas la mention de « καὶ » et suit ainsi la leçon la moins attestée (W Iust. Clem. Spec.), mais conforme au TM et attestée par Actes 2.17.

<sup>979</sup> Un bon nombre de témoins de la LXX ajoutent « γὰρ » après « καὶ » : l'apparat de la LXX de Rahlfs et celui de la LXX de Göttingen se contentent d'indiquer les témoins en faveur de l'absence de « γὰρ » (W\* B-S\*-V L<sup>36</sup> C-68 AchSa) et de signaler par l'abréviation « rel. » que tous les autres témoins consultés possèdent l'ajout. La LXX de Swete signale en faveur de l'ajout le codex A et les deux premières corrections du Sinaiticus.

<sup>980</sup> Un bon nombre de témoins de la LXX ajoutent « μου » après « δούλους » et après « δούλας » : l'apparat de la LXX de Rahlfs et celui de la LXX de Göttingen se contentent d'indiquer les témoins en faveur de l'absence du pronom possessif (après « δούλους » : W S\*-V La<sup>c</sup>AchSa<sup>p</sup> Tert.III579Aug.civ.18,30<sup>p</sup> ; après « δούλας » : W B-S\*-V AchSa<sup>p</sup>) et de signaler par l'abréviation « rel. » que tous les autres témoins consultés possèdent l'ajout. Parmi ceux qui ont l'ajout après « δούλας », l'apparat de

<p>et sur mes servantes, en ces jours-là, je répandrai de mon Esprit, et ils prophétiseront. 19 Je produirai des prodiges en haut dans le ciel et des signes en bas sur la terre : du sang, du feu, et de la vapeur de fumée. 20 Le soleil se changera en ténèbres, la lune en sang, avant que n'arrive le jour du Seigneur grand et impressionnant. 21 Alors, quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé.</p>	<p>καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφητεύουσιν. καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα ἐπὶ τῆς γῆς κάτω. αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ. ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα, πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.</p>	<p>καὶ ἐπὶ τὰς δούλας ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου<sup>981</sup>. καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ<sup>982</sup> καὶ ἐπὶ τῆς γῆς , αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ. ὁ ἥλιος μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα πρὶν ἔλθειν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. καὶ ἔσται πᾶς, ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου, σωθήσεται.</p>	<p>וְעַל-הַשְּׁפָחוֹת בְּיָמֵי הַהֵמָּה אֶשְׁפֹּךְ אֶת-רוּחִי: וְנָתַתִּי מוֹפְתִים בַּשָּׁמַיִם וּבְאָרֶץ דָּם וְאֵשׁ וְתִמְרוֹת עָשָׁן: הַשֶּׁמֶשׁ יִהְיֶה לְחֹשֶׁךְ וְהַיָּרֵחַ לְדָם לִפְנֵי בּוֹא יוֹם יְהוָה הַגָּדוֹל וְהַנּוֹרָא: וְהָיָה כָּל אֲשֶׁר-יִקְרָא בְשֵׁם יְהוָה יִמָּלֵט</p>
<p>107 mots <b>8 plus (11 mots)</b> 2 différences (5 mots) 1 changement d'ordre des mots (12 mots)  <b>11 variantes significatives (28 mots)</b> 7 variantes affectant le sens (11 mots)</p>			

Göttingen signale toutefois les écrits patristiques de Justin, Tertullien et Augustin. Pour cette leçon, l'apparat de la LXX de Swete signale quant à lui les codex A et Q, ainsi que la première correction du Sinaiticus.

<sup>981</sup> Plusieurs témoins de la LXX ajoutent ici « καὶ προφητεύουσιν » : il s'agit de quelques manuscrits grecs de la LXX assez tardifs (36 46 49 68 86 87<sup>ms</sup> 130' 711), et de plusieurs traductions ou commentaires anciens basés sur la LXX (La<sup>C</sup> Sa<sup>P</sup> Bo Syp Arm Th.).

<sup>982</sup> Plusieurs témoins de la LXX attestent d'un, de deux ou des trois ajouts (ἄνω, σημεῖα, κατω) que l'on trouve dans le texte d'Actes 2.19 (cf. l'apparat de la LXX de Göttingen). Une série de témoins contiennent les trois ajouts ensemble : 22<sup>c</sup>-36-III-49' CoSypArm Cyr. (III est présenté comme un sous-groupe de la recension lucianique composé des manuscrits 46-86-711).

Actes 7.42-43	Actes 7.42-43 (NA28)	Amos 5.25-27 (Ziegler)	Amos 5.25-27 (TM)
<p><sup>42</sup> Ne sont-ce pas des victimes et des sacrifices que vous m'avez offertes pendant quarante ans dans le désert, maison d'Israël ?</p> <p><sup>43</sup> Vous avez porté la tente de Moloch et l'étoile de [votre] Dieu Raiphân, les images que vous avez fabriquées pour les adorer, aussi je vous déporterai au-delà de Babylone.</p>	<p><sup>42</sup> μὴ σφάγια καὶ θυσίας προσηnéγκατέ μοι ἔτη τεσσαράκοντα ἐν τῇ ἐρήμῳ<sup>983</sup>, οἶκος Ἰσραήλ;</p> <p><sup>43</sup> καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μόλοχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ [ὑμῶν] Ῥαιφάν, τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε προσκυνεῖν αὐτοῖς, καὶ μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Βαβυλώνας<sup>984</sup>.</p>	<p><sup>25</sup> μὴ σφάγια καὶ θυσίας προσηnéγκατέ μοι<sup>985</sup> τεσσαράκοντα ἔτη, οἶκος Ἰσραηλ;</p> <p><sup>26</sup> καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολοχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ραιφαν, τοὺς τύπους αὐτῶν<sup>986</sup>, οὓς ἐποιήσατε ἑαυτοῖς.</p> <p><sup>27</sup> καὶ μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Δαμασκοῦ</p>	<p>הַזְבָּחִים וּמִנְחָה הַגִּשְׁתֶּם-לִּי אַרְבַּעִים שָׁנָה בַּמִּדְבָּר בֵּית יִשְׂרָאֵל: וּנְשַׂאתֶם אֶת סִבּוֹת מִלְכֶכֶם וְאֵת כִּיּוֹן צִלְמֵיכֶם כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם לְכֶם: וְהִגְלִיתִי אֶתְכֶם מֵהַלְאָה לְדַמְשֶׁק</p>
<p>37 mots <b>2 plus (4 mots)</b> : l'addition de « ἐν τῇ ἐρήμῳ » se conforme au TM <b>1 moins (1 mot)</b> <u>2 différences (2 mots)</u> <i>1 changement d'ordre des mots (2 mots)</i> <b>6 variantes significatives (8 mots)</b> <b>4 variantes affectant le sens (6 mots)</b><sup>987</sup></p>			

<sup>983</sup> L'ajout est attesté par de nombreux témoins de la LXX = TM.

<sup>984</sup> La modification est attestée par le deuxième correcteur de Q et par le manuscrit 26.

<sup>985</sup> La LXX de Rahlfs insère ici : « ἐν τῇ ἐρήμῳ » comme dans le TM.

<sup>986</sup> Témoins de la LXX en faveur de la présence de « αὐτῶν » : W. En faveur de son absence : A-Q\* L<sup>1-36</sup> C-68 Bo Iust. Th. Tht. I 205.

<sup>987</sup> Jan de Waard voit un parallèle entre la citation en Actes 7 et la citation de CD-A VII, 14-17 (Jan de WAARD, *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament*, op. cit., p. 41-47).

Actes 13.41	Actes 13.41 (NA28)	Habacuc 1.5 (Ziegler = Rahlfs)	Habacuc 1.5 (TM)
Regardez, vous qui êtes méprisants !  Étonnez-vous et disparaissez, car moi, je fais une œuvre en vos jours, une œuvre que vous ne croiriez pas si on vous la racontait.	ἴδετε, οἱ καταφρονηταί,  καὶ θαυμάσατε καὶ ἀφανίσθητε, <b>ὅτι</b> ἔργον <b>ἐργάζομαι ἐγώ</b> ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, <b>ἔργον</b> ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται <b>ὑμῖν</b> <sup>988</sup> .	ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, <b>καὶ ἐπιβλέψατε</b> καὶ θαυμάσατε <b>θαυμάσια</b> καὶ ἀφανίσθητε, <b>διότι</b> ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται.	רָאוּ בְגוֹיִם וְהִבִּיטוּ וְהִתְמַהוּ וְהִתְמַהוּ  כִּי-פִעַל פִּעַל בְּיָמֵיכֶם לֹא תִאֲמִינּוּ כִּי יִסְפָּר
24 mots <b>2 plus (2 mots)</b> 2 moins (3 mots) <u>1 différence (1 mot)</u> 1 changement d'ordre des mots (2 mots) <b>6 variantes significatives (8 mots)</b>			

<sup>988</sup> L'ajout est attesté par les témoins de la LXX suivants : S<sup>ca</sup> vid. A<sup>71</sup>-49<sup>1</sup>-198-407 Q<sup>mg</sup> 36-62-III 130<sup>7</sup>-239 Ach Sa Aeth Arab Arm Tht.<sup>p</sup> Thph.<sup>comm</sup>.

Actes 15.16-18	Actes 15.16-18 (NA28)	Amos 9.11-12 (Ziegler)	Amos 9.11-12 (TM)
<p><sup>16</sup> Après cela je reviendrai et je reconstruirai la tente de David qui s'était effondrée</p> <p>et ses ruines je reconstruirai et je la redresserai,</p> <p><sup>17</sup> afin que le reste des hommes recherchent</p> <p>le Seigneur oui, toutes les nations sur lesquelles a été invoqué mon nom en leur faveur, dit le Seigneur qui fait ces choses <sup>18</sup> connues depuis toujours.</p>	<p><sup>16</sup> <b>μετὰ ταῦτα</b> <b>ἀναστρέψω</b> <b>καὶ ἀνοικοδομήσω</b> τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν</p> <p>καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω <b>καὶ ἀνορθώσω</b> αὐτήν,</p> <p><sup>17</sup> ὅπως <b>ἂν</b><sup>989</sup> ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων <b>τὸν κύριον</b><sup>990</sup> καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα</p> <p><sup>18</sup> <b>γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος.</b></p>	<p><sup>11</sup> ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ</p> <p><u>ἀναστήσω</u> τὴν σκηνὴν Δαυὶδ τὴν πεπτωκυῖαν <u>καὶ ἀνοικοδομήσω</u> <b>τὰ πεπτωκότα αὐτῆς</b> καὶ τὰ κατεσκαμμένα αὐτῆς <b>ἀναστήσω καὶ</b> ἀνοικοδομήσω αὐτήν <b>καθὼς αἱ ἡμέραι τοῦ αἰῶνος.</b></p> <p><sup>12</sup> ὅπως ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων</p> <p>καὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος<sup>991</sup> <b>ὁ</b> ποιῶν ταῦτα</p>	<p><sup>11</sup> בַּיּוֹם הַהוּא</p> <p>אֶקִים אֶת־סֶכֶת דָּוִד הַנִּפְלֹת וְגִדְדֹתַי אֶת־פְּרֻצֵיהֶן וְהִרְסֹתֵי אֶקִים וּבְנִיתֶיהָ</p> <p>כִּי־מִי עוֹלָם: <sup>12</sup> לְמַעַן יִרְשׁוּ אֶת־שְׂאֵרֵית אָדָם</p> <p>וְכָל־הַגּוֹיִם אֲשֶׁר־נִקְרָא שְׁמִי עָלֵיהֶם נִאֲסַדְיָהוּ עֲשֵׂה זֹאת:</p>
<p>46 mots <b>4 plus (8 mots) 4 moins (11 mots) 2 différences (3 mots) 1 changement d'ordre (2 mots)</b>  <b>11 variantes significatives (24 mots) 5 variantes affectant le sens (13 mots)</b></p>			

<sup>989</sup> L'ajout est attesté par les témoins de la LXX suivants : A'-49' 36 130'-239.

<sup>990</sup> L'ajout est attesté par les témoins de la LXX suivants : A''-49'-198-407-456-534 86<sup>mg</sup> Syh Arab.

<sup>991</sup> La LXX de Rahlfs insère ici : « ὁ θεός ».

# Bibliographie

## 1. Éditions et traductions de textes anciens<sup>992</sup>

- ALAND, Barbara, ALAND, Kurt, KARAVIDOPOULOS, Johannes, MARTINI, Carlo M. et METZGER, Bruce (dirs.), *The Greek New Testament, Fifth Revised Edition [édition électronique, logiciel biblique Logos]*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2014.
- ARNALDEZ, Roger, POUILLOUX, Roger et MONDÉSERT, Claude (dirs.), *Les œuvres de Philon d'Alexandrie*, Paris : Cerf, 1961-1992.
- BALADIÉ, Raoul, *Strabon : Géographie : Tome VI (Livre IX)*, Paris : Les Belles Lettres, 1996.
- BAUCKHAM, Richard, « Eldad and Modad : A New Translation and Introduction », in Richard BAUCKHAM, James R. DAVILA et Alexander PANAYOTOV (dirs.), *Old Testament Pseudepigrapha : More Noncanonical Scriptures, Vol. 1*, Grand Rapids / Cambridge : Eerdmans, 2013, p. 244-256.
- BAUCKHAM, Richard, DAVILA, James R. et PANAYOTOV, Alexander (dirs.), *Old Testament Pseudepigrapha : More Noncanonical Scriptures, Vol. 1*, Grand Rapids / Cambridge : Eerdmans, 2013.
- BERTHELOT, Katell, LANGLOIS, Michaël et LEGRAND, Thierry (dirs.), *La bibliothèque de Qumrân, 3b : Torah : Deutéronome et Pentateuque dans son ensemble*, Paris : Cerf, 2017.
- BETTILOLO, Paolo, GIAMBELLUCA KOSSOVA, Alda, LEONARDI, Claudio, NORELLI, Enrico et PERRONE, Lorenzo (dirs.), *Ascensio Isaiae : Textus*, Turnhout : Brepols (Corpus Christianorum : Series Apocryphorum, n° 7), 1995.
- BOBICHON, Philippe, *Justin Martyr : Dialogue avec Tryphon, Volume I : Introduction, texte grec, traduction*, Fribourg : Academic Press (Paradosis, n° 47/1), 2003.
- BOISMARD, Marie-Émile, *Le texte occidental des Actes des apôtres*, Paris : Gabalda (Études bibliques. Nouvelle série, n° 40) (édition nouvelle entièrement refondue), 2000.
- BOVON, François et GEOLTRAIN, Pierre (dirs.), *Écrits apocryphes chrétiens, Tome I*, Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1997.
- BRAUDE, William Gordon, *The Midrash on Psalms, Vol. 1*, New Haven : Yale (Yale Judaica Series, n° 13), 1959.
- BRAUDE, William Gordon, *The Midrash on Psalms, Vol. 2*, New Haven : Yale (Yale Judaica Series, n° 13), 1959.
- CAMELOT, Pierre-Thomas, *Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne : Lettres. Martyre de Polycarpe*, Paris : Cerf (Sources chrétiennes, n° 10) (3<sup>e</sup> éd. rev. et augm.), 1958.
- CHARLESWORTH, James Hamilton (dir.), *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 1 : Apocalyptic Literature and Testaments*, New York : Doubleday, 1983.
- CHARLESWORTH, James Hamilton (dir.), *The Old Testament Pseudepigrapha, Volume 2 : Expansions of the « Old Testament » and Legends, Wisdom and Philosophical Literature*,

---

<sup>992</sup> Ces textes sont classés dans l'ordre alphabétique des noms de leurs éditeurs respectifs.

- Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*, New York : Doubleday, 1985.
- CHILTON, Bruce David, *The Isaiah Targum*, Edinburgh : T. & T. Clark (The Aramaic Bible, n° 11), 1987.
- DUPONT-SOMMER, André et PHILONENKO, Marc (dirs.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris : Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1987.
- FLACELIÈRE, Robert, *Plutarque : Oeuvres morales, Tome VI : Dialogues pythiques*, Paris : Belles lettres, 1974.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, TIGCHELAAR, Eibert J. C. et WOUDE, Adam Simon van der, *Qumran cave 11. II, 11Q2-18, 11Q20-31*, Oxford : Clarendon (DJD, n° XXIII), 1998.
- GEFFCKEN, Johannes, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig : J. C. Hinrich'sche Buchhandlung (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, n° 8), 1902.
- GELSTON, Anthony, *The Twelve Minor Prophets*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft (Biblia Hebraica Quinta, n° 13), 2010.
- GUGGENHEIMER, Heinrich W., *Seder Olam : The Rabbinic View of Biblical Chronology*, Oxford : Rowman & Littlefield, 1998.
- HARL, Marguerite, DORIVAL, Gilles, MUNNICH, Olivier, DOGNEZ, Cécile et BROTTIER, Laurence, *La Bible d'Alexandrie. Les douze prophètes. 4-9. Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Paris : Cerf (n° 23.4-9), 1999.
- HARRINGTON, Daniel J., *Pseudo-Philon. Les antiquités bibliques. Tome I : Introduction et texte critique.*, vol. 1/2, traduit par Jacques CAZEAUX, Paris : Cerf (Sources chrétiennes, n° 229), 1976.
- HARRINGTON, Daniel J. et SALDARINI, Anthony J., *Targum Jonathan of the Former Prophets*, Edinburgh : T. & T. Clark (The Aramaic Bible, n° 10), 1987.
- INSTONE-BREWSTER, David, *Traditions of the Rabbis from the Era of the New Testament, vol. 2A : Feasts and Sabbaths : Passover and Atonement*, Grand Rapids : Eerdmans, 2011.
- JAUBERT, Annie, *Clément de Rome : Épître aux Corinthiens. Introduction, texte, traduction, notes et index*, Paris : Cerf (Sources chrétiennes, n° 167), 1971.
- JOLY, Robert, *Hermas, Le Pasteur : Introduction, texte critique, traduction et notes*, Paris : Cerf (Sources chrétiennes, n° 53), 1958.
- KANY-TURPIN, José, *Cicéron : De la divination (De divinatione)*, Paris : Flammarion, 2004.
- KITTEL, Rudolph, RUDOLPH, Wilhelm, ELLIGER, Karl, RÜGER, Hans Peter et WEIL, Gérard Emmanuel (dirs.), *Biblia Hebraica Stuttgartensia, Editio quinta emendata : SESB Edition [édition électronique, logiciel biblique Logos]*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2003 1997.
- LE DÉAUT, Roger et ROBERT, Jacques, *Targum des Chroniques (Cod. Vat. Urb. Ebr. 1) : Tome I : Introduction et traduction*, Rome : Biblical Institute Press (Analecta biblica, n° 51), 1971.
- NESTLE, Eberhard, NESTLE, Erwin, ALAND, Barbara, ALAND, Kurt, KARAVIDOPOULOS, Johannes, MARTINI, Carlo M. et METZGER, Bruce (dirs.), *Novum Testamentum Graece, 28<sup>th</sup> Revised*

- Edition [édition électronique, logiciel biblique Logos]*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- NIKIPROWETZKY, Valentin, *La Troisième Sibylle*, Paris / La Haye : Mouton (Études juives, n° IX), 1970.
- NODET, Étienne, *Flavius Josèphe : Les antiquités juives*, Paris, France : Editions du Cerf, 1990-2010.
- NORELLI, Enrico, *Ascension du prophète Isaïe*, Turnhout : Brepols (Apocryphes), 1993.
- PELLETIER, André, *Flavius Josèphe : Guerre des Juifs*, Paris : Belles lettres (Collection des Universités de France), 1975-1982.
- PRIGENT, Pierre et KRAFT, Robert A., *Épître de Barnabé*, Paris : Cerf (Sources chrétiennes, n° 172), 1971.
- PUECH, Émile, *Qumrân grotte 4, XVIII : Textes hébreux (4Q521-4Q528, 4Q576-4Q579)*, Oxford : Clarendon (DJD, n° XXV), 1998.
- RAHLFS, Alfred et HANHART, Robert (dirs.), *Septuaginta : Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes : Duo volumina in uno, Editio altera : SESB Edition [édition électronique, logiciel biblique Logos]*, Stuttgart, Allemagne : Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.
- RORDORF, Willy et TUILIER, André, *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, Paris : Cerf (Sources chrétiennes, n° 248 bis) (2<sup>e</sup> éd. rev. et augm., 1<sup>ère</sup> éd. : 1978), 1998.
- TOV, Emanuel, *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Hever (8HevXIIgr) (The Seiyâl Collection I)*, Oxford : Clarendon Press (DJD, n° VIII), 1990.
- ULRICH, Eugene Charles, CROSS, Frank Moore, DAVILA, James R., JASTRAM, Nathan, SANDERSON, Judith E., TOV, Emanuel et STRUGNELL, John, *Qumran Cave 4. VII, Genesis to Numbers*, Oxford : Clarendon (DJD, n° XII), 1994.
- ZIEGLER, Joseph (dir.), *Isaias*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht (Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum, n° XIV), 1939.
- ZIEGLER, Joseph (dir.), *Duodecim prophetae*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht (Septuaginta : Vetus Testamentum Graecum, n° XIII), 1943.

## 2. Dictionnaires, grammaires et ouvrages de critique textuelle

- BAILLY, Anatole, SÉCHAN, Louis et CHANTRAINE, Pierre (dirs.), *Dictionnaire grec-français*, Paris, France : Hachette (éd. revue, 1<sup>ère</sup> éd. : 1894), 2000.
- BARTHÉLEMY, Dominique (dir.), *Critique textuelle de l'Ancien Testament, Tome 3 : Ezéchiël, Daniel et les 12 prophètes*, Fribourg / Göttingen : Éd. universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht (Orbis biblicus et orientalis, n° 50/3), 1992.
- BAUER, Walter, DANKER, Frederick William, ARNDT, William et GINGRICH, F. Wilbur (dirs.), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, Chicago : University of Chicago Press (3<sup>e</sup> éd. américaine), 2000.
- CARREZ, Maurice, *Grammaire grecque du Nouveau Testament : Avec exercices et plan de travail*, Genève : Labor et Fides (Le Monde de la Bible, n° 12), 2009.

- CLINES, David J. A. (dir.), *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield : Sheffield Academic Press / Sheffield Phoenix Press, 1993-2011.
- COMFORT, Philip W., *New Testament Text and Translation Commentary : Commentary on the Variant Readings of the Ancient New Testament Manuscripts and How they Relate to the Major English Translations*, Carol Stream : Tyndale House, 2008.
- JASTROW, Marcus, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli, and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London / New York : Luzac / G. P. Putnam, 1903.
- KÖHLER, Ludwig, BAUMGARTNER, Walter et STAMM, Johann Jakob (dirs.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, traduit par Mervyn Edwin John RICHARDSON, Leiden : Brill, 1994-2000.
- LIDDELL, Henry George, SCOTT, Robert, JONES, Henry Stuart et MCKENZIE, Roderick (dirs.), *Greek-English Lexicon*, Oxford : Clarendon Press (version augmentée de la 9<sup>e</sup> éd.), 1996.
- METZGER, Bruce M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament : A Companion Volume to the « United Bible Societies » : Greek New Testament (Fourth revised edition)*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft (2<sup>e</sup> éd., 1<sup>ère</sup> éd. : 1971), 1994.
- TOV, Emanuel, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Minneapolis : Fortress Press (3<sup>e</sup> éd. rév.), 2012.
- TURNER, Nigel, *A Grammar of New Testament Greek : Syntax*, vol. 3, Edinburgh : T & T Clark, 1963.
- TURNER, Nigel et MOULTON, James H., *A Grammar of New Testament Greek : Style*, vol. 4, Edinburgh : T & T Clark, 1976.
- WALLACE, Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basics : An Exegetical Syntax of the New Testament*, Grand Rapids : Zondervan, 1996.
- ZERWICK, Maximilian, *Biblical Greek : Illustrated by Examples*, Rome : Pontificio istituto biblico (Scripta Pontificii Instituti Biblici, n° 114) (éd. latine originale : 1944), 1963.

### 3. Outils électroniques

- Accordance* (version 12) [logiciel biblique], Altamonte Springs : OakTree Software.
- Bible Parser 2015* (version 7) [logiciel biblique], Saint-Etienne : Didier Fontaine.
- Bibleworks* (version 10) [logiciel biblique], Norfolk : Bibleworks LLC.
- Logos* (version 7) [logiciel biblique], Bellingham : Faithlife.
- « Sefaria.org : A Living Library of Jewish Texts Online » [en ligne], URL : <http://www.sefaria.org>, Consulté le 19 mars 2018.
- Zotero* (version 5) [logiciel de gestion bibliographique], Fairfax : Roy Rosenzweig Center for History and New Media.

### 4. Monographies

- ACERBI, Antonio, *L'Ascensione di Isaia : Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo*, Milano : Vita e pensiero (Studia patristica mediolanensia, n° 17), 1989.

- ACHTEMEIER, Paul J., *1 Peter: A Commentary on First Peter*, Minneapolis : Fortress Press (Hermeneia), 1996.
- ALLEN, Leslie C., *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah*, Grand Rapids : Eerdmans (NICOT), 1976.
- ALLEN, Leslie C., *Psalms 101-150*, Waco : Word Books (WBC, n° 21), 1983.
- AUNE, David E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids : Eerdmans, 1983.
- AUNE, David E., *Revelation 1-5*, Dallas : Word (WBC, n° 52a), 1997.
- AUNE, David E., *Revelation 6-16*, Dallas : Word (WBC, n° 52b), 1998.
- AUNE, David E., *Revelation 17-22*, Dallas : Word (WBC, n° 52c), 1998.
- AUNE, David E., *Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity: Collected Essays*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 199), 2006.
- BALTZER, Klaus, *Deutero-Jesaja: Kommentar zum Alten Testament*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus (KAT, n° 10.2), 1999.
- BARRETT, Charles K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 1/2, Edinburgh : T&T Clark (ICC), 1994.
- BARRETT, Charles K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*, vol. 2/2, Edinburgh : T&T Clark (ICC), 1998.
- BARTHÉLEMY, Dominique, *Les devanciers d'Aquila: Première publication intégrale du texte des fragments du Dodécaprophéton*, Leiden : Brill (VTSup, n° 10), 1963.
- BAUCKHAM, Richard, *The Climax of Prophecy: Studies in the Book of Revelation*, Edinburgh : T. & T. Clark, 1993.
- BAUCKHAM, Richard, *The Fate of the Dead: Studies on the Jewish and Christian Apocalypses*, Leiden / Boston / Köln : Brill (NovTSup, n° 93), 1998.
- BAUCKHAM, Richard, *La théologie de l'Apocalypse*, traduit par Alain-Marie de LASSUS, Paris : Cerf (éd. anglaise originale : 1993), 2006.
- BAUCKHAM, Richard, *The Jewish World Around the New Testament: Collected Essays I*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 233), 2008.
- BEALE, Gregory K., *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids / Carlisle : Eerdmans / Paternoster (NIGTC), 1999.
- BÉNÉTREAU, Samuel, *La première épître de Pierre*, Vaux sur Seine : Édifac (CEB) (2e éd., 1ère éd. : 1984), 1992.
- BERGES, Ulrich, *Jesaja 49-54*, Freiburg : Herder (HThKAT), 2015.
- BEST, Ernest, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, Edinburgh : T&T Clark (ICC), 1998.
- BLINKINSOPP, Joseph, *Isaiah 40-55: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York : Doubleday (AB, n° 19A), 2002.
- BLINKINSOPP, Joseph (dir.), *Isaiah 56-66: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York : Doubleday (AB, n° 19B), 2003.

- BOBICHON, Philippe, *Justin Martyr : Dialogue avec Tryphon, Volume II : Notes de la traduction, appendices, indices*, Fribourg : Academic Press (Paradosis, n° 47/2), 2003.
- BOCK, Darrell, *Proclamation from Prophecy and Pattern : Lucan Old Testament Christology*, Sheffield : JSOT Press (JSNTSup, n° 12), 1997.
- BOCK, Darrell L., *Acts*, Grand Rapids : Baker Academic (BECNT), 2007.
- BONNARD, Pierre, *Les Épîtres johanniques*, Genève : Labor et Fides (CNT, n° 12c), 1983.
- BONNARD, Pierre-Émile (dir.), *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs : Isaïe 40-66*, Paris : Gabalda (Études bibliques), 1972.
- BONNEAU, Guy, *Prophétisme et institution dans le christianisme primitif*, Montréal : Médiaspaul (Sciences bibliques), 1998.
- BORING, M. Eugene, *Sayings of the Risen Jesus : Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press (Society for New Testament Studies, n° 46), 1982.
- BORING, M. Eugene, *The Continuing Voice of Jesus : Christian Prophecy and the Gospel Tradition*, Louisville : Westminster / John Knox Press, 1991.
- BOUTTIER, Michel, *L'Épître de saint Paul aux Éphésiens*, Genève : Labor et Fides (CNT, n° 9b), 1991.
- BOVON, François, *L'Évangile selon Saint Luc (1,1-9,50)*, Genève : Labor et Fides (CNT, n° 3a), 1991.
- BOVON, François, *L'Évangile selon Saint Luc (9,51 - 14,35)*, Genève : Labor et Fides (CNT, n° 3b), 1996.
- BRÉHIER, Émile, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris : Picard, 1908.
- BROUILLETTE, Xavier, *La philosophie delphique de Plutarque*, Paris : Belles lettres (Collection d'études anciennes, n° 148), 2014.
- BROWN, Raymond E., *The Epistles of John ; A New Translation with Introduction and Commentary*, New York : Doubleday (AB, n° 30), 1982.
- BUITENWERF, Rieuwerd, *Book III of the Sibylline Oracles and its Social Setting : With an Introduction, Translation, and Commentary*, Leiden / Boston : Brill (Studia in Veteris Testamenti pseudepigrapha), 2003.
- BUTTICAZ, Simon, *L'identité de l'Eglise dans les Actes des apôtres : De la restauration d'Israël à la conquête universelle*, Berlin / New York : De Gruyter (BZNW, n° 174), 2011.
- CALVIN, Jean, *L'Institution chrétienne : Livres premier et second*, Marne-la-Vallée / Aix-en-Provence : Farel / Kerygma (Reprod. en fac-sim. de l'éd. de Labor et Fides, 1955-1958), 1978.
- CARFORA, Anna et CATTANEO, Enrico (dirs.), *Profeti e profezia : Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani : Il pozzo di Giacobbe (Oï christianoi : Sezione antica, n° 6), 2007.
- CARSON, Donald A., *Showing the Spirit : A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14*, Milton Keynes : Authentic (1<sup>ère</sup> éd. : Baker, 1987), 2010.

- CHEVALLIER, Max-Alain, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1966.
- CHEVALLIER, Max-Alain, *Souffle de Dieu : Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. 1/3, Paris : Beauchesne (Le Point théologique, n° 26), 1978.
- CHEVALLIER, Max-Alain, *Souffle de Dieu : Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, vol. 2/3, Paris : Beauchesne (Le Point théologique, n° 54), 1990.
- CHILTON, Bruce D., *The Glory of Israël : The Theology and Provenience of the Isaiah Targum*, Sheffield : JSOT press (Journal for the Study of the Old Testament : Supplement Series, n° 23), 1983.
- COHN, Norman, *Les fanatiques de l'Apocalypse : Millénaristes révolutionnaires et anarchistes mystiques au Moyen Âge*, traduit par Simone CLÉMENDOT et Maurice ANGENO, Paris : Payot (Bibliothèque historique, n° 52) (éd. rev. augm., trad. de la 3<sup>e</sup> éd. anglaise de 1970, éd. originale : 1957), 1983.
- COLLINS, John J., *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*, Leiden / New York : Brill (JSJSup, n° 54), 1997.
- COLLINS, John J., *The Scepter and the Star : Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids : Eerdmans (2<sup>e</sup> éd. rév., 1<sup>ère</sup> éd. : 1995), 2010.
- COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine, *La sociologie de Max Weber*, Paris : La Découverte, 2006.
- CONSTANTINO, Eugénia Scarvelis, *Andrew of Caesarea and the Apocalypse in the Ancient Church of the East : Studies and Translation*, Thèse de doctorat en théologie, Faculté des études supérieures de l'Université de Laval, Laval, 2008.  
<http://www.theses.ulaval.ca/2008/25095/>.
- COOK, Stephen L., *On the question of the « Cessation of prophecy » in ancient Judaism*, Tübingen : Mohr Siebeck (Texts and Studies in Ancient Judaism, n° 145), 2011.
- CRENSHAW, James L., *Joel : A New Translation with Introduction and Commentary*, New York : Doubleday (AB, n° 24C), 1995.
- DAHOOD, Mitchell, *Psalms III : 101-150 : Introduction, Translation, and Notes with an Appendix : The Grammar of the Psalter*, New York : Doubleday (AB, n° 17A), 1970.
- DAUTZENBERG, Gerhard, *Urchristliche Prophetie : Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief*, Stuttgart : Kohlhammer (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, n° 104), 1975.
- DAVIES, William David, *Paul and Rabbinic Judaism : Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, Londres : SPCK (3<sup>e</sup> éd.), 1970.
- DAVIES, William David et ALLISON, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, Vol.1 : Commentary on Matthew 1-7*, Edimbourg : T & T Clark (ICC), 1988.
- DAVIES, William David et ALLISON, Dale C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew, Vol.2 : Commentary on Matthew 8-18*, Edimbourg : T & T Clark (ICC), 1991.

- DENIS, Albert-Marie, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique (Pseudépigraphes de l'Ancien Testament)*, Turnhout : Brepols, 2000.
- DONEGANI, Isabelle, « À cause de la Parole de Dieu et du témoignage de Jésus... » : *Le témoignage selon l'Apocalypse de Jean : Son enracinement extra-biblique et biblique. Sa force comme parole de sens*, Paris : Gabalda (Études bibliques : Nouvelle série, n° 36), 1997.
- DORIVAL, Gilles, HARL, Marguerite et MUNNICH, Olivier, *La Bible grecque des Septante : Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Paris : Cerf / C.N.R.S. (Initiations au christianisme ancien) (2<sup>e</sup> éd., 1<sup>ère</sup> éd. : 1988), 1994.
- DOWNING, Francis Gerald, *Order and (Dis)order in the First Christian Century : A General Survey of Attitudes*, Leiden / Boston : Brill (NovTSup, n° 151), 2013.
- DUNAND, Françoise, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée, vol. III : Le culte d'Isis en Asie mineure ; Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*, Leiden : Brill (Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain, n° 26), 1973.
- DUNN, James D. G., *Baptism in the Holy Spirit : A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, London : SCM Press (Studies in Biblical Theology, n° 15), 1970.
- DUNN, James D. G., *Jesus and the Spirit : A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament*, London : SCM Press, 1975.
- DURKHEIM, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*, Paris : PUF (réimpression de l'éd. de 1960, 1<sup>ère</sup> éd. : 1912), 1990.
- ELLIS, E. Earle, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity : New Testament Essays*, Tübingen : J.C.B. Mohr (WUNT, n° 18), 1978.
- ENGELS, Donald, *Roman Corinth : An Alternative Model for the Classical City*, Chicago / London : University of Chicago Press, 1990.
- FEE, Gordon D., *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids : Eerdmans (NICNT), 1987.
- FEE, Gordon D., *God's Empowering Presence : The Holy Spirit in the Letters of Paul*, Grand Rapids : Baker Academic (1<sup>ère</sup> éd. : Hendrickson, 1994), 2011.
- FITZMYER, Joseph A., *The Acts of the Apostles : A New Translation with Introduction and Commentary*, New York : Doubleday (AB, n° 31), 1998.
- FITZMYER, Joseph A., *First Corinthians : A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven / London : Yale University Press (AB, n° 32), 2008.
- FORBES, Christopher, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Tübingen : J. C. B. Mohr (WUNT, n° 2.75), 1995.
- FOTOPOULOS, John, *Food Offered to Idols in Roman Corinth : A Social-Rhetorical Reconsideration of 1 Corinthians 8:1-11:1*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 2.151), 2003.
- GIET, Stanislas, *Hermas et les Pasteurs : Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas*, Paris : PUF, 1963.

- GILLESPIE, Thomas W., *The First Theologians : A Study in Early Christian Prophecy*, Grand Rapids : Eerdmans, 1994.
- GOLDINGAY, John et PAYNE, David Frank, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55, Volume II : Commentary on Isaiah 44.24-55.13*, London / New York : Bloomsbury / T&T Clark (ICC), 2014.
- GOURGUES, Michel (dir.), *Mission et communauté (Actes des Apôtres 1 - 12)*, Paris : Cerf (Cahiers Évangile, n° 60), 1987.
- GRAPPE, Christian, *D'un Temple à l'autre : Pierre et l'Église primitive de Jérusalem*, Paris : Presses universitaires de France (Études d'histoire et de philosophie religieuses, n° 71), 1992.
- GRELOT, Pierre, *Les Poèmes du Serviteur : De la lecture critique à l'herméneutique*, Paris : Cerf (Lectio divina, n° 103), 1981.
- GRUDEM, Wayne, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Washington : University Press of America, 1982.
- GRUDEM, Wayne, *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, Wheaton : Crossway, 1988.
- GRUDEM, Wayne, *Théologie systématique*, traduit par Jean-Philippe BRU, Anne-Christine FOURIER et al., Charols : Excelsis (Ouvrages de référence) (trad. à partir de la 12<sup>e</sup> éd. rév., 1<sup>ère</sup> éd. : 1994), 2010.
- GRUNDEKEN, Mark, *Community Building in the « Shepherd » of Hermas : A Critical Study of Some Key Aspects*, Leiden / Boston : Brill (Supplements to Vigiliae Christianae, n° 131), 2015.
- GUILLAUMONT, François, *Le « De divinatione » de Cicéron et les théories antiques de la divination*, Bruxelles : Latomus (Latomus, n° 298), 2006.
- GUNKEL, Heidrun, *Der Heilige Geist bei Lukas : Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 2.389), 2015.
- HAHN, Ferdinand et KLEIN, Hans, *Die frühchristliche Prophetie : Ihre Voraussetzungen, ihre Anfänge und ihre Entwicklung bis zum Montanismus. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Theologie (Biblich-Theologische Studien, n° 116), 2011.
- HAYA-PRATS, Gonzalo, *L'Esprit force de l'Église. Sa nature et son activité d'après les Actes des Apôtres*, traduit par José J. ROMERO et Hubert FAES, Paris : Cerf (Lectio divina, n° 81), 1975.
- HEIL, John Paul, *The Rhetorical Role of Scripture in 1 Corinthians*, Atlanta : Society of Biblical Literature (Studies in Biblical Literature, n° 15), 2005.
- HENNE, Philippe, *L'unité du Pasteur d'Hermas : Tradition et rédaction*, Paris : Gabalda (Cahiers de la Revue biblique, n° 31), 1992.
- HILL, David, *New Testament Prophecy*, Londres : Marshall, Morgan & Scott, 1979.
- HIU, Elim, *Regulations concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40 : Relevance beyond the Corinthian Church*, London / New York : T&T Clark (Library of New Testament Studies, n° 406), 2010.

- HOLTZ, Traugott, *Untersuchungen über die alttestamentlichen Zitate bei Lukas*, Berlin : Akademie-Verlag (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, n° 104), 1968.
- HOSSELD, Frank-Lothar et ZENGER, Erich, *Psalmen 101-150*, Freiburg / Basel / Wien : Herder (HThKAT), 2008.
- HUR, Ju, *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts*, Sheffield : Sheffield Academic Press (JSNTSup, n° 211), 2001.
- JASSEN, Alex P., *Mediating the Divine : Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*, Leiden / Boston : Brill (STDJ, n° 68), 2007.
- JERVELL, Jacob, *The Theology of the Acts of the Apostles*, Cambridge / New York : Cambridge University Press (New Testament Theology), 1996.
- JOBES, Karen H. et SILVA, Moisés, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids / Carlisle : Baker Academic / Paternoster, 2000.
- KAUMBA MUFWATA, Albert, *Jusqu'aux extrémités de la terre : La référence aux prophètes comme fondement de l'ouverture universaliste aux chapitres 2 et 13 des Actes des Apôtres*, Paris : Gabalda (Cahiers de la Revue biblique, n° 67), 2006.
- KEENER, Craig S., *Acts : An Exegetical Commentary, Volume 1 : Introduction and 1:1-2:47*, Grand Rapids : Baker Academic, 2012.
- KEENER, Craig S., *Acts : An Exegetical Commentary, Volume 2 : 3:1-14:28*, Grand Rapids : Baker Academic, 2013.
- KEENER, Craig S., *Acts : An Exegetical Commentary, Volume 3 : 15:1-23:35*, Grand Rapids : Baker Academic, 2014.
- KLAUCK, Hans-Josef, *Der erste Johannesbrief*, Zürich / Neukirchen-Vluyn : Benziger Verlag / Neukirchener Verlag (EKK, n° XXIII/1), 1991.
- KLEIN, Ralph W., *1 Chronicles : A Commentary*, Minneapolis : Fortress Press (Hermeneia), 2006.
- KNOPPERS, Gary N., *1 Chronicles 10-29 : A New Translation with Introduction and Commentary*, New York : Doubleday (AB, n° 12A), 2004.
- KOESTER, Craig R., *Revelation : A New Translation with Introduction and Commentary*, New Haven / London : Yale University Press (AB, n° 38A), 2014.
- KOOLE, Jan Leunis, *Isaiah : Part 3, Volume 2 : Isaiah 49-55*, traduit par Anthony P. RUNIA, Leuven : Peeters (HCOT), 1998.
- KOOLE, Jan Leunis, *Isaiah : Part 3, Volume 3 : Isaiah Chapters 56-66*, traduit par Anthony P. RUNIA, Leuven : Peeters (HCOT), 2001.
- KRUSE, Colin G., *The Letters of John*, Grand Rapids / Leicester : Eerdmans / Apollos (Pillar), 2000.
- LE SAVOUREUX, Eugène, *Le prophète Joël : Introduction critique, traduction et commentaire avec un index bibliographique*, Paris : Librairie Fischbacher, 1888.
- LÉGASSE, Simon, *L'Évangile de Marc*, Paris : Cerf (Lectio divina : Commentaires, n° 5), 1997.

- LEVINE, Baruch A., *Numbers 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York : Doubleday (AB, n° 4A), 1993.
- LEVISON, John R., *The Spirit in First Century Judaism*, Leiden / New York / Köln : Brill (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, n° 29), 1997.
- LUZ, Ulrich, *Matthew 1-7: A Commentary*, traduit par James E. CROUCH, Minneapolis : Fortress Press (Hermeneia), 2005.
- LYS, Daniel, *Rûach : Le souffle dans l'Ancien Testament : Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*, Paris : PUF (Études d'histoire et de philosophie religieuses, n° 56), 1962.
- MAIER, Harry O., *The Social Setting of the Ministry as Reflected in the Writings of Hermas, Clement and Ignatius*, Waterloo : Wilfrid Laurier University Press (Studies in Christianity and Judaism / Études sur le christianisme et le judaïsme, n° 11), 1991.
- MAINVILLE, Odette, *L'Esprit dans l'œuvre de Luc*, Montréal : Fides (Héritage et projet, n° 45), 1991.
- MARGUERAT, Daniel, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève : Labor et Fides (Le Monde de la Bible, n° 6) (2<sup>e</sup> éd. augm., 1<sup>ère</sup> éd. : 1981), 1995.
- MARGUERAT, Daniel, *Les Actes des apôtres (1-12)*, Genève : Labor et Fides (CNT, n° 5a), 2007.
- MARGUERAT, Daniel, *La première histoire du christianisme : Les Actes des apôtres*, Paris : Cerf (Lectio Divina, n° 180) (2<sup>e</sup> éd., 1<sup>ère</sup> éd. : 1999), 2007.
- MARGUERAT, Daniel, *Les Actes des apôtres (13-28)*, Genève : Labor et Fides (CNT, n° 5b), 2015.
- MARSHALL, I. Howard, *The Gospel of Luke : A Commentary on the Greek Text*, Exeter : Paternoster (NIGTC), 1978.
- MARSHALL, Jill E., *Women Praying and Prophesying in Corinth : Gender and Inspired Speech in First Corinthians*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 2.448), 2017.
- MASSONNET, Jean, *Aux sources du christianisme. La notion pharisienne de révélation.*, Bruxelles : Lessius (Le livre et le rouleau, n° 42), 2013.
- MCGUIRE, Meredith B., *Pentecostal Catholics : Power, Charisma, and Order in a Religious Movement*, Philadelphia : Temple University Press, 1982.
- MEEK, James A., *The Gentile Mission in Old Testament Citations in Acts : Text, Hermeneutic, and Purpose*, Londres, New York : T&T Clark (Library of New Testament Studies, n° 385), 2008.
- MENZIES, Robert P., *The Development of Early Christian Pneumatology with Special Reference to Luke-Acts*, Sheffield : JSOT Press (JSNTSup, n° 54), 1991.
- MENZIES, Robert P., *Empowered for Witness : The Spirit in Luke-Acts*, London / New York : T & T Clark International, 2004.
- MILGROM, Jacob (dir.), *בְּרָאשִׁית = Numbers : The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation*, Philadelphia : Jewish Publication Society (JPS Torah Commentary), 1990.
- MORGEN, Michèle, *Les épîtres de Jean*, Paris : Cerf (Commentaire biblique : Nouveau Testament, n° 19), 2005.

- MÜLLER, Ulrich B., *Prophetie und Predigt im Neuen Testament: Formgeschichtliche Untersuchungen zur urchristlichen Prophetie*, Gütersloh : Gütersloher Verl. G. Mohn (Studien zum Neuen Testament, n° 10), 1975.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome, *Corinthe au temps de saint Paul : L'archéologie éclaire les textes*, traduit par Jean PRIGNAUD et Jacqueline MARTIN-BAGNAUDEZ, Paris : Cerf (Initiations bibliques) (Traduction de l'édition revue et augmentée de 2002), 2004.
- NASRALLAH, Laura Salah, « *An Ecstasy of Folly* » : *Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge : Harvard University Press (Harvard Theological Studies, n° 52), 2003.
- NOCQUET, Dany, *Le « livret noir de Baal » : La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l'ancien Israël*, Genève : Labor et Fides (Actes et recherches), 2004.
- NORELLI, Enrico, *L'Ascensione di Isaia : Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna : EDB (Origini, n° 1), 1994.
- NORELLI, Enrico, *Ascensio Isaiae : Commentarius*, Turnhout : Brepols (Corpus Christianorum : Series Apocryphorum, n° 8), 1995.
- NOTH, Martin, *Numbers : A Commentary*, London : SCM (OTL) (édition allemande originale : 1966), 1968.
- OSIEK, Carolyn, *Shepherd of Hermas : A Commentary*, Minneapolis : Fortress Press (Hermeneia), 1999.
- OSWALT, John N., *The Book of Isaiah : Chapters 40-66*, Grand Rapids : Eerdmans (NICOT), 1998.
- PAUL, André, *Qumrân et les Esséniens : l'éclatement d'un dogme*, Paris : Cerf, 2008.
- PAUL, Shalom M., *Isaiah 40-66 : Translation and Commentary*, Grand Rapids : Eerdmans (ECC), 2012.
- PERROT, Charles, *La lecture de la Bible dans la synagogue : Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes*, Hildesheim : Verl. Dr. H. A. Gerstenberg (Massorah), 1973.
- PERVO, Richard I., *Acts : A Commentary*, Minneapolis : Fortress Press (Hermeneia), 2009.
- PETERSON, David G., *The Acts of the Apostles*, Grand Rapids, Cambridge : Eerdmans (Pillar), 2009.
- POIRIER, John C., *The Tongues of Angels : The Concept of Angelic Languages in Classical Jewish and Christian Texts*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 2.287), 2010.
- PRIGENT, Pierre, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Genève : Labor et Fides (CNT, n° XIV) (2<sup>e</sup> édition revue), 2000.
- PRINSLOO, Willem S., *The Theology of the Book of Joel*, Berlin : De Gruyter (BZAW, n° 163), 1985.
- QUESNEL, Michel, *Baptisés dans l'Esprit : Baptême et Esprit Saint dans les Actes des apôtres*, Paris : Cerf (Lectio divina, n° 120), 1985.
- RADLOFF, Matthias, *Le ministère de la parole de la femme : Examen de textes pauliniens*, Thèse de doctorat en Sciences des religions, Faculté de Théologie Protestante, Université de Strasbourg, Strasbourg, novembre 1991.

- RAKOTOHARINTSIFA, Andrianjatovo, *Conflits à Corinthe : Église et société selon 1 Corinthiens : Analyse socio-historique*, Genève : Labor et Fides (Le monde de la Bible, n° 36), 1997.
- REILING, Jannes, *Hermas and Christian Prophecy : A Study of the Eleventh Mandate*, Leiden : Brill (NovTSup, n° 37), 1973.
- RENAUD, Bernard, *Nouvelle ou éternelle Alliance ? Le message des prophètes*, Paris : Cerf (Lectio divina, n° 189), 2002.
- ROMEROWSKI, Sylvain, *Les Livres de Joël et d'Abdias*, Vaux-sur-Seine : Édifac (CEB), 1989.
- ROMEROWSKI, Sylvain, *L'œuvre du Saint-Esprit dans l'histoire du salut*, Cléon-d'Andran : Excelsis (Théologie biblique), 2005.
- RUDOLPH, Wilhelm, *Joel, Amos, Obadja, Jonas*, Gütersloh : Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn (KAT), 1971.
- SANDNES, Karl Olav, *Paul - One of the Prophets?: A Contribution to the Apostle's Self-Understanding*, Tübingen : J.C.B. Mohr (WUNT, n° 2.43), 1991.
- SATAKE, Akira, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokalypse*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, n° 21), 1966.
- SCHNABEL, Eckhard J., *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Wuppertal : R. Brockhaus (Historisch Theologische Auslegung : Neues Testament), 2006.
- SCHOFIELD, Alison, *From Qumran to the Yahad : A New Paradigm of Textual Development for The Community Rule*, Leiden / Boston : Brill (STDJ, n° 77), 2009.
- SCHRAGE, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther, 1. Teilband : 1 Kor 1,1-6,11*, Zürich / Braunschweig / Neukirchen-Vluyn : Benziger / Neukirchener Verl (EKK, n° VII/1), 1991.
- SCHRAGE, Wolfgang, *Der erste Brief an die Korinther, 3. Teilband : 1 Kor. 11,17-14,40*, Zürich / Braunschweig / Neukirchen-Vluyn : Benziger / Neukirchener Verl (EKK, n° VII/3), 1999.
- SEIM, Turid Kalem, *The Double Message : Patterns of Gender in Luke-Acts*, London / New York : T & T Clark, 1990.
- SEITZ, Christopher R., *Joel*, New York / London : Bloomsbury / T&T Clark (The International Theological Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments), 2016.
- SENF, Christophe, *La première épître de Saint-Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel / Paris : Delachaux et Niestlé (CNT, n° 7), 1979.
- SIEW, Antoninus King Wai, *The War Between the Two Beasts and the Two Witnesses : A Chiastic Reading of Revelation 11:1-14:5*, London / New York : T & T Clark (Library of New Testament Studies, n° 283), 2005.
- SMALLEY, Stephen S., *1,2,3 John*, Waco : Word (WBC, n° 51), 1984.
- STEVENSON, Gregory, *Power and Place : Temple and Identity in the Book of Revelation*, Berlin / New York : de Gruyter (BZNTW, n° 107), 2001.
- STEWART-SYKES, Alistair, *From Prophecy to Preaching : A Search for the Origins of the Christian Homily*, Leiden / Boston : Brill (Supplements to Vigiliae Christianae, n° 59), 2001.

- STEYN, Gert Jacobus, *Septuagint Quotations in the Context of the Petrine and Pauline Speeches of the Acta Apostolorum*, Kampen : Pharos, 1995.
- STOTT, John R. W., *Les Épîtres de Jean*, traduit par H. WEIGMANN-THOMAS, Vaux-sur-Seine : Édifac (CEB) (2<sup>e</sup> éd. fr., 1<sup>ère</sup> éd. fr. : 1984, éd. originale : 1981), 1998.
- STRACK, Hermann L. et STEMBERGER, Günter, *Introduction au Talmud et au Midrash*, traduit par Maurice-Ruben HAYOUN, Paris : Cerf (Patrimoines : Judaïsme) (adaptation française de la 7<sup>e</sup> éd. allemande), 1986.
- STRAZICICH, John, *Joel's Use of Scripture and the Scripture's Use of Joel : Appropriation and Resignification in Second Temple Judaism and Early Christianity*, Leiden / Boston : Brill (Biblical Interpretation Series, n° 82), 2007.
- STREETT, Daniel R., *They Went Out from Us : The Identity of the Opponents in First John*, Berlin / New York : De Gruyter (BZNTW, n° 177), 2011.
- STRONSTAD, Roger, *The Prophethood of All Believers : A Study in Luke's Charismatic Theology*, London / New York : Sheffield Academic Press (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, n° 16), 1999.
- TALBERT, Charles H., *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, Missoula : Scholars Press (Society of Biblical Literature, Monograph Series, n° 20), 1974.
- TARADACH, Madeleine, *Le Midrash : Introduction à la littérature midrashique (Drš dans la Bible, les Targumim, les Midrašim)*, Genève : Labor et Fides (Le monde de la Bible, n° 22), 1991.
- TELLBE, Mikael, *Christ-Believers in Ephesus : A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 242), 2009.
- THEISSEN, Gerd, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen : Vandenhoeck und Ruprecht (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, n° 131), 1983.
- THEISSEN, Gerd, *Le mouvement de Jésus : Histoire sociale d'une révolution des valeurs*, traduit par Joseph HOFFMANN, Paris : Cerf (éd. allemande originale : 2004), 2006.
- THISLTON, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians : A Commentary on the Greek Testament*, Grand Rapids / Carlisle : Eerdmans / Paternoster (NIGTC), 2000.
- THOMAS, Samuel I., *The « Mysteries » of Qumran : Mystery, Secrecy, and Esotericism in the Dead Sea Scrolls*, Atlanta : SBL (Early Judaism and Its Literature, n° 25), 2009.
- THOMPSON, Steven, *The Apocalypse and Semitic Syntax*, Cambridge : Cambridge University Press (Society for New Testament Studies : Monograph Series, n° 52), 1985.
- TIBBS, Clint, *Religious Experience of the Pneuma : Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 2.230), 2007.
- TIWALD, Markus, *Wanderradikalismus : Jesu erste Jünger - ein Anfang und was davon bleibt*, Frankfurt am Main / Berlin / Bern : Lang (Österreichische biblische Studien, n° 20), 2002.
- TREBILCO, Paul, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 166), 2004.
- TRIPLET-HITOTO, Valérie, *Mystères et connaissances cachées à Qumrân : Dt 29, 28 à la lumière des manuscrits de la mer Morte*, Paris : Cerf (L'écriture de la Bible, n° 1), 2011.

- TROCMÉ, Étienne, *L'Évangile selon Saint Marc*, Genève : Labor et Fides (CNT, n° 2), 2000.
- TURNER, Max, *Power from on High : The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Sheffield : Sheffield Academic Press (Journal of Pentecostal Theology Supplement Series, n° 9), 1996.
- TURNER, Max, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts in the New Testament Church and Today*, Peabody : Hendrickson (2<sup>e</sup> éd. rév., éd. originale : Paternoster, 1996), 1998.
- URBACH, Efraïm Elimelech, *Les sages d'Israël : Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, traduit par Marie-José JOLIVET, Paris : Cerf (Patrimoines : Judaïsme), 1996.
- VAUCHEZ, André (dir.), *Prophètes et prophétisme*, Paris : Seuil, 2012.
- VAULX, Jules de, *Les Nombres*, Paris : Gabalda (Sources bibliques), 1972.
- VERMEYLEN, Jacques, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique : Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Paris : Gabalda (Études bibliques), 1978.
- WAARD, Jan de, *A Comparative Study of the Old Testament Text in the Dead Sea Scrolls and in the New Testament*, Leiden : Brill (STDJ, n° 4), 1966.
- WALLACE, Daniel B., *Granville Sharp's Canon and its Kin : Semantics and Significance*, New York / Washington / Baltimore : Lang, 2009.
- WEBER, Max, *Économie et société, 2 : L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, traduit par Julien FREUND, Pierre KAMNITZER et al., Paris : Plon (Agora) (Ré-impression de l'éd. de 1971; éd. allemande originale : 1956, 1967), 1995.
- WEBER, Max, *Économie et société, 1 : Les catégories de la sociologie*, traduit par Julien FREUND, Pierre KAMNITZER et al., Paris : Plon (Agora) (Ré-impression de l'éd. de 1971; éd. allemande originale : 1956, 1967), 1995.
- WEBER, Max, *Sociologie de la religion (Économie et société)*, traduit par Isabelle KALINOWSKI, Paris : Flammarion (1<sup>ère</sup> impression : 2006), 2013.
- WESTERMANN, Claus, *Isaiah 40-66 : A commentary*, Philadelphia : SCM Press (OTL) (éd. allemande originale : 1966), 1969.
- WIENER, Hélène, *Le Péri Parrhêsias de Philodème de Gadara et la parrhêsia dans les Actes des apôtres*, Thèse de doctorat en théologie et sciences religieuses, Université de Strasbourg, Strasbourg, 13 décembre 2017.
- WIRE, Antoinette C., *The Corinthian Women Prophets : A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis : Fortress Press, 1990.
- WITHERINGTON III, Ben, *The Acts of the Apostles : A Socio-Rhetorical Commentary*, Grand Rapids - Cambridge : Eerdmans, 1998.
- WITHERINGTON III, Ben, *Jesus the Seer : The Progress of Prophecy*, Peabody : Hendrickson, 1999.
- WOLFF, Hans Walter, *Dodekapropheton 2 : Joel und Amos*, Neukirchen-Vluyn : Neukirchener Verlag (BKAT, n° 14/2), 1969.
- XERAVITS, Géza G., *King, Priest, Prophet : Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*, Leiden / Boston : Brill (STDJ, n° 47), 2003.

## 5. Articles et contributions

- ÅDNA, Jostein, « James' Position at the Summit Meeting of the Apostles and the Elders in Jerusalem (Acts 15) », in Jostein ÅDNA et Hans KVALBEIN (dirs.), *The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 127), 2000, p. 125-161.
- ALETTI, Jean-Noël, « Jésus à Nazareth (Lc 4:16-30) : prophétie, Écriture et typologie », in *À cause de l'Évangile : études sur les Synoptiques et les Actes offerts au P. Jacques Dupont, OSB*, Paris : Cerf (Lectio divina, n° 123), 1985, p. 431-451.
- ALLISON, Robert W., « Let Women Be Silent in the Churches (1 Cor 14:33b-36) : What Did Paul Really Say, and What Did it Mean? », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 32, 1988, p. 27-60.
- ANDERSON, John E., « Remembering the Ancestors : Psalms 105 and 106 as Conclusion to Book IV of the Psalter », *Perspectives in Religious Studies*, vol. 44, n° 2, 2017, p. 185-196.
- ASH, James L., « Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church », *Theological Studies*, vol. 37, n° 2, 1976, p. 227-252.
- AUNE, David E., « The Social Matrix of the Apocalypse of John », *Biblical Research*, vol. 26, 1981, p. 16-32.
- AUNE, David E., « The Prophetic Circle of John of Patmos and the Exegesis of Revelation 22.16 », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 37, 1989, p. 103-116.
- BAUCKHAM, Richard, « Martyrdom of Enoch and Elijah : Jewish or Christian? », *Journal of Biblical Literature*, vol. 95, n° 3, 1976, p. 447-458.
- BAUCKHAM, Richard, « James and the Gentiles (Acts 15.13-21) », in Ben WITHERINGTON (dir.), *History, Literature, and Society in the Book of Acts*, Cambridge : Cambridge University Press, 1996, p. 154-184.
- BAUM, Armin D., « Paul's Conflicting Statements on Female Public Speaking (1 Cor 11:5) and Silence (1 Cor 14:34-35) : A New Suggestion », *Tyndale Bulletin*, vol. 65, n° 2, 2014, p. 247-274.
- BEALE, Gregory K., « The Descent of the Eschatological Temple in the Form of the Spirit at Pentecost, Part 1: The Clearest Evidence », *Tyndale Bulletin*, vol. 56, n° 1, 2005, p. 73-102.
- BECKER, Michael, « 4Q521 und die Gesalbten », *Revue de Qumran*, vol. 18, n° 69, 1997, p. 73-96.
- BERGMEIER, Roland, « Beobachtungen zu 4 Q 521 f 2, II, 1-13 », *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 145, n° 1, 1995, p. 38-48.
- BIGUZZI, Giancarlo, « The Chaos of Rev 22,6-21 and Prophecy in Asia », *Biblica*, vol. 83, n° 2, 2002, p. 193-210.
- BLACK, Allen, « "Your Sons and Your Daughters Will Prophesy..." : Pairings of Men and Women in Luke-Acts », in Patrick GRAY et Gail R. O'DAY (dirs.), *Scripture and Traditions : Essays on Early Judaism and Christianity in Honor of Carl R. Holladay*, Leiden / Boston : Brill (NovTSup, n° 129), 2008, p. 193-206.

- BLANES, Ruy Llera, « The Personification of a Prophet: Leadership, Charisma and the Globalization of the Angolan Tokoist Church », in Sandra FANCELLO et André MARY (dirs.), *Chrétiens africains en Europe : Prophétismes, pentecôtismes & politique des nations*, Paris : Karthala, 2011, p. 69-91.
- BLUMHOFER, Chris M., « Luke's Alteration of Joel 3.1-5 in Acts 2.17-21 », *New Testament Studies*, vol. 62, n° 4, 2016, p. 499-516.
- BOGAERT, Pierre-Maurice, « Septante et versions grecques », in Louis PIROT, André ROBERT, Jacques BRIEND et Édouard COTHENET (dirs.), *Dictionnaire de la Bible : Supplément, Tome 12*, Paris : Letouzey & Ané, 1996, col. 536-692.
- BORING, M. Eugene, « Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus », *New Testament Studies*, vol. 25, n° 1, 1978, p. 113-123.
- BOURDIEU, Pierre, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, vol. 12, n° 1, 1971, p. 3-21.
- BOVON, François, « Effet de réel et flou prophétique dans l'oeuvre de Luc », in *À cause de l'Évangile : études sur les Synoptiques et les Actes offerts au P Jacques Dupont, OSB*, Paris : Cerf (Lectio divina, n° 123), 1985, p. 349-359.
- BOVON, François, « Le Saint-Esprit, l'Église et les relations humaines selon Actes 20, 36 - 21, 16 », in *L'oeuvre de Luc : Études d'exégèse et de théologie*, Paris : Cerf (Lectio Divina, n° 130), 1987, p. 121-144.
- BOWLEY, James E., « Prophets and Prophecy at Qumran », in Peter W. FLINT et James C. VANDERKAM (dirs.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment*, vol. 2, Leiden / Boston / Köln : Brill, 1999, p. 354-378.
- BOYARIN, Daniel, « Paul and the Genealogy of Gender », *Representations*, n° 41, 1993, p. 1-33.
- BRINK, Laurie, « Seen but not Heard: Women Prophets in Caesarea », in David L. BALCH et Jason T. LAMOREAUX (dirs.), *Finding a Woman's Place: Essays in Honor of Carolyn Osiek*, Eugene : Pickwick (Princeton Theological Monograph Series, n° 150), 2011, p. 253-271.
- BROOKE, George J., « Prophecy and Prophets in the Dead Sea Scrolls: Looking Backwards and Forwards », in Michael H. FLOYD et Robert D. HAAK (dirs.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Second Temple Judaism*, Londres, New York : T&T Clark (Library of Hebrew Bible : Old Testament Studies, n° 427), 2006, p. 151-165.
- BROOKE, George J., « Prophets and Prophecy in the Qumran Scrolls and the New Testament », in Ruth A. CLEMENTS et Daniel R. SCHWARTZ (dirs.), *Text, Thought, and Practice in Qumran and Early Christianity*, Leiden / Boston : Brill (STDJ, n° 84), 2009, p. 31-48.
- BROOKE, George J., « Was the Teacher of Righteousness Considered to Be a Prophet? », in Kristin De TROYER, Armin LANGE et Lucas L. SCHULTE (dirs.), *Prophecy after the Prophets?: The Contribution of the Dead Sea Scrolls to the Understanding of Biblical and Extra-Biblical Prophecy*, Leuven / Paris / Walpole : Peeters, 2009, p. 77-97.
- BROOKE, George J., « La prophétie de Qumrân », in Jean-Daniel MACCHI, Christophe NIHAN, Thomas C. RÖMER et Jan RÜCKL (dirs.), *Les recueils prophétiques de la Bible : Origines*,

- milieux et contexte proche-oriental*, Genève : Labor et Fides (Le monde de la Bible, n° 64), 2012, p. 480-510.
- BUCHHOLD, Jacques, « 1 Co 14.33b-36 et 1 Tm 2.11-12 : Les stratégies herméneutiques - Faire dire ou laisser parler... », *Fac Réflexion*, n° 49, 1999, p. 4-15.
- CANGH, Jean-Marie VAN, « La femme dans l'Évangile de Luc : Comparaison des passages narratifs propres à Luc avec la situation de la femme dans le judaïsme », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 24, n° 3, 1993, p. 297-324.
- CAQUOT, André, « Deux textes messianiques de Qumrân », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 79, n° 2, 1999, p. 155-171.
- CARMIGNAC, Jean, « Le document de Qumran sur Melkisédeq », *Revue de Qumran*, vol. 7, n° 3, 1970, p. 343-378.
- CATTANEO, Enrico, « Figure di vescovi-profeti nel II secolo », in Anna CARFORA et Enrico CATTANEO (dirs.), *Profeti e profezia : Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani : Il pozzo di Giacobbe (Oïi christianoi : Sezione antica, n° 6), 2007, p. 173-203.
- CERFAUX, Lucien, « Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes », in *Aux sources de la tradition chrétienne : Mélanges offerts à M. Maurice Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1950, p. 43-51.
- CHESTER, Stephen J., « Divine Madness? : Speaking in Tongues in 1 Corinthians 14.23 », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 27, n° 4, 2005, p. 417-446.
- CONSIDINE, Joseph S, « The Two Witnesses : Apoc. 11:3-13 », *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 8, n° 4, 1946, p. 377-392.
- COPE, Lamar, « 1 Cor 11:2-16 : One Step Further », *Journal of Biblical Literature*, vol. 97, n° 3, 1978, p. 435-436.
- COTHENET, Édouard, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », in *Dictionnaire de la Bible : Supplément, Tome VIII*, Paris : Letouzey & Ané, 1972, col. 1222-1337.
- COTHENET, Édouard, « Les prophètes chrétiens dans l'Évangile selon saint Matthieu », in *L'Évangile selon Matthieu : Rédaction et théologie*, Gembloux : Duculot (BETL, n° 29), 1972, p. 281-308.
- COTHENET, Édouard, « L'Apocalypse », in Jean DELORME (dir.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament : Dossier exégétique et réflexion théologique*, Paris : Seuil (Parole de Dieu), 1974, p. 264-277.
- COTHENET, Édouard, « Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture », in Johannes PANAGOPOULOS (dir.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden : Brill (NovTSup, n° 45), 1977, p. 77-107.
- COULOT, Claude, « À la fin des temps, quels prophètes ? Recherches dans les manuscrits de la mer Morte », in Jacques VERMEYLEN (dir.), *Les prophètes de la Bible et la fin des temps*, Paris : Cerf (ACFEB - Lectio divina), 2010, p. 209-228.
- CROATTO, J. Severino, « Jesus, Prophet like Elijah, and Prophet-Teacher like Moses in Luke-Acts », *Journal of Biblical Literature*, vol. 124, n° 3, 2005, p. 451-465.

- CROSS, Anthony R., « Spirit- and Water-Baptism in 1 Corinthians 12.13 », in Stanley E. PORTER et Anthony R. CROSS (dirs.), *Dimensions of Baptism : Biblical and Theological Studies*, London / New York : Sheffield Academic Press (JSNTSup, n° 234), 2002, p. 120-148.
- CROY, N. Clayton et CONNOR, Alice E., « Mantic Mary? The Virgin Mother as Prophet in Luke 1.26-56 and the Early Church », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 34, n° 3, 2012, p. 254-276.
- CUVILLIER, Élian, « L'Apocalypse de Jean », in Daniel MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève : Labor et Fides (Le monde de la Bible) (4<sup>e</sup> éd. rev. et augm.), 2008, p. 411-430.
- CUVILLIER, Élian, « La construction narrative de la mission dans le premier évangile : Un déplacement théologique et identitaire », in Donald SENIOR (dir.), *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity*, Louvain / Paris / Walpole : Peeters (BETL, n° 243), 2011, p. 159-175.
- DALRYMPLE, Rob, « The Use of καί in Revelation 11,1 and the Implications for the Identification of the Temple, the Altar, and the Worshippers », *Biblica*, vol. 87, n° 3, 2006, p. 387-394.
- D'ANGELO, Mary Rose, « Women in Luke-Acts: A Redactional View », *Journal of Biblical Literature*, vol. 109, n° 3, 1990, p. 441-461.
- DELEBECQUE, Édouard, « Trois simples mots, chargés d'une lumière neuve (Actes des Apôtres, II, 47b) », in *Études sur le grec du Nouveau Testament*, Aix-en-Provence : Publications de l'Université de Provence, 1995, p. 59-85.
- DILLON, Richard J., « The Prophecy of Christ and his Witnesses according to the Discourses of Acts », *New Testament Studies*, vol. 32, n° 4, 1986, p. 544-556.
- DRAPER, Jonathan A., « Weber, Theissen, and "Wandering Charismatics" in the Didache », *Journal of Early Christian Studies*, vol. 6, n° 4, 1998, p. 541-576.
- DUBOIS, Jean-Daniel, « La figure d'Élie dans la perspective lucanienne », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 53, n° 2, 1973, p. 155-176.
- DUHAIME, Jean, « Le messie et les saints dans un fragment apocalyptique de Qumrân (4Q521 2) », in Raymond KUNTZMANN (dir.), *Ce Dieu qui vient : Études sur l'Ancien et le Nouveau Testament offertes au Professeur Bernard Renaud à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Paris : Cerf (Lectio divina, n° 159), 1995, p. 265-274.
- DULK, Matthijs den, « Measuring the Temple of God : Revelation 11.1-2 and the Destruction of Jerusalem », *New Testament Studies*, vol. 54, n° 3, 2008, p. 436-449.
- DUNN, James D. G., « The Responsible Congregation (1 Corinthians 14:26-40) », in *The Christ and the Spirit: Collected Essays, Volume 2: Pneumatology*, Edinburgh : T&T Clark (d'abord publié dans Lorenzo De Lorenzi (dir.), *Charisma und Agape* (1 Ko 12-14), Rom : Abtei von St Paul vor den Mauern, 1983, p. 201-236), 1998, p. 260-290.
- DUNN, James D. G., « "Baptized" as Metaphor », in Stanley E. PORTER et Anthony R. CROSS (dirs.), *Baptism, the New Testament and the Church : Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. White*, Sheffield : Sheffield Academic Press (JSNTSup, n° 171), 1999, p. 294-310.

- DUPONT, Jacques, « L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des apôtres », in *Nouvelles études sur les Actes des apôtres*, Paris : Cerf (Lectio Divina, n° 118), 1984, p. 296-318.
- ELLIS, E. Earle, « The Role of the Christian Prophets in Acts », in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, Tübingen : J.C.B. Mohr (WUNT, n° 18), 1978, p. 129-144.
- ELLIS, E. Earle, « "Spiritual" Gifts in the Pauline Community », in *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, Tübingen : J.C.B. Mohr (WUNT, n° 18) (Version révisée d'un article d'abord publié dans *New Testament Studies*, n°20, 1973-74, p. 128-144), 1978, p. 23-44.
- EPPSTEIN, Victor, « Was Saul also among the Prophets? », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 81, n° 3, 1969, p. 287-304.
- ERIKSSON, Anders, « "Women Tongue Speakers, Be Silent" : A Reconstruction through Paul's Rhetoric », *Biblical Interpretation*, vol. 6, n° 1, 1998, p. 80-104.
- ESCUADERO FREIRE, Carlos, « Jesús profeta, libertador del hombre », *Estudios eclesiásticos*, vol. 51, n° 199, 1976, p. 463-496.
- FEUILLET, André, « Essai d'interprétation du chapitre XI de l'Apocalypse », *New Testament Studies*, vol. 4, n° 3, 1958, p. 183-200.
- FINNEY, Mark, « Honour, Head-Coverings and Headship : 1 Corinthians 11.2-16 in its Social Context », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 33, n° 1, 2010, p. 31-58.
- FISHBANE, Michael A., « Through the Looking Glass : Reflections on Ezek 43:3, Num 12:8 and 1 Cor 13:8 », *Hebrew Annual Review*, vol. 10, 1986, p. 63-75.
- FITZMYER, Joseph A., « The Role of the Spirit in Luke-Acts », in Jozef VERHEYDEN (dir.), *The Unity of Luke-Acts*, Leuven : University Press / Peeters (BETL, n° 142), 1999, p. 165-183.
- FLANAGAN, Neal M. et SNYDER, Edwina H., « Did Paul Put Down Women in 1 Cor 14:34-36 », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 11, n° 1, 1981, p. 10-12.
- FOCANT, Camille, « 1 Corinthiens 13 : Analyse rhétorique et analyse de structures », in Reimund BIERINGER (dir.), *The Corinthian Correspondence*, Leuven : University Press / Peeters (BETL, n° 125), 1996, p. 199-245.
- FRICKER, Denis, « "Il n'y a pas l'homme et la femme" (Ga 3,28), utopie ou défi ? », *Revue des sciences religieuses*, vol. 83, n° 1, 2009, p. 5-22.
- FRIEDRICH, Gerhard, « Prophets and Prophecies in the New Testament », in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, Grand Rapids : Eerdmans (1ère éd. allemande : 1959), 1969, p. 828-861.
- GARCÍA MARTÍNEZ, Florentino, « Las tradiciones sobre Melquisedec en los manuscritos de Qumrán », *Biblica*, vol. 81, n° 1, 2000, p. 70-80.
- GERBER, Daniel, « "Car Dieu n'est pas un Dieu de désordre, mais un Dieu de paix" (1 Co 14,33a) », in Eberhard BONS, Daniel GERBER et Pierre KEITH (dirs.), *Bible et paix : Mélanges offerts à Claude Coulot*, Paris : Cerf (Lectio divina, n° 233), 2010, p. 227-237.

- GIBLIN, Charles H, « Revelation 11:1-13 : Its Form, Function, and Contextual Integration », *New Testament Studies*, vol. 30, n° 3, 1984, p. 433-459.
- GIELEN, Marlis, « Beten und Prophezeien mit unverhülltem Kopf? Die Kontroverse zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde um die Wahrung der Geschlechtsrollensymbolik in 1Kor 11,2-16 », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft*, vol. 90, n° 3, 1999, p. 220-249.
- GILBERT, Gary, « The List of Nations in Acts 2 : Roman Propaganda and the Lukan Response », *Journal of Biblical Literature*, vol. 121, n° 3, 2002, p. 497-529.
- GILLESPIE, Thomas W., « A Pattern of Prophetic Speech in First Corinthians », *Journal of Biblical Literature*, vol. 97, n° 1, 1978, p. 74-95.
- GOSSE, Bernard, « L'alliance d'Isaïe 59:21 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 101, n° 1, 1989, p. 116-118.
- GOSSE, Bernard, « Le quatrième livre du Psautier, Psaumes 90-106, comme réponse à l'échec de la royauté davidique », *Biblische Zeitschrift*, vol. 46, n° 2, 2002, p. 239-252.
- GOSSE, Bernard, « Le livre d'Isaïe et le Psautier. De "mon serviteur" et "mon élu" en Ps 89,4 à "mes serviteurs" et "mes élus" en Isa 65,9 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 115, 2003, p. 376-387.
- GOSSE, Bernard, « Abraham and David », *Journal for the Study of the Old Testament*, vol. 34, 2009, p. 25-31.
- GOSSE, Bernard, « Abraham dans les Ps 105 et 47 », *Biblische Zeitschrift*, vol. 54, 2010, p. 83-91.
- GOSSE, Bernard, « Les reprises du Ps 105 dans le livre d'Isaïe comme réinterprétations de la substitution de l'alliance avec David du Ps 89 par l'alliance avec Abraham du Ps 105 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 127, 2015, p. 281-293.
- GOSSE, Bernard, « Le texte de I Chr 16 comme réinterprétation davidique de Ps 105,1-15, la réponse des serviteurs et élus de Ps 105,16-46 et la continuité du livre d'Isaïe », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 128, n° 2, 2016, p. 221-232.
- GOURGUES, Michel, « "Exalté à la droite de Dieu" (Actes 2:33; 5:31) », *Science et Esprit*, vol. 27, 1975, p. 303-327.
- GOURGUES, Michel, « ¿Quién es misógino : Pablo o algunos Corintios? », *AnáMnesis*, vol. 12, n° 1, 2002, p. 17-24.
- GRAPPE, Christian, « À la jonction entre Inter et Nouveau Testament : le récit de la Pentecôte », *Foi et Vie*, vol. 89, n° 5, 1990, p. 19-27.
- GRAPPE, Christian, « La réinterprétation du jour du Seigneur dans l'œuvre double à Théophile : À partir de la relecture effectuée de Joël 3,1-5 (LXX) », in Anders HULTGÅRD et Stieg NORIN (dirs.), *Le jour de Dieu = Der Tag Gottes : 5. Symposium Strasbourg, Tübingen, Uppsala, 11.-13. September 2006 in Uppsala*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 245), 2009, p. 189-211.
- GREENBURY, James, « 1 Corinthians 14:34-35 : Evaluation of Prophecy Revisited », *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 51, n° 4, 2008, p. 721-731.

- GRENET, Frantz, « Y a-t-il une composante iranienne dans l'apocalyptique judéo-chrétienne ? Retour sur un vieux problème », in David HAMIDOVIĆ (dir.), *Aux origines des messianismes juifs : Actes du colloque international tenu en Sorbonne, à Paris, les 8 et 9 juin 2010*, Leiden / Boston : Brill (VTSup, n° 158), 2013, p. 121-144.
- GROSSEIN, Jean-Pierre, « De l'interprétation de quelques concepts wébériens », *Revue française de sociologie*, vol. 46, n° 4, 2005, p. 685-721.
- GRUDEM, Wayne A., « 1 Corinthians 14.20-25 : Prophecy and Tongues as Signs of God's Attitude », *The Westminster Theological Journal*, vol. 41, n° 2, 1979, p. 381-396.
- GUNNEWEG, A. H. J., « Das Gesetz und die Propheten : Eine Auslegung von Ex 33,7-11; Num 11,4-12,8; Deut 31,14f.; 34,10 », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 102, 1990, p. 169-180.
- HARTMAN, Lars, « 1 Co 14,1-25 : Argument and Some Problems », in Lorenzo DE LORENZI (dir.), *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)*, Rom : Abtei von St Paul vor den Mauern (Monographische Reihe von « Benedictina » : Biblisch-ökumenische Abteilung, n° 7), 1983, p. 149-169.
- HENSLEY, Adam, « Σιγάω, λαλέω, and υποτάσσω in 1 Corinthians 14:34 in Their Literary and Rhetorical Context », *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 55, n° 2, 2012, p. 343-364.
- HILL, David, « Prophecy and Prophets in the Revelation of St John », *New Testament Studies*, vol. 18, n° 4, 1972, p. 401-418.
- HILL, David, « False Prophets and Charismatics : Structure and Interpretation in Matthew 7,15-23 », *Biblica*, vol. 57, n° 3, 1976, p. 327-348.
- HILL, David, « Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church », in Johannes PANAGOPOULOS (dir.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden : Brill (NovTSup, n° 45), 1977, p. 108-130.
- HOEHNER, Harold W. et BROWN, Jeannine K., « Chronology », in Joel B. GREEN, Jeannine K. BROWN et Nicholas PERRIN (dirs.), *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Downers Grove : IVP (2<sup>e</sup> éd. rév., 1<sup>ère</sup> éd. : 1992), 2013, p. 134-138.
- HOEK, Annewies van den, « Endowed with Reason or Glued to the Senses : Philo's Thoughts on Adam and Eve », in Gerard P. LUTTIKHUIZEN (dir.), *The Creation of Man and Woman : Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Leiden / Boston / Köln : Brill (Themes in Biblical Narrative, n° 3), 2000, p. 63-75.
- HOLLANDER, Harm W., « Seeing God "in a riddle" or "face to face" : An Analysis of 1 Corinthians 13.12 », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 32, n° 4, 2010, p. 395-403.
- HOLMYARD, Harold R. III, « Does 1 Corinthians 11:2-16 Refer to Women Praying and Prophesying in Church? », *Bibliotheca sacra*, vol. 154, n° 616, 1997, p. 461-472.
- HORSLEY, Richard A., « Gnosis in Corinth : 1 Corinthians 8:1-6 », *New Testament Studies*, vol. 27, n° 1, 1980, p. 32-51.

- HULTGREN, Stephen, « 4Q521, the Second Benediction of the *Tefilla*, the *Hăsîdîm*, and the Development of Royal Messianism », *Revue de Qumran*, vol. 23, n° 3, 2008, p. 313-340.
- JANTSCH, Torsten, « “Control over her Head” (1 Cor 11,10) : Prophetic Inspiration as Background of 1 Cor 11,2-16 », in Cilliers BREYTENBACH (dir.), *Paul’s Graeco-Roman Context*, Leuven / Paris / Bristol : Peeters (BETL, n° 277), 2015, p. 401-413.
- JASSEN, Alex, « Prophets and prophecy in the Qumran Community », *AJS Review*, vol. 32, n° 2, 2008, p. 299-334.
- JAUHAINEN, Marko, « The Measuring of the Sanctuary Reconsidered (Rev 11,1-2) », *Biblica*, vol. 83, n° 4, 2002, p. 507-526.
- JEFFORD, Clayton N., « Prophecy and Prophetism in the Apostolic Fathers », in Joseph VERHEYDEN, Korinna ZAMFIR et Tobias NICKLAS (dirs.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 2.286), 2010, p. 295-316.
- JERVIS, L. Ann, « 1 Corinthians 14:34-35 : A Reconsideration of Paul’s Limitation of the Free Speech of Some Corinthian Women », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 58, 1995, p. 51-74.
- JOLY, Robert, « Hermas et le Pasteur », *Vigiliae christianae*, vol. 21, n° 4, 1967, p. 201-218.
- JOOSTEN, Jan, « Des targumismes dans la Septante ? », in Thierry LEGRAND et Jan JOOSTEN (dirs.), *The Targums in the Light of Traditions of the Second Temple Period*, Leiden / Boston : Brill (JSJSup, n° 167), 2014, p. 54-71.
- JOOSTEN, Jan et RÖMER, Thomas, « Éléments pour l’analyse de Nb 12 », in Michaela BAUKS et Christophe NIHAN (dirs.), *Manuel d’exégèse de l’Ancien Testament*, Genève : Labor et Fides (Le Monde de la Bible, n° 61), 2008, p. 191-219.
- KELLER, Carl-Albert, « Joël », in *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Genève : Labor et Fides (CAT, n° XIa) (2e éd., 1ère éd. : 1965, Delachaux et Niestlé), 1982, p. 99-155.
- KLEIN, Hans, « Die Frauen sollen in der Gemeinde still sein (1 Kor 14,34) : Was ist gemeint? », *Biblische Notizen*, vol. 163, 2014, p. 75-81.
- KNIGHT, Jonathan, « The Ascension of Isaiah : A New Theory of Composition », *Cristianesimo nella Storia*, vol. 35, n° 1, 2014, p. 33-75.
- KONTZI-MÉRESSE, Nicola, « Le silence des femmes dans l’assemblée : Réflexion autour de 1 Corinthiens 14, 34-35 », *Études théologiques et religieuses*, vol. 80, n° 2, 2005, p. 273-278.
- KOWALSKI, Beate, « Prophetie und die Offenbarung des Johannes? Offb 22,6-21 als Testfall », in Joseph VERHEYDEN, Korinna ZAMFIR et Tobias NICKLAS (dirs.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 2.286), 2010, p. 253-293.
- LAVRINOVIČA, Alesja, « 1 Cor 14.34-5 without “in All the Churches of the Saints” : External Evidence », *New Testament Studies*, vol. 63, n° 3, 2017, p. 370-389.
- LE DÉAUT, Roger, « La Septante, un Targum ? », in Raymond KUNTZMANN et Jacques SCHLOSSER (dirs.), *Études sur le judaïsme hellénistique : Congrès de Strasbourg 1983*, Paris : Cerf (Lectio divina, n° 119), 1984, p. 147-195.

- LEMAIRE, André, « Les groupes prophétiques dans l'ancien Israël », in *Studia Orientalia*, 70, Helsinki : Societas Orientalis Fennica, 1993, p. 39-55.
- LESTANG, François, « “Ni mâle ni femelle” (Ga. 3,28) : l'anthropologie paulinienne de l'entre-deux », *Revue de l'Université Catholique de Lyon*, vol. 22, 2012, p. 15-19.
- LEVISON, John R., « Did the Spirit Withdraw from Israel? An Evaluation of the Earliest Jewish Data », *New Testament Studies*, vol. 43, n° 1, 1997, p. 35-57.
- LEVISON, John R., « Prophecy in Ancient Israel : The Case of the Ecstatic Elders », *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 65, n° 4, 2003, p. 503-521.
- LÉVY, Edmond, « Devins et oracles chez Hérodote », in *Oracles et prophéties dans l'Antiquité : Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995*, Paris : De Boccard (Université des sciences humaines de Strasbourg : Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques, n° 15), 1997, p. 345-365.
- LIETAERT PEERBOLTE, Bert Jan, « Man, Woman and the Angels in 1 Cor 11:2-16 », in Gerard P. LUTTIKHUIZEN (dir.), *The Creation of Man and Woman : Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Leiden / Boston / Köln : Brill (Themes in Biblical Narrative, n° 3), 2000, p. 76-92.
- LIETAERT PEERBOLTE, Bert Jan, « Sodom, Egypt, and the Two Witnesses of Revelation 11:8 », in *Sodom's Sin : Genesis 18-19 and Its Interpretations*, Leiden : Brill, 2004, p. 63-82.
- LUZ, Ulrich, « Stages of Early Christian Prophetism », in Joseph VERHEYDEN, Korinna ZAMFIR et Tobias NICKLAS (dirs.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 2.286), 2010, p. 57-75.
- MAINVILLE, Odette, « Jésus et l'Esprit dans l'oeuvre de Luc : Éclairage à partir d'Ac 2:33 », *Science et Esprit*, vol. 42, n° 2, 1990, p. 193-208.
- MARGUERAT, Daniel, « L'Évangile selon Luc », in Daniel MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève : Labor et Fides (Le monde de la Bible) (4<sup>e</sup> éd. rev. et augm.), 2008, p. 105-126.
- MARSHALL, I. Howard, « Acts », in Gregory K. BEALE et Donald A. CARSON (dirs.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Grand Rapids / Nottingham : Baker Academic / Apollos, 2007, p. 513-606.
- MARX, Alfred, « Mais pourquoi donc Élie a-t-il tué les prophètes de Baal (1 Rois 18, 40) ? », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 78, n° 1, 1998, p. 15-32.
- MASSEY, Preston T., « Long Hair as a Glory and as a Covering : Removing the Ambiguity from 1 Cor 11:15 », *Novum Testamentum*, vol. 53, n° 1, 2011, p. 52-72.
- MASSEY, Preston T., « Women, Talking and Silence : 1 Corinthians 11.5 and 14.34-35 in the Light of Greco-Roman Culture », *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, vol. 12, 2016, p. 127-160.
- MCIVOR, J. Stanley, « The Targum of Chronicles : Translated, with Introduction, Apparatus, and Notes », in *The Targum of Ruth. The Targum of Chronicles*, Edinburgh : T & T Clark (The Aramaic Bible, n° 19), 1994.

- MCNICOL, Allan J., « Revelation 11:1-14 and the Structure of the Apocalypse », *Restoration Quarterly*, vol. 22, n° 4, 1979, p. 193-202.
- MEARNS, Christopher L., « Early Eschatological Development in Paul : The Evidence of 1 Corinthians », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 22, 1984, p. 19-35.
- MÉHAT, André, « L'enseignement sur "les choses de l'Esprit" (1 Corinthiens 12, 1-3) », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 63, n° 4, 1983, p. 395-415.
- MEYER, Rudolf, « Prophecy and Prophets in the Judaism of the Hellenistic-Roman Period », in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 6, Grand Rapids : Eerdmans (1<sup>ère</sup> éd. allemande : 1959), 1969, p. 812-828.
- MILIKOWSKY, Chaim, « Josephus between Rabbinic Culture and Hellenistic Historiography », in James L. KUGEL (dir.), *Shem in the Tents of Japhet : Essays on the Encounter of Judaism and Hellenism*, Leiden / Boston / Köln : Brill (JSJSup, n° 74), 2002, p. 159-200.
- MILLER, J. Edward, « Some Observations on the Text-Critical Function of the Umlauts in Vaticanus, with Special Attention to 1 Corinthians 14.34-35 », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 26, n° 2, 2003, p. 217-236.
- MINARD, Timothée, « L'inspiration de la prophétie dans l'Église : les données de la 1<sup>ère</sup> aux Corinthiens », *Théologie évangélique*, vol. 10, n° 2, 2011, p. 115-132.
- MINARD, Timothée, « La prophétie chrétienne d'après le Nouveau Testament : l'état de la question », *Théologie évangélique*, vol. 12, n° 1, 2013, p. 23-41.
- MINER, Daniel F., « Suggested Reading for 11Q Melchizedek 17 », *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*, vol. 2, n° 2, 1971, p. 144-148.
- MORET, Jean-René, « "Aucun prophète n'est propice dans sa propre patrie" : la péricope de Nazareth », *New Testament Studies*, vol. 60, n° 4, 2014, p. 466-474.
- MOUNT, Christopher N., « 1 Corinthians 11:3-16 : Spirit Possession and Authority in a Non-Pauline Interpolation », *Journal of Biblical Literature*, vol. 124, n° 2, 2005, p. 313-340.
- MÜLLER, Ulrich B., « Frühchristliche Prophetie und die Johannesoffenbarung », *Novum Testamentum*, vol. 56, n° 2, 2014, p. 174-195.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome, « Non-Pauline Character of 1 Corinthians 11:2-16 », *Journal of Biblical Literature*, vol. 95, n° 4, 1976, p. 615-621.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome, « Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2-16 », *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 42, n° 4, 1980, p. 482-500.
- MURPHY-O'CONNOR, Jerome, « Interpolations in 1 Corinthians », *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 48, n° 1, 1986, p. 81-94.
- NICCUM, Curt, « The Voice of the Manuscripts on the Silence of Women : The External Evidence for 1 Cor 14.34-5 », *New Testament Studies*, vol. 43, n° 2, 1997, p. 242-255.
- NICKLAS, Tobias, « "The Words of the Prophecy of this Book" : Playing with Scriptural Authority in the Book of Revelation », in Mladen POPOVIĆ (dir.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Leiden / Boston : Brill (JSJSup, n° 141), 2010, p. 309-326.
- NIHAN, Christophe, « Saul Among the Prophets (I Sam 10:10-12 and 19:18-24) : The Reworking of Saul's Figure in the Context of the Debate on "Charismatic Prophecy" in the Persian

- Era », in Carl S. EHRlich et Marsha C. WHITE (dirs.), *Saul in Story and Tradition*, Tübingen : Mohr Siebeck (Forschungen zum Alten Testament, n° 47), 2006, p. 88-118.
- NORELLI, Enrico, « Une prophétesse contestée : Jézabel (Ap 2,20-23) », *Bulletin du Centre Protestant d'Études*, vol. 50, n° 4-5, 1998, p. 29-40.
- NORELLI, Enrico, « Modelli carismatici di Chiesa e loro tramonto nella Siria occidentale del II secolo : Ciò che ci insegnano l'Ascensione di Isaia e Ignazio di Antiochia », in Anna CARFORA et Enrico CATTANEO (dirs.), *Profeti e profezia : Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani : Il pozzo di Giacobbe (Oï christianoi : Sezione antica, n° 6), 2007, p. 31-52.
- NORELLI, Enrico, « L'Ascension d'Esaië est-elle vraiment un écrit unitaire ? Une discussion avec Richard Bauckham », *Annali di storia dell'esegesi*, vol. 32, n° 1, 2015, p. 11-37.
- ODELL-SCOTT, David W., « Let the Women Speak in Church : An Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:33b-36 », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 13, n° 3, 1983, p. 90-93.
- ODELL-SCOTT, David W., « In Defense of an Egalitarian Interpretation of 1 Cor 14:34-36 : A Reply to Murphy-O'Connor's Critique », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 17, n° 3, 1987, p. 100-103.
- ODELL-SCOTT, David W., « Editorial Dilemma : The Interpolation of 1 Cor 14:34-35 in the Western Manuscripts of D, G and 88 », *Biblical Theology Bulletin*, vol. 30, n° 2, 2000, p. 68-74.
- O'DONNELL, Matthew B., « Two Opposing Views on Baptism with/by the Holy Spirit and of 1 Corinthians 12:13 : Can Grammatical Investigation Bring Clarity ? », in Stanley E. PORTER et Anthony R. CROSS (dirs.), *Baptism, the New Testament and the Church : Historical and Contemporary Studies in Honour of R.E.O. White*, Sheffield : Sheffield Academic Press (JSNTSup, n° 171), 1999, p. 311-336.
- OSBORNE, Thomas P., « Deux lectures provocatrices de l'Ancien Testament contre l'exclusivisme religieux dans l'oeuvre lucanienne (Lc 4,16-30 et Ac 6,8-8,3) », in Nathalie SIFFER et Denis FRICKER (dirs.), *L'Écriture mise en discours : L'argument scripturaire dans les discours directs du Nouveau Testament*, Pendé : Gabalda (Cahiers de la Revue biblique, n° 83), 2014, p. 119-149.
- OSTER, Richard, « When Men Wore Veils to Worship : The Historical Context of 1 Corinthians 11.4 », *New Testament Studies*, vol. 34, n° 4, 1988, p. 481-505.
- OUÉDRAOGO, Jean Martin, « Prophète », in Régine AZRIA et Danièle HERVIEU-LÉGER (dirs.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris : PUF, 2010, p. 961-963.
- PAIGE, Terrence, « The Social Matrix of Women's Speech at Corinth : The Context and Meaning of the Command to Silence in 1 Corinthians 14.33b-36 », *Bulletin for Biblical Research*, vol. 12, n° 2, 2002, p. 217-242.
- PANAGOPOULOS, Johannes, « Die urchristliche Prophetie : Ihr Charakter und ihre Funktion », in Johannes PANAGOPOULOS (dir.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden : Brill (NovTSup, n° 45), 1977, p. 1-32.

- PAYNE, Philip B., « Fuldensis, Sigla for Variants in Vaticanus, and 1 Cor 14.34-5 », *New Testament Studies*, vol. 41, n° 2, 1995, p. 240-262.
- PAYNE, Philip B., « Ms 88 as Evidence for a Text without 1 Cor 14:34-35 », *New Testament Studies*, vol. 44, n° 1, 1998, p. 152-158.
- PAYNE, Philip B., « The Text-Critical Function of the Umlauts in Vaticanus, with Special Attention to 1 Corinthians 14.34-35 : A Response to J. Edward Miller », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 27, n° 1, 2004, p. 105-112.
- PERROT, Charles, « Prophètes et prophétisme dans le Nouveau Testament », *Lumière et vie*, n° 115, 1973, p. 25-39.
- PESCE, Mauro, « L'apostolo di fronte alla crescita pneumatologica dei Corinti (1 Co 12-14) : Tentativo di un'analisi storica della funzione apostolica », in Lorenzo DE LORENZI (dir.), *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)*, Rom : Abtei von St Paul vor den Mauern (Monographische Reihe von « Benedictina » : Biblisch-ökumenische Abteilung, n° 7), 1983, p. 51-90.
- PHILONENKO, Marc, « Le Testament de Job et les Thérapeutes », *Semitica*, n° 8, 1958, p. 41-53.
- PHILONENKO, Marc, « “Les cieux et la terre obéiront à son Messie” : 4Q521, 2, II, 1 et Vie latine d'Adam et Ève, 29, 8 », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, vol. 82, n° 2, 2002, p. 115-122.
- POIRIER, John C., « The Endtime Return of Elijah and Moses at Qumran », *Dead Sea Discoveries*, vol. 10, n° 2, 2003, p. 221-242.
- PORTER, Joshua R., « Banê hannabî'im », *Journal of Theological Studies*, vol. 32, n° 2, 1981, p. 423-429.
- PUECH, Émile, « Notes sur le manuscrit de 11QMelkîsédeq », *Revue de Qumran*, vol. 12, n° 4, 1987, p. 483-513.
- PUECH, Émile, « Une apocalypse messianique (4Q521) », *Revue de Qumran*, vol. 15, n° 4, 1992, p. 475-522.
- QUESNEL, Michel, « Le contexte gréco-romain des séjours de Paul à Corinthe : La place des femmes dans l'assemblée », in Cilliers BREYTENBACH (dir.), *Paul's Graeco-Roman Context*, Leuven / Paris / Bristol : Peeters (BETL, n° 277), 2015, p. 193-212.
- RABBINOWITZ, J., « Deuteronomy », in *Midrash Rabbah, Vol. 7 : Deuteronomy, Lamentations*, London : Soncino Press, 1961.
- RAINBOW, Paul A., « Melchizedek as a Messiah at Qumran », *Bulletin for Biblical Research*, vol. 7, 1997, p. 179-194.
- RAMLOT, Léon, « Prophétisme », in *Dictionnaire de la Bible : Supplément, Tome VIII*, Paris : Letouzey & Ané, 1972, col. 811-1222.
- REID, Barbara E., « Choosing the Better Part », *Biblical Research*, vol. 42, 1997, p. 23-31.
- REID, Barbara E., « The Gospel of Luke : Friend or Foe of Women Proclaimers of the Word? », *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 78, n° 1, 2016, p. 1-23.

- REILING, Jannes, « Prophecy, the Spirit and the Church », in Johannes PANAGOPOULOS (dir.), *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leiden : Brill (NovTSup, n° 45), 1977, p. 58-76.
- RIGATO, Maria-Luisa, « Il valore inclusivo di pantes nella narrazione dell'evento di Pentecoste in Luca (At 2,3-4) : Apostoli-testimoni pentecostali », *Rivista Biblica*, vol. 48, n° 2, 2000, p. 129-150.
- RODGERS, Peter R., « Acts 2:18 : καὶ προφητεύουσιν », *Journal of Theological Studies*, vol. 38, n° 1, 1987, p. 95-97.
- ROESSLI, Jean-Michel, « Les “Oracles sibyllins” », in Bernard POUDERON et Enrico NORELLI (dirs.), *Histoire de la littérature grecque chrétienne, 2 : De Paul apôtre à Irénée de Lyon*, Paris : Cerf (Initiations aux Pères de l'Église), 2013, p. 591-618.
- RÖMER, Thomas, « Nombres 11-12 et la question d'une rédaction deutéronomique dans le Pentateuque », in Marc VERVENNE et Johan LUST (dirs.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature : Festschrift C.H.W. Brekelmans*, Leuven : Peeters (BETL, n° 133), 1997, p. 481-498.
- RÖMER, Thomas, « Comment distinguer le vrai du faux prophète ? », in Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER et Micaël BÜRKI (dirs.), *Comment devient-on prophète ? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, Fribourg / Göttingen : Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht (Orbis biblicus et orientalis, n° 265), 2014, p. 109-120.
- ROMEROWSKI, Sylvain, « Les “charismata” du Nouveau Testament : Aptitudes ou ministères ? », *Théologie évangélique*, vol. 1, n° 1, 2002, p. 15-38.
- RUNGE, Steven E., « Joel 2:28-32a in Acts 2:17-21: The Discourse and Text-Critical Implications of Variation from the LXX », in Craig A. EVANS et H. Daniel ZACHARIAS (dirs.), *Early Christian Literature and Intertextuality, Vol. 2: Exegetical Studies*, Londres, New York : T & T Clark (Library of New Testament Studies), 2009.
- RUTHVEN, Jon, « “This Is My Covenant with Them” : Isaiah 59.19-21 as the Programmatic Prophecy of the New Covenant in the Acts of the Apostles (Part I) », *Journal of Pentecostal Theology*, vol. 17, n° 1, 2008, p. 32-47.
- RUTHVEN, Jon, « “This Is My Covenant with Them” : Isaiah 59.19-21 as the Programmatic Prophecy of the New Covenant in the Acts of the Apostles (Part II) », *Journal of Pentecostal Theology*, vol. 17, n° 2, 2008, p. 219-237.
- SANDNES, Karl Olav, « Prophecy - A Sign for Believers (1 Cor 14,20-25) », *Biblica*, vol. 77, n° 1, 1996, p. 1-15.
- SCHMELLER, Thomas, « Réflexions socio-historiques sur les porteurs de la tradition et les destinataires de Q », in Andreas DETTWILER et Daniel MARGUERAT (dirs.), *La source des paroles de Jésus (Q) : Aux origines du christianisme*, Genève : Labor et Fides, 2008, p. 99-122.
- SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, « Apokalypsis and propheteia : The Book of Revelation in the Context of Early Christian Prophecy », in *L'Apocalypse johannique et l'Apocalyptique dans*

- le Nouveau Testament*, Gembloux / Leuven : Duculot / University Press (BETL, n° 53), 1980, p. 105-128.
- SCHWEIZER, Eduard, « Le Nouveau Testament », *in Esprit*, traduit par Etienne de PEYER, Genève : Labor et Fides (Dictionnaire biblique Gerhard Kittel) (éd. originale allemande : 1959), 1971, p. 87-112.
- SÉGUY, Jean, « Charisme, sacerdoce, fondation : Autour de L.M. Grignon de Montfort », *Social Compass*, vol. 29, n° 1, 1982, p. 5-24.
- SÉGUY, Jean, « Charisme, prophétie, religion populaire », *Archive de sciences sociales des religions*, vol. 57, n° 2, 1984, p. 153-168.
- SEVRIN, Jean-Marie, « La gnose à Corinthe : Questions de méthode et observations sur 1 Co 1,17-3,3 », *in* Reimund BIERINGER (dir.), *The Corinthian Correspondence*, Leuven : University Press / Peeters (BETL, n° 125), 1996, p. 121-139.
- SHACK, Jennifer, « A Text without 1 Corinthians 14.34-35? : Not According to the Manuscript Evidence », *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, vol. 10, 2014, p. 90-112.
- SIEGERT, Folker, « Hellenistic Jewish Midrash », *in* Jacob NEUSNER et Alan Jeffery AVERY-PECK (dirs.), *Encyclopaedia of Midrash : Biblical Interpretation in Formative Judaism*, Leiden / Boston : Brill, 2005, p. 199-250.
- SIFFER, Nathalie, « L'enchaînement des citations scripturaires dans le discours de la Pentecôte (Ac 2,14-41) », *in* Nathalie SIFFER et Denis FRICKER (dirs.), *L'Écriture mise en discours : L'argument scripturaire dans les discours directs du Nouveau Testament*, Pendé : Gabalda (Cahiers de la Revue biblique, n° 83), 2014, p. 151-180.
- SJÖBERG, Erik, « *RouaH* dans le judaïsme palestinien », *in Esprit*, traduit par Etienne de PEYER, Genève : Labor et Fides (Dictionnaire biblique Gerhard Kittel) (éd. originale allemande : 1959), 1971, p. 87-112.
- SMIT, Joop, « Argument and Genre of 1 Corinthians 12-14 », *in* Stanley E. PORTER et Thomas OLBRICHT (dirs.), *Rhetoric and the New Testament : Essays from the 1992 Heidelberg Conference*, Sheffield : Sheffield Academic Press (JSNTSup, n° 90), 1993, p. 211-230.
- SOMMER, Benjamin D., « Did Prophecy Cease? Evaluating a Reevaluation », *Journal of Biblical Literature*, vol. 115, n° 1, 1996, p. 31-47.
- STANDAERT, Benoît, « Analyse rhétorique des chapitres 12 à 14 de 1 Co », *in* Lorenzo DE LORENZI (dir.), *Charisma und Agape (1 Ko 12-14)*, Rom : Abtei von St Paul vor den Mauern (Monographische Reihe von « Benedictina » : Biblisch-ökumenische Abteilung, n° 7), 1983, p. 23-34.
- STETTLER, Christian, « The “Command of the Lord” in 1 Cor 14,37 : A Saying of Jesus? », *Biblica*, vol. 87, n° 1, 2006, p. 42-51.
- STRELAN, Rick, « Who Was Bar Jesus (Acts 13,6-12)? », *Biblica*, vol. 85, n° 1, 2004, p. 65-81.
- STURDY, John, « Original Meaning of “Is Saul also among the Prophets?” », *Vetus testamentum*, vol. 20, n° 2, 1970, p. 206-213.
- TAYLOR, Justin, « The List of the Nations in Acts 2:9-11 », *Revue Biblique*, vol. 106, n° 3, 1999, p. 408-420.

- THEISSEN, Gerd, « Radicalisme itinérant : La transmission des paroles de Jésus au sein du christianisme primitif du point de vue de la sociologie de la littérature », in *Histoire sociale du christianisme primitif: Jésus - Paul - Jean*, traduit par Ira JAILLET et Anne-Lise FINK, Genève : Labor et Fides (Le Monde de la Bible, n° 33) (éd. allemande originale : 1977), 1996, p. 17-46.
- THISELTON, Anthony C., « Realized Eschatology at Corinth », *New Testament Studies*, vol. 24, n° 4, 1978, p. 510-526.
- THISELTON, Anthony C., « The “Interpretation” of Tongues : A New Suggestion in the Light of Greek Usage in Philo and Josephus », *The Journal of Theological Studies*, vol. 30, n° 1, 1979, p. 15-36.
- THOMPSON, Cynthia L., « Hairstyles, Head-Coverings, and St Paul : Portraits from Roman Corinth », *The Biblical Archaeologist*, vol. 51, n° 2, 1988, p. 99-115.
- TIBBS, Clint, « The Spirit (World) and the (Holy) Spirits among the Earliest Christians : 1 Corinthians 12 and 14 as a Test Case », *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 70, 2008, p. 313-330.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, Ramon M., « “El discurso profetico de este libro” (Apoc 22:7,10,18-19) », *Salmanticensis*, vol. 29, n° 3, 1982, p. 283-308.
- TROMPF, Garry W., « On Attitudes Toward Women in Paul and Paulinist Literature : 1 Corinthians 11:3-16 and its Context », *The Catholic Biblical Quarterly*, vol. 42, n° 2, 1980, p. 196-215.
- TROXEL, Ronald L., « Confirming Coherence in Joel 3 with Cognitive Grammar », *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, vol. 125, n° 4, 2013, p. 578-592.
- UTZSCHNEIDER, Helmut, « Flourishing Bones : The Minor Prophets in the New Testament », in *Septuagint Research : Issues and Challenges in the Study of the Greek Jewish Scriptures*, Atlanta : Society of Biblical Literature (Septuagint Research, n° 53), 2006, p. 273-292.
- VANDERKAM, James C., « Identity and History of the Community », in Peter W. FLINT et James C. VANDERKAM (dirs.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years : A Comprehensive Assessment*, vol. 2, Leiden / Boston / Köln : Brill, 1999, p. 487-533.
- VANDERKAM, James C., « The Pre-History of the Qumran Community with a Reassessment of CD 1:5-11 », in Adolfo D. ROITMAN, Lawrence H. SCHIFFMAN et Shani TZOREF (dirs.), *Dead Sea Scrolls and Contemporary Culture : Proceedings of the International Conference Held at the Israel Museum, Jerusalem (July 6-8, 2008)*, Leiden / Boston : Brill (STDJ, n° 93), 2011, p. 161-180.
- WAHLDE, Urban C. von, « The Role of the Prophetic Spirit in John : A Struggle for Balance », in Joseph VERHEYDEN, Korinna ZAMFIR et Tobias NICKLAS (dirs.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature*, Tübingen : Mohr Siebeck (WUNT, n° 2.286), 2010, p. 211-242.
- WALKER, William O. Jr, « 1 Corinthians 11:2-16 and Paul’s Views Regarding Women », *Journal of Biblical Literature*, vol. 94, n° 1, 1975, p. 94-110.

- WALKER, William O. Jr, « The Vocabulary of 1 Corinthians 11:3-16: Pauline or non-Pauline? », *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 35, 1989, p. 75-88.
- WEVERS, John William, « Barthélemy and Proto-Septuagint Studies », *Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies*, vol. 21, 1988, p. 23-34.
- WILLIAMS, James G., « Prophetic “Father” : A Brief Explanation of the Term “Sons of the Prophets” », *Journal of Biblical Literature*, vol. 85, n° 3, 1966, p. 344-348.
- WILLMES, Bernd, « Lukas als Interpret von Joël 3,1-5 in Apg 2 », in Christoph G. MÜLLER (dir.), « *Licht zur Erleuchtung der Heiden und Herrlichkeit für dein Volk Israel* » : *Studien zum lukanischen Doppelwerk*, Hamburg : Philo (Bonner Biblische Beiträge, n° 151), 2005, p. 227-258.
- WILSON, Robert R., « Prophecy and Ecstasy : A Reexamination », *Journal of Biblical Literature*, vol. 98, 1979, p. 321-337.
- WINTER, Sara C., « ΠΑΡΡΗΣΙΑ in Acts », in John T. FITZGERALD (dir.), *Friendship, Flattery, and Frankness of Speech : Studies on Friendship in the New Testament World*, Leiden / New York / Köln : Brill (NovTSup, n° 82), 1996, p. 185-202.
- WISE, Michael O., « Dating the Teacher of Righteousness and the Floruit of his Movement », *Journal of Biblical Literature*, vol. 122, n° 1, 2003, p. 53-87.
- WOLTER, Michael, « Apollos und die ephesinischen Johannesjünger (Act 18 24–19 7) », *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche*, vol. 78, n° 1-2, 1987, p. 49-73.
- WOUDE, Adam S. van der, « Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI », in *1940-1965 : Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland*, Leiden : Brill (Oudtestamentische Studiën, n° 14), 1965, p. 354-373.
- WRIGHT, Jacob L., « Prolegomena to the Study of Biblical Prophetic Literature », in Jean-Marie DURAND, Thomas RÖMER et Micaël BÜRKI (dirs.), *Comment devient-on prophète ? Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 4-5 avril 2011*, Fribourg / Göttingen : Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht (Orbis biblicus et orientalis, n° 265), 2014, p. 61-86.
- ZUMSTEIN, Jean, « Les Épîtres johanniques », in Daniel MARGUERAT (dir.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève : Labor et Fides (Le monde de la Bible) (4<sup>e</sup> éd. rév. et augm.), 2008, p. 395-410.

## La généralisation de la prophétie dans le Nouveau Testament : sources, modalités de déploiement, limites et enjeux

### Résumé

Plusieurs textes du Nouveau Testament permettent d'envisager une forme de généralisation de la prophétie au sein du christianisme naissant. Cela tranche avec l'absence relative d'une attente similaire au sein du judaïsme intertestamentaire, mise en évidence par une enquête au sein des littératures juives antiques. Une analyse des sources chrétiennes permet de constater la pratique d'un prophétisme communautaire au sein du christianisme primitif.

Ces éléments d'arrière-plan pris en compte, il est démontré comment trois textes néotestamentaires envisagent, chacun à leur manière, le déploiement de la généralisation de la prophétie. Pour l'auteur des Actes, les croyants en Jésus-Christ forment un peuple prophétique qui est au bénéfice du déversement eschatologique de l'Esprit de prophétie annoncé par Joël 3. En 1 Corinthiens 12 à 14, Paul propose un ensemble de régulations concernant la mise en œuvre communautaire de la généralisation de la prophétie. L'Apocalypse invite à considérer le peuple de l'Agneau comme étant porteur d'un témoignage prophétique dans ce monde. L'analyse de ces textes prête une attention particulière aux enjeux sociologiques liés à la généralisation de la prophétie.

**Mots-clés :** Prophétie. Nouveau Testament. Communauté. Christianisme primitif. Actes des apôtres. 1 Corinthiens. Apocalypse de Jean.

### Résumé en anglais

Several New Testament texts reflect a certain form of generalization of prophecy within early Christianity. This belief contrasts with the relative absence of a similar expectation within intertestamental Judaism, brought to light through an investigation of ancient Jewish literature. An examination of Christian sources reveals the practice of congregational prophecy within early Christianity.

In light of these background elements, it is shown how three New Testament texts view, each in its own way, the deployment of the generalization of prophecy. For the author of Acts, believers in Jesus-Christ constitute a prophetic nation who is experiencing the eschatological outpouring of the Spirit of prophecy announced in Joel 3. In 1 Corinthians 12-14, Paul offers a set of regulations regarding the implementation of the generalization of prophecy in the Christian community. The book of Revelation invites to consider the people of the Lamb as bearers of a prophetic testimony in this world. The analysis of these texts pays particular attention to sociological issues related to the generalization of prophecy.

**Keywords:** Prophecy. New Testament. Congregation. Early Christianity. Acts of the Apostles. 1 Corinthians. Revelation (Bible book).