Cahiers « Mondes anciens »

Histoire et anthropologie des mondes anciens

1 | 2010

Écritures rituelles

Écriture et prophétie en Israël à la fin de l'époque monarchique

Christophe Batsch

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/71>

DOI : 10.4000/mondesanciens.71

ISSN : 2107-0199

Éditeur

UMR 8210 Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques

Référence électronique

Christophe Batsch, « Écriture et prophétie en Israël à la fin de l'époque monarchique », *Cahiers « Mondes anciens »* [En ligne], 1 | 2010, mis en ligne le 20 janvier 2010, consulté le 14 novembre 2019.
URL : <http://journals.openedition.org/mondesanciens/71> ; DOI : 10.4000/mondesanciens.71

Ce document a été généré automatiquement le 14 novembre 2019.

Les *Cahiers « Mondes Anciens »* sont mis à disposition selon les termes de la licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Écriture et prophétie en Israël à la fin de l'époque monarchique

Christophe Batsch

Le miroir d'Isaïe

- 1 On sait que les prophètes d'Israël recouraient volontiers, en-dehors de l'oralité des vaticinations prophétiques, à des modes d'expression symboliques mettant en scène leur propre corps : le prophète anonyme de Béthel tué par un lion¹ ; le prophète contre Achab mutilé et déguisé² ; les cornes de fer portées par le faux prophète Sédécias³ ; Ézéchiël ligoté et muet ; ses cheveux et sa barbe rasés⁴, etc. Ou bien ils utilisaient comme des métaphores le détournement des pratiques sociales en usage de leur temps : la nudité provocatrice ; le mariage avec une prostituée⁵, etc.
- 2 Dans une série d'articles essentiels sur la prophétie biblique et sa mise par écrit, Cristiano Grottanelli a montré comment la prophétie dans le judaïsme ancien se singularisait par rapport à la norme en usage au sein du Proche-Orient, en privilégiant l'expression orale et en s'opposant à la formulation écrite et au scribe⁶. Les livres prophétiques les plus anciens dans la Bible, comme Amos ou Osée, attestent un univers dont toute idéologie ou terminologie de l'écriture sont absentes : « un monde de pure oralité », dit Grottanelli⁷. À l'inverse les très anciennes archives prophétiques de Mari (xviii^e s. av.n.è.) ou les tablettes de prophéties assyriennes du vii^e s. av.n.è. témoignent que dans ces deux cultures, les prophéties sont systématiquement mises par écrit avant d'être transmises au souverain. On ne sera donc pas surpris de trouver trace, dans la Judée des viii^e et vii^e s., d'une confrontation entre ces grands maîtres de l'oralité que sont les prophètes hébreux, et la nouvelle technique de savoir et de pouvoir que constitue l'écriture. Cette époque est en effet celle de l'apparition et l'essor d'une « classe » de scribes en Judée ou, si le mot paraît trop fort, d'un groupe socialement identifié et assez important de spécialistes de l'écriture⁸. Tout indique que la technique nouvelle de l'écriture a d'abord servi aux

prophètes de l'ancien Israël de support à leurs démonstrations métaphoriques, rituelles et symboliques.

- 3 On trouve les premières traces de cet usage différencié de l'écriture chez le prophète, ou le groupe de prophètes, connus sous le nom de « premier » ou « proto-Isaïe ». Ce nom désigne l'auteur, individuel ou collectif, des 39 premiers chapitres du livre biblique d'Isaïe.
- 4 Prophète dans la Jérusalem de la fin du VIII^e s. av.n.è. (ca 740-700), il assiste aux prémices politiques et guerrières des événements qui conduiront à la disparition du royaume de Juda.
- 5 Les passages du proto-Isaïe traitant de l'écriture des prophéties sont assez peu nombreux et bien identifiés : Isaïe 8,1-4 et 16-20 ; 29,11-12 ; 30,8-14 et 34,16. On peut classer ces textes en deux séries : ceux qui supposent déjà acquise l'existence d'un recueil écrit, même embryonnaire, des prophéties d'Isaïe ; ceux qui évoquent le processus d'écriture d'une prophétie et se situent donc en amont de l'existence d'un tel recueil. Si l'on retient le mot *sefer* (*rpese*, livre) comme critère discriminant, sa présence dans le texte attestant l'existence du recueil en question, on constate que les chapitres 29, 30 et 34 relèvent de la première série, tandis que le chapitre 8 appartient à la seconde. C'est aussi celui qui propose les passages les plus intrigants. Commençons par Isaïe 8,1-4 :
 Iahvé me dit : "Prends une grande tablette et écris dessus avec un poinçon ordinaire : Maher-Shalal-Hash-Baz. Puis, fais témoigner à mon sujet des témoins sûrs, Ouriyah, le prêtre et Zekaryahou, fils de Yebérékyahou." Je m'approchai ensuite de la prophétesse, elle conçut et enfanta un fils. Iahvé me dit : "Nomme-le Maher-Shalal-Hash-Baz, car avant que le garçon ne sache appeler « mon père » et « ma mère », on transportera les richesses de Damas et le butin de Samarie devant le roi d'Assur." ⁹
- 6 L'épisode se situe à l'époque de la guerre « syro-ephraïmite » vers 735-733 av.n.è. Isaïe s'oppose à la politique du roi de Juda, Achaz, quand celui-ci sollicite le soutien de l'Assyrie contre la coalition des rois de Damas et d'Israël, dirigée contre la Judée. La position d'Isaïe est que la coalition des deux royaumes du Nord sera nécessairement vaincue par les Assyriens, et qu'il est donc à la fois inutile et maladroit d'appeler ceux-ci au secours et de se rendre ainsi délibérément tributaires de leur aide. Comme sa prophétie n'a pas été écoutée par le roi Achaz, Isaïe a recours à la démonstration publique qui nous est rapportée ici : il écrit devant témoins le nom de son fils à naître, ce nom étrange mais signifiant, Maher-Shalal-Hash-Baz, dont la traduction est à peu près « Vite au butin ! Tôt au pillage ! », un cri de guerre hébreu signifiant la déroute complète des ennemis. Le sens en est aussitôt explicité : avant que cet enfant ne sache parler, les deux rois du Nord auront été vaincus.
- 7 Isaïe recourt donc ici à deux méthodes d'exposition métaphorique, pour illustrer et compléter la prophétie orale : la première, que nous avons déjà mentionnée, consiste à détourner un usage social à des fins prophétiques — ici la conception et la naissance d'un fils ainsi que le nom que son père lui donne¹⁰. Le second procédé est en revanche absolument nouveau : c'est le recours à l'écriture. Pourquoi l'écriture ? Pour conserver et témoigner ? Mais il est fait appel à des témoins fiables et incontestables. Pour dissimuler ? Mais le geste est fait publiquement, à la vue de tous, sur un « grand » support. Il faut donc regarder de plus près les gestes d'Isaïe quand il s'empare de la technique des scribes.
- 8 Sur quoi écrit-il et avec quel instrument ?

YHWH m'a dit : prends-toi un grand *gillâyôn* et écris dessus avec un *heret* ordinaire.¹¹
(Isaïe 8,1)

- 9 Premier point : le verbe *KTB* employé ici renvoie spécifiquement à l'écrit, pas à une activité voisine comme « graver » ou « dessiner ». Au Proche-Orient à l'époque d'Isaïe, trois façons d'écrire prédominent : i. l'inscription au moyen d'un poinçon sur un support tendre, argile ou cire, dont les cunéiformes constituent l'archétype, est longtemps demeurée le système dominant. ii. En Judée il est déjà remplacé par la cursive, utilisant de l'encre et un instrument tendre (calame, roseau, bâton) sur divers supports, comme les papyrus, *ostraca* ou peaux. iii. Enfin les textes officiels et/ou importants sont gravés au moyen d'un burin sur un support résistant et durable, la pierre ou le métal. L'écriture adoptée par Isaïe relève manifestement du troisième registre.
- 10 En effet le prophète écrit ici au moyen d'un *heret*. Qu'est-ce donc qu'un *heret* ? Le mot ne figure que deux fois dans la Bible hébraïque : ici et dans le récit de l'Exode où Aaron construit le veau d'or avec tout l'or recueilli auprès des Hébreux au désert.
Il le prit [l'or] de leurs mains, puis le façonna avec un *heret* et en fabriqua un veau de métal fondu.¹² (Exode 32,4a)
- 11 Il s'agit donc d'un outil permettant de travailler le métal. Dans le cas d'Isaïe, les traducteurs français recourent ordinairement au mot « stylet » ; mais un autre mot existe en hébreu pour désigner l'instrument dont se servent les scribes pour écrire, ce à quoi renvoie précisément le mot « stylet » : cela se dit 'étet on en trouve plusieurs attestations dans la Bible.¹³
- 12 Deux passages tirés des manuscrits de Qoumrân (dans l'un des *Hymnes* du Maître de Justice et dans le *Règlement de la guerre*) donnent à penser que le *heret* désigne un outil spécialement utilisé pour graver des textes : il y est question des décrets divins gravés pour l'éternité. On trouve par exemple dans *Règlement de la guerre* (1QM XII 3) :
Tu les as gravés à leur intention, avec le *heret* de vie pour régner [...] à toutes les époques des temps éternels.
- 13 Dans ce passage, c'est YHWH qui est censé avoir gravé ses volontés pour l'éternité. Dans l'hymne c'est l'univers tout entier et la division du temps en périodes assignées qui sont gravés pour l'éternité devant YHWH¹⁴. Dans la littérature communautaire de Qoumrân cette image des tablettes célestes où sont « gravés » les décrets divins exprime avec force le caractère immuable de ces décrets, dans l'esprit du rigoureux prédéterminisme qoumrânien. Tout concourt donc à faire du *heret*, qu'on le traduise par « stylet » ou « burin », un instrument destiné à graver durablement des textes importants, probablement dans le métal.
- 14 C'est en effet notre réponse à la deuxième question : qu'est-ce que ce grand *gillâyôn* sur lequel Isaïe grave le nom prophétique de son fils à naître ? La plupart des traducteurs, reprenant ici les versions grecques, latines et araméennes¹⁵, le comprennent comme un rouleau ou une tablette, les supports traditionnels de l'écriture à cette époque¹⁶. Cela n'est guère satisfaisant dans la mesure où le stylet du prophète semble d'abord destiné à graver sur du métal.
- 15 Le mot *gillâyôn* n'apparaît que deux fois dans la Bible hébraïque, les deux fois dans Isaïe : ici et dans un passage où le prophète condamne le luxe des femmes de Jérusalem. « Ce jour-là, dit la prophétie, Adonaï arrachera... » Suit une description minutieuse des atours, bijoux, vêtements et colifichets féminins à la mode en ces années-là, qui seront ôtées l'un après l'autre aux Hiérosolymitaines élégantes, de sorte qu'elles se retrouveront

finalement nues, chauves et humiliées. Dans cette liste des ornements condamnés figure un verset où il est question de *gilyônîm*, pluriel de *gillâyôn*.

Ainsi que les *gillâyôn*, les pièces de lin, les turbans et les châles.¹⁷ (Isaïe 3, 23)

- 16 Le contexte et les arguments philologiques ont conduit les traducteurs modernes, depuis Gesenius, à comprendre qu'il s'agissait ici de miroirs, c'est-à-dire alors de plaques de métal poli¹⁸. Dès lors le seul mystère réside dans la constance des traducteurs et commentateurs d'Isaïe à traduire d'abord *gillâyôn* par « miroir » quand il s'agit des élégantes de Jérusalem, puis par « tablette » – dont ils précisent volontiers si elle était de pierre ou de bois (?), dès lors qu'il est question du support sur lequel Isaïe a écrit. Il me paraît plus cohérent d'admettre qu'Isaïe a gravé le nom de son fils sur un grand miroir de métal poli et de lire ainsi Isaïe 8,1 :

YHWH m'a dit : procure-toi un grand miroir et écris dessus avec un simple burin.

- 17 Il me paraît donc établi qu'Isaïe ne s'attachait pas, en l'occurrence, aux fonctions triviales et traditionnelles de l'écriture : témoigner, archiver, transmettre. J'inclus dans cette série les interprétations de type politique, qui ont la faveur de la plupart des commentateurs contemporains, et selon lesquelles le prophète aurait eu recours à l'écrit dans une circonstance critique, alors que son avis n'avait pas été pris en compte par le pouvoir¹⁹.
- 18 L'apparat dont Isaïe entoure le geste de graver sa prophétie, les ustensiles précieux (un miroir) et les témoins prestigieux auxquels il a recours, donnent à toute l'opération un caractère cérémoniel ; une cérémonie dans laquelle l'écriture elle-même devient un élément du rite — si l'on peut nommer « rite », sans choquer, un acte prophétique. Pourtant on se heurte ici à une difficulté d'ordre anthropologique : car si l'on perçoit bien que l'action de graver le nom d'un enfant à naître *sur un miroir* n'a rien d'anodin, on ne voit pas (du moins pas encore) quelle portée symbolique cela pouvait avoir dans le contexte historique et culturel de la Judée du VIII^e s. av.n.è.
- 19 On connaît en revanche l'une des conséquences que le prophète attendait de son geste. Dans le même chapitre 8 et, dans la rédaction initiale, immédiatement après l'épisode du miroir gravé, figure cette instruction d'Isaïe.

Renferme cette attestation ; scelle cette instruction en présence de mes élèves.²⁰
(Isaïe 8,16)

- 20 Ce qui est décrit ici, c'est le scellement d'un acte juridique effectué en présence de plusieurs témoins. Les mots importants ici sont *torah* et *t'ê'ûdâh*. *Torah*, chez le proto-Isaïe ne doit pas s'entendre comme « la Loi » ; il conserve son sens premier « d'instruction », en l'occurrence d'instruction prophétique, c'est-à-dire la parole de YHWH transmise à son peuple par l'intermédiaire du prophète²¹. La *t'ê'ûdâh* est un mot rare dans la Bible hébraïque : il n'y apparaît que trois fois, deux fois dans ce chapitre d'Isaïe, et une troisième fois en Ruth 4,7. La racine du mot, comme l'usage qui en est fait dans Ruth, établissent qu'il s'agit d'un document à portée juridique, validé en présence de témoins²². On est ici dans le cadre de l'idéologie de l'Alliance, et non dans une tentative de communication : l'écrit, scellé et fermé, n'est donc pas spontanément conçu comme un moyen de transmettre la prophétie. Ce qui importe au prophète c'est la transformation, au moyen d'une série de gestes connus et pratiqués par la société de son temps, de sa *torah* en une *t'ê'ûdâh*, qui engage la divinité et son peuple dans un rapport contractuel. L'écriture est l'un de ces gestes convenus, la présence des élèves et le scellement du rouleau en sont deux autres. On est revenu à l'usage métaphorique des pratiques sociales, en l'occurrence le contrat²³.

- 21 Pour le proto-Isaïe, l'écriture apparaît donc d'abord comme une pratique sociale dont il peut faire tout usage métaphorique et/ou symbolique qui lui permettra de renforcer la puissance convaincante de la prophétie. Au contraire des scribes, des prêtres et des dirigeants administratifs et politiques de l'État, il ne lui reconnaît manifestement aucun caractère d'innovation épistémologique et moins encore de statut privilégié dans la relation avec l'au-delà.
- 22 Le conflit autour de l'écriture entre prophètes et scribes s'est poursuivi bien probablement jusqu'à la chute de Jérusalem et du royaume de Juda devant les armées babyloniennes. En attestent plusieurs passages du prophète Jérémie. Cristiano Grottanelli s'est ainsi surtout intéressé au prophète Jérémie pour la raison qu'il lui semblait pouvoir y repérer le *moment* où la prophétie hébraïque, jusqu'alors essentiellement orale, avait dû apprendre à composer, non sans conflits, avec l'univers de l'écriture et avec ses professionnels et spécialistes, les scribes²⁴.

Le rouleau brûlé de Jérémie

- 23 Durant un hiver dans Jérusalem, le roi Yoyakim, fils et deuxième successeur du grand réformateur deutéronomiste Josias, placé sur le trône de la Judée par le pharaon d'Égypte, fait interdiction au prophète Jérémie de poursuivre ses vaticinations en public dans la cour du Temple de Jérusalem, comme il en avait pris l'habitude. Le roi apprend bientôt que Jérémie a alors dicté ses prophéties au scribe Baruch, lequel les a lues à son tour à haute voix dans l'enceinte du Temple. Le roi se fait apporter cet objet nouveau, un rouleau écrit reproduisant des prophéties, afin qu'on le lise devant lui et devant ses proches conseillers. Au cours de cette lecture le roi se livre à une étrange activité décrite en ces termes (Jérémie 36, 21-25) :

Le roi envoya Yehudi chercher le livre. Yehudi le prit dans la chambre d'Élishama le scribe et le lut aux oreilles du roi et à celles de tous les notables autour du roi. Le roi siégeait dans son palais d'hiver, au neuvième mois [c'est-à-dire *kislev*, approximativement décembre-janvier], et un brasier flambait devant lui. Quand Yehudi avait lu 3 ou 4 'colonnes', le roi découpait le livre avec une lame et le jetait dans la flamme du brasier, jusqu'à ce tout le rouleau fût brûlé dans le feu. Le roi et tous ses serviteurs qui entendirent toutes ces paroles ne furent pas effrayés et ne déchirèrent pas leurs vêtements. Bien que Elnathan, Delayahû et Gemaryahû fussent intervenus auprès du roi pour qu'il ne brûlât pas le rouleau, il ne les écouta pas.

- 24 On doit bien comprendre qu'il se passe ici quelque chose de particulier et d'important : le roi lui-même, contre l'avis de ses proches conseillers, se charge de brûler le rouleau des prophéties au fur et à mesure que son scribe les lui lit.
- 25 Qu'est-ce qui se passe là exactement ?
- 26 On peut d'abord écarter un certain nombre de fausses pistes : il ne s'agit pas un geste anodin, de colère ou de folie de la part du roi. En effet, il y a un débat politique sur l'opportunité de brûler le rouleau : c'est donc une décision réfléchie. Ensuite le geste est répété systématiquement et sans hâte jusqu'à l'accomplissement ultime. L'indication des « trois à quatre colonnes »²⁵ lues entre deux découpages du rouleau correspond à la largeur ordinaire d'un rouleau déployé pour la lecture ; ce détail, comme celui de l'usage d'une lame, contribuent à représenter un roi maître de ses choix et de ses gestes.

D'ailleurs le brûlement n'interrompt pas la communication : le roi est ses conseillers écoutent jusqu'au bout les paroles prophétiques.

- 27 En dépit de ce caractère répétitif du geste, je ne crois pas non plus qu'on soit dans le registre du rite ; toute l'affaire manque trop de sacré pour cela : bien que le brûlement du rouleau sur un brasier puisse évoquer l'image des consumations sacrificielles, tout le récit nous détourne de cette comparaison en insistant sur le caractère profane de la situation : l'histoire se déroule au palais du roi et non au Temple ; le feu est à usage domestique (il fait froid) ; on observe enfin l'absence de prêtres parmi les conseillers présents.
- 28 Rien n'indique dans ce récit que le roi, ses conseillers, ou d'ailleurs Jérémie lui-même, aient su lire ; l'écriture et la lecture y apparaissent au contraire comme des opérations confiées à une espèce de techniciens spécialisés, nommés les scribes : Baruch, chargé par Jérémie d'écrire ses paroles ; Yehudi, chargé par le roi de lire le rouleau. Comme les premières automobiles n'allaient pas sans leur chauffeur-mécanicien, les premiers écrits prophétiques d'Israël ne vont pas sans leur scripteur-lecteur humain. Si l'on avait voulu empêcher quelqu'un de faire un trajet en voiture, il était plus efficace de brûler son automobile que de tuer l'un de ses chauffeurs... à moins, bien sûr qu'il n'ait possédé plusieurs voitures, un type d'inconvénient dont le roi Yoyakim va faire l'expérience lorsque Jérémie aura une seconde fois dicté ses prophéties à Baruch sur un second rouleau. Mais ne poussons pas trop loin la comparaison : dans notre histoire ce n'est évidemment pas le rouleau qui importe. L'important ce sont les paroles prophétiques.
- 29 Posons-nous la question : pourquoi le roi Yoyakim a-t-il brûlé le premier rouleau ? Il n'est jamais présenté comme un simple d'esprit qui aurait pu faire la confusion entre le contenu (les paroles prophétiques) et le support (le rouleau).
- 30 L'hypothèse très féconde de Grottanelli est que, dans ce moment critique du passage de la prophétie israélite de l'oral à l'écrit, l'objet qui en résultait (ici le rouleau écrit par Baruch) se situait à la fois en deçà et au-delà de l'écriture²⁶.
- 31 En deçà, parce qu'il conserve un caractère d'oralité fondamentale : il n'est écrit, sous la dictée, que pour atteindre les oreilles du peuple à qui Jérémie ne peut pas s'adresser lui-même. De ce caractère « oral » témoigne encore la capacité de Jérémie à le dicter à nouveau en entier, identique au premier texte. Mais aussi au-delà : parce que l'objet rouleau-écrit semble avoir acquis en lui-même en tant qu'objet une puissance propre, que Grottanelli nomme une « valeur magico-symbolique », évidemment liée à la parole de YHWH.
- 32 Ce serait donc cette efficacité « magico-symbolique » du rouleau que le roi Yoyakim s'efforcerait de détruire en le brûlant.
- 33 Il est certain que le passage des prophètes à l'écrit s'opère à grand renfort de symbolisations du geste prophétique et du medium prophétique – en particulier la personne même du prophète et de sa famille, comme dans le cas évoqué plus haut du proto-Isaïe. La démonstration de Grottanelli prend toute sa force quand il s'appuie par exemple sur l'épisode de Jérémie 51, 59-64 : Jérémie envoie aux exilés de Babylone un rouleau sur lequel sont écrites des prophéties contre la ville païenne ; il recommande que ces prophéties soient lues au bord du fleuve puis que le rouleau en soit noyé dans l'Euphrate. *The passage in question is an exemplary case of materialization of the message in order to mediate between prophetic word and efficacious symbolic action*²⁷. Le caractère « magico-symbolique » du rouleau sur lequel sont inscrites les prophéties apparaît ici indiscutable.

- 34 En revanche il n'en va pas de même dans l'épisode du rouleau brûlé à Jérusalem.
- 35 Au contraire, le récit s'efforce de débarrasser le geste du roi de tout caractère rituel ou sacré. On se situe plutôt dans l'ordre du politique, souligné par l'opposition topographique et symbolique entre le Temple et le Palais.
- 36 Rappelons le parcours de ce rouleau : Jérémie a dicté ses prophéties à Baruch ; Baruch a lu ces prophéties en public dans l'enceinte du Temple, depuis la chambre du scribe (fils du scribe du Deutéronome) ; son fils, le petit-fils du scribe du Deutéronome s'est rendu au Palais répéter ces paroles, de mémoire, aux conseillers du roi ; Baruch, convoqué par les conseillers, a lu devant eux le rouleau ; les conseillers se sont inquiétés de savoir comment le rouleau a été écrit puis l'ont confisqué et ont renvoyé Baruch ; ils sont ensuite allés répéter les prophéties, de mémoire, au roi ; enfin, le roi envoie chercher le rouleau et se le fait lire. On voit que la prophétie a effectué un va-et-vient continu entre l'oral et l'écrit, entre lecture et récitation. L'affaire n'apparaît pas centrée sur cette question du support.
- 37 De quoi s'agit-il alors ?
- 38 À mon avis on est ici dans une querelle des *torahs*. On sait que, chez Esaïe et Jérémie, le mot *torah* a souvent conservé sa signification ancienne d'« enseignement, instruction », plus particulièrement tirés des prophéties²⁸. Un passage de Jérémie, où celui-ci évoque ses ennemis judéens, est ici particulièrement significatif : « Ils dirent alors : allons, nous inventerons des inventions contre Jérémie ; car la *torah* ne disparaîtra pas chez les prêtres, ni la délibération chez les sages, ni la parole chez les prophètes. »²⁹ À mon sens, le prophète énonce ici les trois catégories connues de production de la connaissance, dans la Judée de la fin de l'époque monarchique : la *torah* des prêtres – mise par écrit ; la réflexion (*'etsah*) des sages ; la parole (*dabar*) transmise par les prophètes. Il faut entendre cette phrase comme l'énoncé d'une gradation croissante dans le domaine de la connaissance, autrement dit comme une théorie de la connaissance des volontés divines, dans laquelle la sagesse l'emporte sur la *torah*, et la parole (divine) sur les deux autres.
- 39 Le roi Yoyakim est le fils de Josias, « l'inventeur de la Torah » (le Deutéronome). Il défend donc très matériellement, en brûlant le rouleau de Jérémie, l'idée qu'il ne peut exister deux écritures normatives concurrentes, deux paroles écrites de YHWH contradictoires. La querelle des normes, ou la querelle des autorités qui pouvait exister parole contre parole (le prophète contre le roi) ne doit pas se poursuivre écrit contre écrit (la *torah* du prophète contre la *torah* légale) : c'est cela qu'opère Yoyakim dans la sphère de compétence qui est la sienne. En brûlant le rouleau il sait parfaitement qu'il ne détruit pas la prophétie ; mais il veut détruire l'autorité que la prophétie prétend s'approprier en usurpant la forme écrite qui avait fondé l'autorité de la Loi. C'est donc bien d'un rite qu'il s'agit en fin de compte. Mais d'un rite qui ne renvoie pas au sacré, d'un rite politique qui s'improvise pour exprimer la souveraineté de la Loi du roi.

BIBLIOGRAPHIE

BLENKINSOPP Joseph, 2000, *Isaiah 1-39. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York.

DHORME Édouard (éd.), 1959, *La Bible. Ancien Testament*, vol.2, Paris.

GROTTANELLI Cristiano, 1999, « Prophecy and Writing in the Ancient Near East », dans C. Grottanelli (éd.), *Kings and Prophets. Monarchic Power, Inspired Leadership, and Sacred Text in Biblical Narrative*, New York, p. 173-183 (traduit de l'italien, 1982).

GROTTANELLI Cristiano, 2001, « La scrittura nell'ambiente della Bibbia. Valori culturali e religiosi dello "scritto" nel contesto storico che a generato l'Antico Testamento », *Ricerche Storica Bibliche*, 13/1, p. 11-26.

GROTTANELLI Cristiano, 2003, « On Written Lies », dans M. Finkelberg et G. Stroumsa (éd.) *Homer, the Bible and Beyond: Literary and beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*, Leyde, p. 53-62.

JAMIESON-DRAKE David W., 1991, *Scribes and Schools in Monarchic Judah. A Socio-Archeological Approach*, Sheffield.

TOB, 1988, *Bible, Traduction Œcuménique, édition intégrale*, Paris.

NOTES

1. 1 Rois 13.

2. 1 Rois 20, 35-38.

3. 2 Chroniques 18, 10.

4. Ézéchiél 3, 25-26 ; 5,1-4.

5. Osée 1, 2.

6. GROTTANELLI, 1999, 2001 et 2003.

7. « In the most ancient Hebrew prophetic books, such as Amos and Hosea, the written texts contains neither an ideology nor a terminology of writing. The world is one of pure orality. » GROTTANELLI, 1999, p. 176.

8. L'existence des scribes et des écoles de scribes dans l'Israël ancien monarchique a donné lieu à un vigoureux débat international dans les années 1970-1980. Deux points semblent établis : 1) Toutes les données, épigraphiques, archéologiques et historiques convergent pour attester d'une importante activité scribale en Judée à la fin de l'époque monarchique, c'est-à-dire au VIII^e s. av. : ostraca témoignant d'un apprentissage organisé, donc d'écoles de scribes ; abondance des bulles-sceaux, attachées au papyrus et portant les noms des auteurs et/ou des témoins d'actes juridiques ; émergence d'une première littérature de sagesse (les *Proverbes*) reflétant la tradition ou l'idéologie des scribes. 2) Cet essor des scribes et le développement du recours à l'écrit sont des phénomènes nouveaux en Judée. Partant de l'hypothèse pertinente que l'existence d'une classe de scribes et/ou de bureaucrates dépendait du niveau de développement économique du pays ainsi que du degré de centralisation de l'État – en d'autres termes du besoin qu'on en a, et de la capacité à les entretenir – David Jamieson-Drake s'est efforcé de collecter toutes les données archéologiques disponibles dans ce domaine. Travail difficile et délicat pour toutes sortes de

raisons évidentes mais qui, bien que Jamieson-Drake demeure très prudent dans ses conclusions, aboutit à ceci : c'est seulement au cours du VIII^{ème} s. que la Judée devient un État monarchique développé ayant les moyens de recourir à une classe spécialisée d'administrateurs-scribes. Voir JAMIESON-DRAKE, 1991.

9. Traduction DHORME, 1959.

10. Isaïe a déjà eu recours à ce même procédé lorsqu'il a nommé son premier fils Emmanuel, voir Is 7,14.

11. way'omer YHWH 'élay qah-l'kâ gillâyôn gadôl ûk'tob 'alayw beheret 'enôsh.

12. wayyiqqah miyyadam wayyatsar 'otô baheret wayya'asêhû 'egel massékah.

13. Voir *inter al.* Jérémie 8, 8 et 17, 1 ; Job 19, 24 ; Psaumes 45, 2.

14. Hymnes IX 24 (1QH^a I 24).

15. La LXX : *tomon kainon*, « un nouveau tome » ; Aqila : *difterôma* « une peau apprêtée » ; Symmaque : *teucos* « un livre » ; Théodotion : *kefalida*, « un chapitre » ; le targoum : *lûah rab*, « une grande tablette » ; la Vulgate : *librum*, « un livre »

16. Seule la Traduction Œcuménique de la Bible y a vu un « sceau-cylindre », sur la base d'une étymologie (GLL) à vrai dire peu convaincante.

17. w^haggilyonîm w^hassdînîm w^hatsnîfôt w^hhardîdîm.

18. L'alternative, fondée sur la LXX et l'existence d'une racine voisine en arabe classique, qui conduirait à y voir des voiles de lin, serait peu compatible avec le passage que nous étudions, dans lequel Isaïe « grave » le nom de son fils.

19. Voir par exemple le commentaire de BLENKINSOPP, 2000, p. 414-416 sur ce passage et sur Isaïe 30,8.

20. tsôr t'ê'ûdâh h^atôm tôrâh b^elimmudây.

21. « Tôrâ, a term for prophetic teaching in the first major section of the book of Isaiah (1:10; 2:3; 5:24; 30:9). » BLENKINSOPP 2000, p. 243.

22. Traduction Œcuménique de la Bible, p. 766-767 : « (...) désigne en Rt 4,7 le geste symbolique par lequel on validait, à défaut d'écrit, un accord passé devant témoins. » WATTS, 1985, p. 122 : *The basic meaning of the root is "to give testimony," "to be a witness."* BLENKINSOPP, 2000, p. 247 : *te'ûdâ, signifies a text validated by witnesses (cf. Ruth 4:7).*

23. Peut-être faut-il aussi chercher un élément d'explication du côté de cet étrange verset du même chapitre où Isaïe se qualifie, lui-même et ses enfants, de « signes » en Israël.

Isaïe 8,18a : « Voici que moi-même et les enfants que YHWH m'a donnés sommes comme des signes et comme des signaux en Israël » *hinnêh 'ânokî w^hhayêlâdîm 'asher natan-lî YHWH l'otôt ûl' môftîm b^eyisra'él.*

24. On se reportera à GROTANELLI, 1999, 2001 et 2003, en particulier au dernier dans lequel l'auteur analyse ce passage extraordinaire de Jérémie où le prophète condamne la « Torah mensongère » des scribes (Jérémie 8,8-9). Inutile de souligner combien cette idée formulée par un prophète *canonique*, que la Torah non moins *canonique* pût être « mensongère », a semé un certain trouble chez la plupart des commentateurs – qui s'en débrouillent en général en glissant discrètement le problème sous le tapis.

25. *delet*, plur. *delâtôt* : porte, battant de porte, d'un bâtiment, d'une ville ou du ciel – d'où, dans ce cas, l'usage du duel. Métaphoriquement : couvercle, mâchoires d'un crocodile, lèvres. Et ici : colonnes du manuscrit ; dans ce sens de « colonnes » c'est un hapax biblique.

26. GROTANELLI, 1999.

27. GROTANELLI, 1999, p. 180.

28. Voir Esaïe 1,10 ; 2,3 ; 5,24 ; 8,16.20 ; 24,5 ; 30,9. Et Jérémie 2,8 ; 6,19 ; 8,8 ; 9,12 ; 16,11 ; 18,18 ; 26,4 ; 31,33 ; 32,23 ; 44,10. Voir en particulier la critique de la « torah mensongère » des scribes (Jérémie 8,8-9) déjà mentionnée ci-dessus, ainsi que GROTANELLI, 2003.

29. Jérémie 18,18.

RÉSUMÉS

Les écrits prophétiques de la Bible hébraïque, moins soumis à la relecture et à la censure du rédacteur final que les textes narratifs, législatifs ou historiographiques, nous ont parfois conservé le témoignage étonnant de querelles et/ou de contradictions non résolues au sein du judaïsme ancien. L'un des passages les plus surprenants est sans conteste celui où le prophète Jérémie dénonce la Torah mensongère des scribes (Jérémie 8,8-9). Aucune ruse exégétique ni interprétative des religions établies sur la Bible n'est parvenue à expliquer ni à gommer cette choquante mise en cause de la Loi par l'un des plus importants prophètes. Pour être comprise elle doit, à mon sens, être resituée dans le cadre historique du développement économique, démographique, culturel et politique du royaume de Juda au VII^e s. avant notre ère, à la suite de la destruction de Samarie et de l'annexion du royaume voisin d'Israël par l'empire assyrien. Un certain nombre de chercheurs et d'archéologues s'accordent aujourd'hui à considérer que c'est cet essor de Juda (en gros, sous les règnes des rois Ézéchiass, Manassé et Josias) qui a créé les conditions d'un développement de l'écriture comme instrument d'exercice du pouvoir politique et religieux sur le royaume. En témoigne le fameux récit de la « découverte » d'une loi écrite enfouie dans la cour du Temple sous le règne de Josias (2 Rois 23 *passim*), loi dans laquelle on reconnaît le noyau initial du Deutéronome et de la Torah. Les prophètes contemporains de ce phénomène de l'essor de l'écrit, et dont les textes sont regroupés sous les noms du Proto-Esaïe et de Jérémie, ont donc été confrontés à l'émergence d'une nouvelle technique de transmission des savoirs, d'exercice du pouvoir et d'affirmation de l'autorité ; cette technique dont ils n'ont pas la maîtrise s'installe très vite en position de concurrence efficace contre leurs propres outils de transmission et d'autorité, fondés sur l'oralité et le spectaculaire métaphorique. Plusieurs passages tirés de ces deux recueils prophétiques attestent le conflit qui se développe alors entre ces deux techniques d'expression, d'interprétation, de compréhension et de transmission de la volonté divine, fondement ultime de tous les pouvoirs religieux et politiques. Ces passages, rares mais instructifs, sont :

1. Le miroir d'Esaïe (Esaïe 8,1-4) Où l'on voit le prophète Esaïe tenter de s'appropriier et de détourner les techniques de l'écrit pour en faire un usage métaphorique et symbolique qui s'accorde à la tradition prophétique mais ignore les qualités propres, la portée et l'usage de l'écrit – toutes choses déjà acquises par la pratique des siècles précédents dans le royaume voisin d'Israël. Une tentative analogue peut être repérée dans l'usage magico-symbolique d'un rouleau envoyé aux exilés de Babylone par Jérémie et noyé dans l'Euphrate après lecture (Jérémie 51,59-64).
2. Le rouleau brûlé de Jérémie (Jérémie 36 *passim*) Où le conflit entre l'autorité de la loi écrite du roi et celle du discours prophétique est symboliquement tranché en faveur de la première par le roi Yoyakim, dans le geste de brûler le rouleau sur lequel ont été transcrites les prophéties de Jérémie au fur et à mesure qu'on lui en faisait la lecture ; et où l'on peut observer que la mise par écrit des prophéties ne diminue ni ne modifie leur caractère essentiellement oral.

Prophets living at the time when literacy expanded in Judah (whose writings are kept under the names of Proto-Isaiah and Jeremiah) had to deal with writing as a new kind of transmission of knowledge, accomplishment of power, and self-affirmation of authority. This new technique, which they did not themselves master, soon began to compete with their own tools based on

orality and spectacular living metaphors. A few passages belonging to these two biblical collections bear testimony of a conflict between the two systems. Two of these passages are presented here:

1. Isaiah's Mirror (Isaiah 8:1-4) In which the prophet Isaiah tries to divert, exploit and take over techniques of writing, in order to use them in a classical, metaphorical and symbolical prophetic way, but ignoring in doing so the specificities of literacy.
2. Jeremy's burnt scroll (Jeremy 36 *passim*) In which the king decides of a conflict between the authority of the King's Law and the authority of the Prophet's Verb, by putting to fire the scroll on which Jeremy's prophecies were written, as and when they were read before him. And in which one can observe that writing down prophecy did not cancel its essentially oral character.

INDEX

Mots-clés : écriture, Esaïe, Jérémie, Judée, oralité, parole, prophétie, rouleau, stylet, torah

Keywords : Isaiah, Jeremy, orality, prophecy, scroll, words, writing

AUTEUR

CHRISTOPHE BATSCH

Université Lille 3

Centre Gustave Glotz, CNRS