



HAL
open science

La rédaction des trois grands prophètes comme réaction à la crise de l'exil babylonien

Thomas Römer

► **To cite this version:**

Thomas Römer. La rédaction des trois grands prophètes comme réaction à la crise de l'exil babylonien. *Transeuphratène*, 2012, 42, pp.69-80. <hal-03821370>

HAL Id: hal-03821370

<https://hal.science/hal-03821370v1>

Submitted on 19 Oct 2022

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.



HAL Authorization

La rédaction des trois grands prophètes comme réaction à la crise de l'exil babylonien

T. RÖMER

Summary: The first two parts of the Hebrew Bible (*Torah* and *Nebiim*) can be interpreted as a crisis literature, as different responses to the loss of political independence and the monarchy after the events of 587 BCE. In this context, the formation of the three “major Prophets”, Isaiah, Jeremiah and Ezekiel should be investigated anew. Although these three books display different styles and ideologies, there was apparently one group of scribes that revised these books in order to strengthen the parallels contained therein and to suggest a certain evolution in Yhwh’s intervention for Israel. Whereas Isaiah starts with a complaint about the destruction of Jerusalem, Ezekiel ends with the announcement of a new name for the city of Yhwh.

Introduction : un modèle sociologique pour une sémantique de la crise dans la Bible hébraïque

Dans un ouvrage sociologique intitulé « Krisensemantik » (Sémantique de la crise), A. Steil a démontré que le concept de crise était entré dans les langues européennes surtout à partir de la deuxième moitié du 18^e siècle, notamment dans le contexte des bouleversements socio-économiques et idéologiques qui ont mené à la Révolution française¹. La sémantique de la crise sert alors à l’élaboration de différents modèles idéologiques permettant de réagir face à l’effondrement de l’ordre ancien. A. Steil dégage trois

1. A. Steil, *Krisensemantik. Wissenssoziologische Untersuchungen zu einem Topos moderner Zeiterfahrung*, Opladen 1993.

attitudes qu'il caractérise en partie par des noms tirés de la tradition religieuse : le prophète, le prêtre et le mandarin.

Le *prophète* utilise la crise pour élaborer un discours eschatologique et utopique. L'effondrement de l'ordre ancien annonce l'avènement d'un monde meilleur et d'une nouvelle société qui ne connaîtra plus les injustices ni les dysfonctionnements de jadis. La crise est vue ici comme un moment nécessaire pour préparer du nouveau. L'attitude du *prêtre* se caractérise par l'idée que la crise de la société nécessite un retour aux origines, aux institutions fondées par l'action divine. Face à la crise du présent, le prêtre construit un passé mythique et idéalisé. Le *mandarin* élabore face à la crise un discours analytique, cherchant à comprendre et à décrire les raisons qui ont provoqué le cataclysme. La réponse se trouve pour lui dans l'historiographie, dans la construction d'une chronologie expliquant le présent. Pour le mandarin, la crise doit être expliquée.

Ces trois positions, élaborées pour expliquer les attitudes face à la disparition de l'ancien ordre au 18^e siècle, peuvent à mon avis être reprises pour une approche sociologique de la mise en place, durant la période perse, des deux premiers ensembles littéraires à l'origine de la Bible hébraïque : la Loi et les Prophètes.

La Bible hébraïque, une littérature de crise

On peut en effet caractériser une grande partie des écrits constituant la Torah et les Nebiim comme une « littérature de crise »² puisqu'ils construisent la destruction de Jérusalem en 597/587 et « l'exil babylonien » comme une sorte de césure. Pour le judaïsme naissant qui se constitue à partir d'une situation de diaspora, l'idée de l'exil devient un chiffre mythique qui fournit surtout à la Golah babylonienne la légitimation de constituer le « vrai Israël ».

Il a été objecté de temps à autre que la présentation des événements de 587 comme catastrophe majeure était davantage une invention des biblistes du vingtième siècle que le reflet d'une réalité matérielle³. Il ne fait pas de doute que l'idée du « pays vide » et de l'exil de tous les Judéens est une construction idéologique de certains textes bibliques (contredite d'ailleurs par d'autres)⁴. Cela dit, à en croire les travaux archéologiques récents, menés par O. Lipschits et d'autres, l'époque babylonienne entraîne une chute de la population importante. Les estimations du nombre de gens déportés ont récemment été revues de nouveau à la hausse allant maintenant de 20 à plus de 60 % de la population judéenne. Le territoire judéen semble avoir connu des destructions importantes (surtout au niveau des

2. Voir pour plus de détails T. Römer, « L'Ancien Testament. Une littérature de crise », *RThPh* 127, 1995, pp. 321-338.

3. P. Guillaume, « Jerusalem 586 BC : Katastrophal ? », *BN* 110, 2001, pp. 31-32.

4. H.M. Barstad, *The Myth of the Empty Land : A Study in the History and Archaeology of Judah during the « Exilic » Period*, Symbolae Osloenses, Oslo 1996.

centres urbains) et la population restante s'est regroupée surtout dans le territoire de Benjamin et dans la montagne judéenne (O. Lipschits avance le nombre de 40 000 personnes)⁵. Il ne fait pas de doute que Jérusalem, certainement en grande partie détruite, perd son statut de capitale et que le centre administratif a été transféré à Mizpa qui a gardé ce statut durant la première moitié du 6^e siècle avant notre ère.

Ces quelques remarques suffisent pour montrer que la destruction de Jérusalem par l'armée babylonienne provoqua une crise économique et politique en Juda, mais elle a également engendré une crise idéologique. En effet, la plupart des gens de la cour et des couches aisées de la population, à qui nous devons la mise par écrit des différents documents et qui furent à l'origine de la *Torah* et des *Nebiim*, se trouvaient parmi la Golah babylonienne, qu'ils soient restés en Mésopotamie ou retournés en Juda dès le début du 5^e siècle. C'est à ces groupes que peut s'appliquer le schéma esquissé en ouverture.

Prêtre, mandarin et prophète : à l'origine de la Torah et des Nebiim

L'œuvre sacerdotale (P) qui s'ouvrait par *Gn* 1 et se terminait dans la première partie du livre du *Lévitique*⁶ correspond fort bien à l'attitude du « prêtre ». P construit en effet une histoire du culte et des rituels qui s'enracinent tous dans les temps des origines, avant l'entrée dans le pays et avant la fondation des institutions politiques. Dans les temps des origines sont mis en place le sabbat, la circoncision, ainsi que le culte et les sacrifices. Puisque ces rites ne dépendent ni d'un pouvoir royal ni de l'installation dans un pays précis, ils permettent de gérer la perte de la royauté et de l'autonomie politique. Si le rituel du *Yom Kippur* en *Lv* 16 était la fin originale du document P, comme l'ont proposé M. Köckert⁷ et C. Nihan⁸, on pourrait en effet comprendre la visée de P comme une « relativisation » des événements de 587, puisque le culte et la purification régulière de la communauté et du sanctuaire offrent la possibilité de restaurer la relation entre Yhwh et Israël et d'apaiser la colère divine par l'intermédiaire des sacrifices.

5. O. Lipschits, « Demographic Changes in Judah between the Seventh and the Fifth Centuries B.C.E. », in O. Lipschits et J. Blenkinsopp éd., *Judah and the Judeans in the Neo-Babylonian Period*, Winona Lake 2003, pp. 323-376. Voir *id.*, *The Fall and Rise of Jerusalem : Judah under Babylonian Rule*, Winona Lake 2005.

6. Pour le débat actuel autour de l'oeuvre sacerdotale, voir S. Shectman et J.S. Baden éd., *The Strata of the Priestly Writings. Contemporary Debate and Future Directions*, AThANT 95, Zürich 2009.

7. M. Köckert, « Leben in Gottes Gegenwart. Zum Verständnis des Gesetzes in der priester-schriftlichen Literatur », *JBTh* 4, 1989, pp. 29-61.

8. C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch : A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II/25, Tübingen 2007, surtout pp. 361-382.

La production littéraire du milieu deutéronomiste, communément appelée « l'histoire deutéronomiste », peut être identifiée à la position du mandarin. Si les auteurs de cette histoire sont à chercher parmi le milieu de la cour et probablement parmi les scribes de haut rang, on comprend pourquoi ils éditent les livres allant du *Deutéronome* aux *Rois* comme formant une suite chronologique, offrant, comme l'avait déjà remarqué M. Noth, une étiologie du cataclysme de 587⁹. Cette histoire deutéronomiste, qui a certainement connu plusieurs éditions¹⁰, est arrangée vers la fin de l'époque babylonienne d'une telle façon que l'exil y est déjà annoncé par Moïse dans le *Deutéronome* et qu'il offre en quelque sorte la clé de lecture pour les différentes périodes de l'histoire d'Israël et de Juda – notamment à l'aide de discours interprétatifs qui délimitent les différentes époques de l'histoire. Avant de mourir, Moïse prédit la déportation et le retour en Égypte au cas où le peuple ne respecterait pas le traité de Yhwh (*Dt* 28,58-68). Avant de mourir, Josué insiste sur la fidélité de Yhwh qui a entièrement accompli ses promesses (*Jos* 23), mais dans la deuxième partie de son testament, il évoque la possibilité de la déportation au cas où Israël n'agirait pas conformément aux lois divines. Dans le discours d'adieu en *1 S* 12, qui conclut l'époque des Juges, Samuel rappelle notamment le souhait du peuple d'être gouverné par un roi, ce qu'il interprète comme un rejet de Yhwh. Néanmoins, il envisage la possibilité d'une monarchie sereine à condition que le roi et le peuple suivent les commandements divins. Dans le cas d'un non-respect de la volonté divine, Samuel, qui est dépeint à la fois comme prophète et juge, annonce au peuple le jugement de Yhwh. Dans la prière d'inauguration du temple en *1 R* 8, Salomon envisage d'emblée la possibilité de l'exil et de la déportation du peuple loin du pays et transforme le temple en *qibla* pour la population déportée (8,47-50). Le dernier grand discours de *2 R* 17 explique la chute de Samarie en 722 avant notre ère. Mais ce rappel annonce en même temps la chute du royaume de Juda dont le comportement est jugé similaire à celui du grand frère du Nord (*2 R* 17,19). La fin de Juda, la destruction de Jérusalem et la déportation d'une partie de la population judéenne sont relatées en *2 R* 24-25. Dans ces chapitres, cependant, on ne trouve plus de discours conclusif mais une notice sur le roi Yoyakîn qui voit sa situation d'exilé à Babylone considérablement améliorée (*2 R* 25,27-30). La remarque de *2 R* 25,21 : « C'est ainsi que Juda fut déporté loin de son pays », qui crée le concept du pays vidé de tous ses habitants durant l'exil se comprend mieux dans la perspective d'un membre de la Golah que dans celle de quelqu'un qui serait resté en Palestine. Contrairement aux livres des

9. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (1943), Darmstadt 1967³. Voir en français : *id.*, « La catastrophe de Jérusalem en l'an 587 avant Jésus-Christ et sa signification pour Israël », *RHPPhR* 33, 1953, pp. 81-102.

10. Voir la discussion des différentes hypothèses et ma propre position : T. Römer, *La première histoire d'Israël. L'École deutéronomiste à l'œuvre*, *MdB* 56, Genève 2007.

Chroniques qui se terminent par l'édit de Cyrus et la perspective d'une restauration, l'époque perse n'est pas directement présente dans *Dt* – *2 R*. La finale de la réhabilitation de Yoyakîn (qui constitue peut-être un ajout ultérieur) est suffisamment vague et n'impose pas une interprétation de l'histoire de l'exil, comme le montrent les différentes lectures de ce passage, allant du simple rapport d'un fait historique jusqu'à l'espoir de la restauration de la royauté davidique¹¹.

À l'intérieur des livres *Dt* – *2 R*, les prophètes occupent une certaine place. Cependant, ils n'annoncent point d'avenir meilleur. En *Dt* 18,15-20, Moïse est installé comme le premier des prophètes, chargé d'annoncer au peuple les instructions divines, et en *2 R* 17 les prophètes apparaissent comme médiateurs et prédicateurs de la Torah. C'est leur rejet qui, selon 17,13-15, est à l'origine de la catastrophe. Une autre perspective se fait jour dans des textes du Deuxième *Ésaïe*, comme par exemple *Es* 43,16-21 : « Ainsi parle Yhwh, qui trace une route dans la mer et un sentier dans les eaux puissantes, qui met en campagne des chars et des chevaux, une armée, de vaillants guerriers, tous ensemble. Ils se couchent, ils ne se relèvent plus, ils se sont éteints, ils se sont consumés comme une mèche. Ne vous rappelez pas les choses premières, et ne ressassez plus ce qui est ancien. Je fais du nouveau, dès maintenant cela germe ; ne le savez-vous pas ? Je mettrai un chemin dans le désert et des fleuves dans la terre aride. Les animaux sauvages me glorifieront, les chacals comme les autruches, car je mets de l'eau dans le désert, des fleuves dans la terre aride, pour faire boire mon peuple, celui que j'ai choisi. Le peuple que je me suis façonné dira ma louange ». Ce texte qui constitue selon J.-D. Macchi une insertion du 5^e voire 4^e siècle dans le corpus ésaïen¹² développe, comme *Es* 65, 16-25, une sémantique de la crise qui vise simplement « l'oubli » de celle-ci. Les « choses premières » (*r'snwt*) se réfèrent ici aux différents jugements divins et notamment à la destruction de Jérusalem¹³. C'est en effet une interprétation anti-deutéronomiste de la crise de l'exil puisqu'elle invite à oublier le jugement divin en développant un discours eschatologique qui souligne la rupture avec le passé.

11. Voir pour la discussion sur *2 R* 25,27-30 : T. Römer, « La fin du livre de la Genèse et la fin des livres des Rois : ouvertures vers la Diaspora. Quelques remarques sur le Pentateuque, l'Hexateuque et l'Ennéateuque », in D. Böhler, I. Himbaza et P. Hugo éd., *L'Écrit et l'Esprit. Études d'histoire du texte et de théologie biblique en hommage à Adrian Schenker*, OBO 214, Fribourg-Göttingen 2005, pp. 285-294 ; D. Janzen, « An Ambiguous Ending : Dynastic Punishment in Kings and the Fate of the Davidides in *2 Kings* 25.27-30 », *JSOT* 33, 2008, pp. 39-58 ; J. Wöhrle, « Die Rehabilitierung Jojachins. Zur Entstehung und Intention von *2 Kön* 24,17-25,30 », in I. Kottsieper, R. Schmitt et J. Wöhrle éd., *Berührungspunkte. Studien zur Sozial- und Religionsgeschichte Israels und seiner Umwelt. Festschrift für Rainer Albertz zu seinem 65. Geburtstag*, AOAT 350, Münster 2008, pp. 213-238.

12. J.-D. Macchi, « "Ne ressassez plus les choses d'autrefois", *Ésaïe* 43,16–21, un surprenant regard deutéro-ésaïen sur le passé », *ZAW* 121, 2009, pp. 225-241.

13. *Ibid.*, pp. 235 sq.

Se pose alors la question de savoir comment ce discours est relié au discours de l'histoire deutéronomiste. En effet, dans le canon hébraïque, celle-ci (à part le *Deutéronome*) fait tout autant partie des *Nebiim* que le livre d'*Ésaïe* qui, dans la plupart des manuscrits, constitue la suite directe des livres des *Rois*.

L'histoire deutéronomiste et la formation des « trois grands prophètes »¹⁴

Contrairement au *Dodekapropheton* qui a fait l'objet d'une attention toute particulière durant la dernière décennie, la question des liens entre les livres d'*Ésaïe*, de *Jérémie* et d'*Ézéchiël* n'a guère été posée. Alors que les Douze sont clairement arrangés selon une idée chronologique, faisant passer le lecteur de la monarchie à l'époque perse et se terminant en *Ml* 3 par une note eschatologique, l'organisation et la rédaction des « Trois » sont beaucoup moins claires. *Es*, *Éz* et *Jr* semblent tous les trois avoir connu des processus rédactionnels complexes et spécifiques qui rendent difficiles la comparaison des trois rouleaux, voire la précision de leur(s) milieu(x) producteur(s)¹⁵. Cependant, pour des raisons matérielles et économiques, il n'est guère possible de postuler un processus de formation et de rédaction entièrement indépendant pour chacun des trois livres. Le système des titres des Trois montre d'ailleurs la volonté d'un certain arrangement chronologique. *Es* 1,1 situe les visions (*hzw*) d'*Ésaïe* entre les rois Ozias et Ézéchiás, *Jr* 1,1-3 date les paroles (*dbrym*) de *Jérémie* entre les rois Josias et Sédécias alors que l'ouverture du livre d'*Ézéchiël* situe le prophète et ses visions (*mr ʾwt*) parmi les exilés à Babylone et introduit un système de datation à partir de l'exil du roi Yoyakîn (*Ez* 1,1-3) qui suggère, comme pour l'arrangement des Douze, une progression chronologique, mais qui en même temps fait apparaître la destruction de Jérusalem et la captivité babylonienne comme une sorte de pivot. Comment se fait alors le lien entre ces livres et l'histoire deutéronomiste ?

***Jérémie* comme complément à l'histoire deutéronomiste**

Il ne fait pas de doute que, des trois grands prophètes, *Jérémie* est le livre le plus « deutéronomiste », bien que les interprétations des similarités stylistiques et théologiques avec l'histoire deutéronomiste suscitent des interprétations fort diverses. J'ai essayé de montrer par ailleurs comment

14. Cette recherche s'inscrit dans un projet franco-allemand « COREGRAP », mené conjointement, avec le Prof. Uwe Becker de l'université de Léna et qui tente de comprendre la production littéraire d'*Es*, de *Jr* et d'*Ez* à l'époque perse et les liens et différences entre ces rouleaux.

15. Pour une orientation dans les recherches complexes sur les recueils prophétiques voir J-D. Macchi, C. Nihan, T. Römer et Jan Rückl éd., *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux et contexte proche-oriental*, Genève 2012.

Jérémie a été conçu comme un supplément à l'œuvre deutéronomiste¹⁶ et je me contenterai ici de quelques indications : le lien entre *Jr* et l'histoire deutéronomiste se reflète dans la conclusion *Jr* 52 qui correspond en grande partie littéralement à 2 R 24,18-25,30. Cette finale marque d'ailleurs une autre différence de *Jr* par rapport à *Es* et *Ez*, qui tous les deux se terminent par une perspective eschatologique (*Es* 66,22-24 : les nouveaux cieux et la nouvelle terre ; *Ez* 48,35 : la nouvelle Jérusalem qui s'appellera « Yhwh-shamma », alors que le livre de *Jr* relate en dernier, comme 2 R 25, l'exil permanent du roi Yoyakîn). Comme dans l'histoire deutéronomiste, l'exil semble en *Jr* l'objet central de réflexion : *Jr* 1,3 fait inclusion avec *Jr* 52, où le terme *glh* apparaît quatre fois (52,15.27.28.30). Par l'encadrement de 1,1-3* et 52, la destruction de Jérusalem et son exil deviennent l'enjeu principal du livre. Les liens entre *Jr* 1,4-9 et *Dt* 18,15-20 ont souvent été étudiés¹⁷. Ils servent apparemment à inscrire Jérémie dans cette ligne des prophètes à la manière de Moïse, voire même à faire de Jérémie le dernier des prophètes envoyés par Yhwh (puisque le livre se termine par l'exil). *Jr* 1,16 reprend d'ailleurs la première partie de l'oracle de la prophétesse Huldah en 2 R 22,16-17, et le lien entre *Jr* et 2 R 22 réapparaît d'une manière évidente en *Jr* 36. Ces liens, souvent étudiés, trouvent leur meilleure explication dans la volonté de mettre les deux découvertes et lectures du livre en parallèle les unes avec les autres. Rappelons également que le discours sur le temple en *Jr* 7 comporte un certain nombre de parallèles avec 1 R 8 et que l'annonce de la destruction du temple par Yhwh lui-même à cause du non respect de ses prescriptions correspond à l'explication qui en est donnée à la fin des livres des *Rois*. Bien que les deux versions de *Jr* (reflétées par LXX et TM) aient intégré des matériaux qui s'opposent à la vision deutéronomiste (notamment la biographie de *Jérémie* en 37-43), on peut imaginer que le livre de *Jérémie* a été conçu dans le même milieu que l'histoire deutéronomiste et qu'il faisait partie, dans un premier temps, d'une « bibliothèque deutéronomiste » dans le contexte de l'activité scribale au deuxième temple.

Le livre d'Ésaïe comme « suite » et contrepoint à l'histoire deutéronomiste

Ésaïe partage avec Jérémie le fait qu'il contient un parallèle littéraire

16. T. Römer, « The Formation of the Book of Jeremiah as a Supplement to the So-Called Deuteronomistic History », in D.V. Edelman et E. Ben Zvi eds, *The Production of Prophecy. Constructing Prophecy and Prophets in Yehud*, Bible World, London-Oakville 2009, pp. 168-183.

17. Cf. parmi les publications récentes S. Grätz, « "Einen Propheten wie mich wird dir der Herr, dein Gott, erwecken". Der Berufsbericht Jeremias und seine Rückbindung an das Amt des Mose », in A. Graupner et M. Wolter eds, *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, BZAW 372, Berlin-New York 2007, pp. 61-77 ; C. Nihan, « "Un prophète comme Moïse" (Deutéronome 18,15) : Genèse et relectures d'une construction deutéronomiste », in T. Römer éd., *La construction de la figure de Moïse - The Construction of the Figure of Moses*, Transeuphratène Suppl. 13, Paris 2007, pp. 43-88.

avec le livre des *Rois* : 2 R 18-20 correspond à *Es* 36-39. Selon l'avis traditionnel et majoritaire, c'est le passage de 2 R 18-20 qui aurait été après coup inséré en *Es* 36-39¹⁸. L'épisode de l'ambassade babylonienne en *Es* 39 a cependant pu être composé d'abord dans le contexte du rouleau d'*Ésaïe* afin de fournir au « Proto-*Ésaïe* » une conclusion qui se termine par l'annonce de l'exil babylonien¹⁹. D'une certaine manière, les récits en *Es* 36-39 interrompent le lien entre *Es* 35 et 40 sqq, *Es* 35 introduisant déjà le thème de l'annonce du salut du Deutéro-*Ésaïe* dans le même style et vocabulaire qu'*Es* 40 sqq. Soit *Es* 35 a été ajouté plus tard que 36-39, ou alors 36-39 ont été conçus en parallèle avec le livre des *Rois* au moment où le rouleau d'*Ésaïe* a été intégré dans la même bibliothèque que *Jos-Rois* et *Jr* afin de marquer clairement la distinction entre le Proto- et le Deutéro- (et Trito-) *Ésaïe* et de faire terminer l'époque des rois judéens par l'exil babylonien (cela signifie qu'on voulait marquer la différence entre les deux parties principales du livre d'*Ésaïe*). En même temps, le début d'*Ésaïe* a été retravaillé de façon à constituer une sorte de suite au récit de la destruction de Jérusalem, bien qu'il existe évidemment une coupure sur le plan chronologique²⁰. *Es* 1,4 et 28 ouvrent le livre par le thème de l'abandon de Yhwh par son peuple. L'expression 'zb yhwh est absente du Tétrateuque (*Gn – Nb*) mais parcourt l'ensemble des livres du *Deutéronome* à *Rois* et y sert d'explication pour le jugement divin²¹. Dans les Prophètes postérieurs, ce thème est limité à *Es*, *Jr*²² et à une seule occurrence dans le livre d'*Osée*²³ (le livre d'*Ézéchiel* parle exclusivement de l'abandon d'Israël par Yhwh). Le fait que le thème de l'abandon de Yhwh encadre le livre d'*Ésaïe* (voir à la fin en 65,11) peut être une indication d'une volonté de le rendre compatible avec les Prophètes antérieurs. Dans le même sens, l'évocation de la destruction des villes judéennes par le feu en *Es* 1,7 reprend la notice de 2 R 25,9²⁴.

Dans l'arrangement canonique, la notice de la sortie de Yoyakîn de sa prison babylonienne qui est relatée sobrement et sans intervention divine

18. F.J. Gonçalves, « 2 Rois 18,13-20,19 par. Isaïe 36-39. Encore une fois, lequel des deux livres fut le premier ? », in J.-M. Auwers et A. Wénin édés, *Lectures et relectures de la Bible, Festschrift P.-M. Bogaert*, BETHL 144, Leuven 1999, Peeters-University Press, pp. 27-55.

19. C'est l'hypothèse d'U. Becker, *Jesaja - von der Botschaft zum Buch*, FRLANT 178, 1997, p. 222.

20. E.A. Knauf, « 1-2 Rois », in T. Römer, J.-D. Macchi et C. Nihan édés, *Introduction à l'Ancien Testament*, Le Monde de la Bible 49, Genève 2009², pp. 384-393, en part. 392.

21. *Dt* 28,20 ; 29,25 ; 31,16 ; *Jos* 24,16.20 ; *Jg* 2,12-13 ; 10,6.10 ; 1 S 12,10 ; 1 R 9,9 ; 19,10.14 ; 2 R 17,16 ; 21,22.

22. *Jr* 2,17.19 ; 5,19 ; 16,11 ; 17,13 ; 22,9.

23. *Os* 4,10.

24. W.A.M. Beuken, *Jesaja 1-12*, HThK.AT, Freiburg 2003, p. 69. Voir aussi K. Schmid, « Une grande historiographie allant de Genèse à 2 Rois a-t-elle un jour existé ? », in T. Römer et K. Schmid édés, *Les dernières rédactions du Pentateuque, de l'Hexateuque et de l'Ennéateuque*, BETHL 203, Leuven 2007, pp. 35-46, en part. 44.

ne constitue pas une fin absolue. Elle soulève plutôt des questions auxquelles le lecteur pourrait trouver des (premières) réponses dans *Ésaïe*. Le problème de la pérennité de la dynastie davidique a été sans doute une interrogation importante durant l'époque perse. Ainsi, l'annonce d'un roi idéal à venir en *Es* 7,13-25 ; 9,5-6 et 11,1-5 peut d'abord être comprise comme se référant à la venue d'un Davidide. Les textes du Deutéro-*Ésaïe* corrigent cependant cette attente en présentant le roi perse Cyrus comme le messie de Yhwh, montrant ainsi que la restauration finale de Jérusalem (66,10-13) peut se faire sans roi de la lignée de David. C'est dans la même perspective qu'il faut lire *Es* 55,3 (« Tendez l'oreille et venez à moi ; écoutez, et vous vivrez ; je conclurai pour vous une alliance perpétuelle, celle de la fidélité envers David, qui est sûre ») où la promesse d'une alliance éternelle faite à David (2 S 7) est transférée sur le peuple²⁵. La perspective « sioniste » d'*Ésaïe* qui rejoint l'affirmation dtr de la centralisation du culte à Jérusalem est ainsi découplée de la nécessité d'une dynastie davidique éternelle.

Le livre d'Ézéchiel, comme « synthèse » entre l'histoire deutéronomiste, Jérémie et Ésaïe

Bien que le prophète *Ézéchiel* soit situé d'emblée dans la Golah babylonienne prononçant des oracles en faveur de cette Golah, le livre est clairement structuré de sorte que la destruction de Jérusalem y apparaisse comme le pivot. La première partie (1-24) du livre est parcourue par différents types de textes annonçant la destruction imminente de Jérusalem et fournissant les raisons de cette destruction. Après les oracles contre les nations (25-32), la troisième partie du livre contenant des oracles de restauration du peuple et de Jérusalem est introduite par l'arrivée d'un rescapé qui annonce la chute de Jérusalem (33,21-22). Ainsi, la destruction de Jérusalem est l'événement préalable à la proclamation d'un nouveau temple dans une nouvelle Jérusalem. Malgré l'impression d'une certaine homogénéité au niveau du langage, le livre d'*Ez* a également connu une histoire complexe de rédaction, au cours de laquelle certains éditeurs sont intervenus pour le rendre compatible avec l'histoire deutéronomiste et les rouleaux d'*Ésaïe* et de *Jérémie*.

Ainsi, les premiers oracles divins adressés au prophète après la vision initiale concernent la rébellion des destinataires et de leurs pères : « Il me dit : Humain, c'est moi qui t'envoie vers les Israélites, vers les nations rebelles, qui se sont rebellées contre moi ; eux et leurs pères se sont révoltés contre moi jusqu'à ce jour même ... » (2,3). Le thème de la rébellion²⁶, comme nous l'avons vu, ouvre également le livre d'*Ésaïe* (1,4-5) et il apparaît de même au début du livre de *Jérémie* immédiatement en *Jr* 2,5

25. Ainsi par exemple C. Westermann, *Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66*, ATD 19, Göttingen 1966³, p. 228.

26. F. Smyth-Florentin, « Un prophète au milieu d'eux », *ASeign* 45, 1974, pp. 28-32.

après la vocation du prophète (mentionnant comme *Ez* 2,3 les « pères »). Ainsi les Trois Grands Prophètes sont mis en parallèle grâce à un thème central de l'histoire deutéronomiste²⁷. À l'intérieur du livre d'*Ézéchiel*, le thème de la rébellion des pères prépare le grand sommaire « historique » en *Ez* 20²⁸ qui établit également un point de contact avec l'histoire deutéronomiste et avec certains textes deutéronomistes de Jérémie²⁹. Dans des passages tardifs de l'histoire deutéronomiste, la rébellion d'Israël ne commence pas avec l'installation dans le pays, mais déjà avec la sortie d'Égypte, comme en 2 *R* 21,15 : « parce qu'ils ont fait ce qui est mal à mes yeux et qu'ils n'ont cessé de m'offenser depuis le jour où leurs pères sont sortis d'Égypte jusqu'à ce jour » (voir encore *Dt* 9,7 ; 1 *S* 8,8 ; *Jr* 7,24-25 ; *Jr* 11,7-8). *Ez* 20 dépasse d'une certaine manière ce concept en évoquant déjà la désobéissance des pères dans le pays d'Égypte³⁰. *Ez* 20 n'est certainement pas l'œuvre des mêmes rédacteurs qui ont révisé l'histoire deutéronomiste au début de l'exil. Le langage et certains thèmes (l'insistance sur les sabbats) trouvent plutôt des parallèles dans la littérature sacerdotale et plus particulièrement dans le code de sainteté. Il faut en déduire que le livre d'*Ézéchiel* a d'abord été la propriété d'un groupe de scribes sacerdotaux qui, à un moment donné, ont cherché à rendre ce rouleau compatible avec l'histoire deutéronomiste. Cette idée se confirme par l'utilisation de l'expression du « pays juré aux pères » qui conclut le discours d'*Ez* 20 (au v. 42) avec l'annonce de l'installation de tout Israël autour du culte sacrificiel sur la montagne de Yhwh. L'expression « prêter serment » est ici exprimée par la terminologie *ns'yd*, typique pour le milieu sacerdotal (cf. *Ex* 6,8 ; *Nb* 14,30 ; *Ne* 9,15-16) alors que les textes dtr utilisent exclusivement *nsb*^c. Néanmoins, le thème du serment divin (et notamment du serment promettant le pays) est un des refrains des livres du *Deutéronome* et de *Josué*³¹. Dans le livre d'*Ézéchiel*, 20,42 prépare 47,13-14 où la restauration finale est décrite comme l'accomplissement du serment divin : « Vous l'aurez comme patrimoine sans distinction, ainsi que j'ai juré, à main levée, de le donner à vos pères. Ce pays va donc vous échoir comme patrimoine ». Dans l'histoire deutéronomiste, le pays pro-

27. Pour les parallèles entre *Es* 1 et l'histoire deutéronomiste voir ci-dessus. *Jr* 2,5b trouve son seul parallèle en 2 *R* 17,15. Pour *Ez* 2,3 : *mrd* apparaît à plusieurs reprises en *Rois* pour décrire la révolte des rois judéens.

28. Dans toute la BH, les verbes *mrd* et *ps'* n'apparaissent ensemble qu'en *Ez* 2,3 et 20,38.

29. F.-L. Hossfeld, « Ezechiel und die deuteronomisch-deuteronomistische Bewegung », in W. Gross éd., *Jeremia und die « deuteronomistische Bewegung »*, BBB 95, Weinheim 1995, pp. 271-295.

30. J. Lust, *Traditie, redactie en kerygma bij Ezechiel. Een analyse van Ez., XX, 1-26*, Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België. Klasse der Letteren 65, Bruxelles 1969 ; F. Sedlmeier, *Studien zur Komposition und Theologie von Ezechiel 20*, SBB 21, Stuttgart 1990.

31. T. Römer, *Israëls Väter. Untersuchungen zur Väterthematik im Deuteronomium und in der deuteronomistischen Tradition*, OBO 99, Freiburg (CH)-Göttingen 1990, pp. 10-15, 135-250, 352-367.

mis aux pères avait été donné au moment de la conquête et ce don avait trouvé son vrai accomplissement avec la construction du temple sous Salomon. À la fin, en 2 R 25, le pays est enlevé à Juda (comme déjà annoncé en Dt 28) et très peu de textes tardifs évoquent la possibilité d'un retour dans le pays, comme notamment Dt 30,4-5³². En Ez 48, la restauration du culte et l'installation dans la nouvelle Jérusalem apparaissent du coup comme la réalisation définitive d'une promesse divine qui est maintes fois affirmée au début de l'histoire deutéronomiste.

Des « sémantiques de crise » différentes mais compatibles

Il ne fait pas de doute que chacun des Trois Prophètes a son profil propre et il est très difficile d'imaginer que les Trois furent dès leur première mise par écrit « gérés » par le même groupe, comme l'imagine par exemple E. Ben Zvi qui attribue la mise par écrit de l'ensemble des *Nebiim* à un groupe restreint de « literati » installé à Jérusalem durant l'époque perse³³. Les grandes différences stylistiques qui existent entre ces livres ne parlent pas, à mon avis, en faveur d'une telle hypothèse. E. Ben Zvi a raison de rappeler que le nombre d'intellectuels travaillant dans le temple à Jérusalem à l'époque perse devait être assez restreint. Mais tous ces livres ont-ils été d'emblée rédigés à Jérusalem ? Pour certaines parties de *Jérémie* et peut-être aussi pour l'histoire deutéronomiste, une origine dans la diaspora babylonienne ne peut être exclue. Pour *Ézéchiel*, on peut imaginer un rouleau primitif ayant vu le jour en Palestine, remanié et édité par des membres de la Golah babylonienne au moment de leur retour en Judée (vers 450)³⁴.

Les Trois Prophètes ainsi que le livre des Douze et l'histoire deutéronomiste ont cependant dû être rassemblés à l'intérieur d'une même bibliothèque, ce qui a donné lieu à un certain nombre d'interventions rédactionnelles et aussi à un certain arrangement de ces rouleaux. Ce n'est certainement pas un hasard si le livre d'*Ésaïe* s'ouvre par l'idée d'un nouveau nom pour Jérusalem : « Après cela, on t'appellera "Ville de la justice", "Cité fidèle" » (1,28) et que le dernier verset d'*Ez* confère un nouveau nom à Jérusalem, dépassant ceux annoncés en *Es* 1 : « À partir de ce jour, le nom de la ville sera : "Yhwh-Shamma" » (*Ez* 48,35). Les Trois Prophètes dessinent aussi un chemin vers la restauration de Jérusalem. Ils reprennent d'abord tous les trois et d'une manière forte l'annonce de la destruc-

32. Qui est peut-être le seul texte évoquant un retour. Les passages de Dt 4,29-31 et 1 R 8,46-51 parlent seulement d'une amélioration de la situation en exil.

33. E. Ben Zvi, « Observations on Prophetic Characters, Prophetic Texts, Priests of Old, Persian Period Priests and Literati », in L.L. Grabbe et A.O. Bellis eds, *The Priests in the Prophets. The Portrayal of Priests, Prophets and Other Religious Specialists in the Latter Prophets*, SSOT.SS 408, London-New York 2004, pp. 19-30.

34. C. Nihan, « Ézéchiel », in T. Römer, J.-D. Macchi et C. Nihan eds, *Introduction à l'Ancien Testament*, Le Monde de la Bible 49, Genève 2009², pp. 439-458, en part. 450-454.

tion de la ville, pour ensuite, soit en finale (*Es* 65-66 ; *Ez* 37 ; 40-48), soit au milieu (*Jr* 30-31), affirmer sa restauration et le rétablissement de la présence de Yhwh. Cette convergence quant à la légitimation de Jérusalem comme ville de Yhwh est bien plus évidente que des réponses à la question de la royauté et de la continuation de la lignée davidique qui à l'intérieur d'un seul livre reçoit des réponses variées. Cette insistance sur Jérusalem peut s'expliquer par la tentative des responsables de la bibliothèque prophétique de confirmer face aux centres religieux et administratifs concurrents, tels que Mizpa, Béthel ou Samarie, que seule la montagne de Sion a été choisie par le dieu d'Israël.

Conclusion

En bref, le schéma tripartite prêtre – mandarin – prophète est un modèle valable pour caractériser les différents types de discours qui se sont élaborés aux 6^e et 5^e siècles comme réaction à la destruction de Jérusalem et à l'expérience de l'exil. Cependant, les « prophètes » en tant que future deuxième partie du canon biblique construisent un discours qui ne se contente pas seulement de l'annonce d'un temps de salut mais qui intègre la réflexion sur le cataclysme et fait cohabiter différentes réponses par rapport à l'avenir. Sur le plan littéraire, les Trois Grands Prophètes ont été révisés au moment de leur intégration dans la même bibliothèque afin de constituer une suite à l'histoire deutéronomiste et de présenter chacun à sa manière des suites possibles à cette histoire à la fin mystérieuse.