

# Écrire, entendre et voir la prophétie biblique

Stéphanie Anthonioz

La question du rapport entre son et écriture est particulièrement pertinente dans un système de langues anciennes qui repose sur l'écriture consonantique. C'est précisément le cas de l'hébreu et de l'araméen anciens (fig. 1).

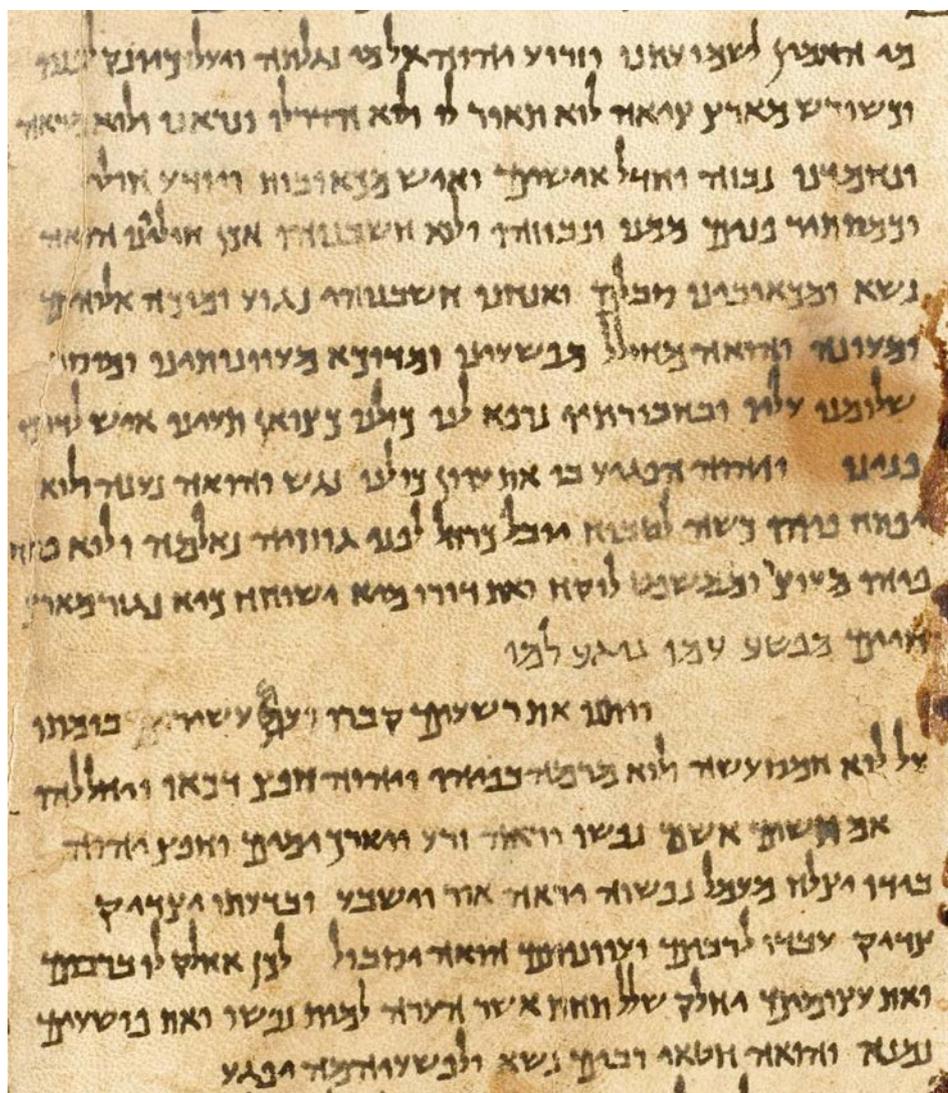


Fig. 1: Grand rouleau d'Isaïe (1QIsa), env. 2<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Musée d'Israël, Jérusalem, détail d'une reproduction photographique (Is 53), le mieux conservé des rouleaux bibliques trouvés à Qumrân. Photographie d'Ardon Bar Hama © Wikimedia Commons.

Si certaines consonnes vont progressivement servir à marquer des voyelles longues, il faut attendre le Moyen Âge et l'œuvre des scribes du texte biblique, les Massorètes, pour voir se développer différents systèmes d'écriture voca-  
lique et liturgique, intégrant ainsi non seulement la voyelle, mais le ton et l'intonation, à la lecture (fig. 2).



Fig. 2 : Manuscrit hébreu, connu sous le nom de Pentateuque de Damas, Ms. Heb. 24°5702, x<sup>e</sup> siècle, 43 × 38 cm, Bibliothèque nationale et universitaire juive, Jérusalem, acheté par David Solomon Sassoon à Damas en 1915 © Wikimedia Commons.

La première écriture prophétique biblique, que l'on situe historiquement à l'époque de l'Israël ancien, au 1<sup>er</sup> millénaire av. n. è., a donc été consonantique. Ce point précis du rapport entre oracle et écriture, qui est l'objet de notre enquête, n'est pas sans poser plusieurs questions et en particulier les suivantes : comment s'assurer de la juste transcription et transmission d'un écrit prophétique ? Peut-on transcrire le chant, les cris ou les émotions visuelles et sonores de l'acte prophétique, voire extatique ? Ces questions sont d'autant plus brûlantes dans un contexte religieux où il est question d'une parole divine révélée. Il faut, en effet, s'assurer que ce que l'on écrit répond à ce que la divinité a dit ou révélé via le medium prophétique. Quels outils, quelles pratiques ou techniques les textes anciens révèlent-ils pour assurer la juste transcription, lecture et compréhension d'un oracle ?

Pour mener à bien cette étude, je commencerai par rappeler ce qu'est la prophétie dans la Bible hébraïque et les liens qu'elle exerce avec les phénomènes d'extase, de vision et d'oralité, autant de phénomènes visuels, sonores mais aussi éphémères. Puis, dans un second temps, je me pencherai sur le chapitre

5 du livre de Daniel, fameuse vision d'une main divine écrivant sur le mur, pour montrer comment ce texte révèle, par son caractère spectaculaire, non seulement certains mécanismes prophétiques anciens mais également l'évolution du prophétisme biblique, ce que l'on peut appeler sa textualisation, évolution déjà perceptible dans des textes plus anciens comme Is 8 ou Jr 1. Malgré ce passage à l'écriture, les textes ne sont pas démunis pour rendre et traduire ce qui est annoncé et doit advenir grâce à des jeux uniques de visualisation et de sonorisation.

### **La prophétie biblique dans son contexte ancien**

Commençons par rappeler ce que l'on sait de la prophétie dans l'Antiquité sémitique. Il est clair aujourd'hui que la prophétie dans l'Israël ancien n'est pas une pratique bien différente de celles exercées dans les cultures voisines. Elle est par nature une pratique divinatoire que l'on considère en général comme révélation d'une ou plusieurs divinité(s), par le biais d'une expérience cognitive (vision, audition, apparition, rêve ou autre), faite à une personne consciente d'être envoyée par la (ou les) divinité(s) afin d'annoncer à un auditoire la révélation en question à travers un message prophétique ou un geste symbolique<sup>1</sup>. Cette définition met hautement en valeur le principe de communication sur lequel repose la pratique. Il ne suffit pas de *percevoir* un signe ou une parole, encore faut-il le *recevoir*, c'est-à-dire l'interpréter, avant de le transmettre. Dans sa définition la prophétie est orale et ponctuelle, elle sert à répondre à une situation *ad hoc*.

#### ***Prophétie biblique et oralité***

L'oralité est restée une marque fondamentale de la prophétie écrite. Les introductions ou conclusions oraculaires le démontrent (« Ainsi parle/dit Yhwh », « oracle de Yhwh ») dans la Bible hébraïque. L'expression voire le concept de « bouche à bouche (פה אל פה) » permet de l'éclairer, en particulier en référence à Moïse (Nb 12,8). La notion de « bouche de Yhwh » marque aussi plus largement la construction du prophétisme biblique. Ainsi, dans le livre d'Isaïe se

<sup>1</sup> Manfred Weippert, « Aspekte israelitischer Prophetie im Lichte verwandter Erscheinungen des Alten Orients », dans *Ad bene et fideliter seminandum: Festgabe für Karlheinz Deller*, Gerlinde Mauer et Ursula Magen (dir.), Kevelaer, Butzon & Bercker, coll. « AOAT », 220, 1990, p. 287-319. Cette définition a été reprise par Weippert lui-même dans « Prophetie im Alten Orient », *Neues Bibel-Lexikon*, 3, 1997, p. 196-200 et, comme référence, par de nombreux auteurs. Voir Stéphanie Anthonioz, *Le Prophétisme biblique : de l'idéal à la réalité*, Paris, Le Cerf, coll. « Lectio Divina », 261, 2013, p. 14-15, 28 ; Martti Nissinen, « What Is Prophecy? An Ancient Near Eastern Perspective », dans *Inspired Speech: Prophecy in the Ancient Near East: Essays in Honor of Herbert B. Huffmon*, John Kaltner et Louis Stulman (dir.), Londres, T. & T. Clark, coll. « OTS », 2008, p. 20.

dessine une grande inclusion entre l'ouverture du livre (« car la bouche de Yhwh a parlé », 1,5) et sa fin ou plus exactement ses fins, ce qui laisse penser que le livre a eu plusieurs conclusions successives avant sa clôture dont l'expression serait le signal : « les paroles qui sortent de ma bouche ( דברי אשר ) (יצא מפי) » (55,11) ; « car la bouche de Yhwh a parlé (כי פי יהוה דבר) » (58,14). Ainsi, les écrits prophétiques, dans la Bible hébraïque, traduisent la définition antique et orale du prophétisme. Ils traduisent sans doute beaucoup moins le phénomène extatique.

### *Prophétie biblique et extase*

Que savons-nous de l'extase dans la Bible hébraïque ? Depuis les travaux de G. Hölscher<sup>2</sup>, l'extase (εκ-στασις) et la possession ont été définies comme état requis pour l'inspiration prophétique. Ainsi, dans la ville de Mari, sur le Moyen Euphrate, au II<sup>e</sup> millénaire, par exemple, le prophète *imahhi* « entre en transe » ou *itbe* « se lève », comme pour certains prophètes et hommes de Dieu bibliques : « l'esprit vint sur lui » (Nb 24,2 ; Jg 3,10 ; 11,29 ; 2 Ch 20,14), « l'esprit tomba sur lui » (Jg 14,6.19 ; 15,14 ; 1 S 10,6.10 ; 11,6 ; 16,13), « l'esprit prit possession » (2 Ch 24,20) et « l'esprit reposa sur lui » (Nb 11,17.25.26). Le prophète Ézéchiël tient manifestement une place à part, puisqu'il tombe sur la face, que l'esprit entre en lui et le relève (Ez 1,28 ; 2,2 ; 3,22-24 *et passim*) (fig. 3).



*Fig. 3 : Matthäus Merian (1593-1650), Icones Biblicae, avant 1650, gravure illustrant le char de la vision du prophète Ézéchiël (Ez 1) © Wikimedia Commons.*

<sup>2</sup> Simon Parker, « Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel », *Vetus Testamentum*, 28, 1978, p. 271-285 ; Robert R. Wilson, « Prophecy and Ecstasy: A Reexamination », *Journal of Biblical Literature*, 98, 1979, p. 321-337 ; M. Weinfeld, « Ancient Near Eastern Patterns in Prophetic Literature », dans *The Place is Too Small for Us*, Robert P. Gordon (dir.), Winona Lake, Eisenbrauns, 1995, p. 32-49 ; M. Nissinen, « Why Prophets Are (Not) Shamans? », *Vetus Testamentum*, 70, 2020, p. 124-139.

Par ailleurs, l'expérience traumatique est assez claire chez Daniel qui tombe malade plusieurs jours, perd ses forces et même son souffle (Dn 8,17s ; 10,4s). À ces manifestations, il faut ajouter les blessures auto-infligées, les cheveux longs, la saleté caractéristique de certains. Ces signes attestés en Mésopotamie se retrouvent aussi parfois chez les prophètes d'Israël (1 R 18,28 ; 20,35s ; 2 R 1,8 ; Za 13,4.6). Et le fait que la racine verbale prophétique \*nb' (נבא) puisse dénoter autant l'énonciation que le comportement et que le *nifal* (forme verbale réfléchie / passive) et le *hitpael* (intensive et réfléchie) ont fini par être confondus montrent combien prophétie et extase ont partie liée (Nb 11,24-30 ; 1 S 10,5-6.10.13 ; 18,10 ; 19,20-24 ; 1 R 18,29 ; 22,10). Pourtant, la partie sonore de ces manifestations prophétiques et vaticinations semble presque oubliée des textes, mais c'est sans compter quelques traces musicales. Aussi voit-on, par exemple, en 1 S 10,5-6 Samuel prédire à Saül qu'il se heurtera à une troupe de prophètes descendant du haut lieu, précédée de la harpe, du tambourin, de la flûte et de la cithare, en délire. « Alors l'esprit de Yhwh te saisira (וצלחה עליך רוח יהוה), tu prophétiseras avec eux (והתנבית עמם) et tu seras changé en un autre homme ». Cet esprit de transe et de prophétie est le « signe » de l'oracle qui vient d'être proféré. On l'entend en quelque sorte grâce aux références instrumentales. Saül est alors invité par Samuel à descendre à Gilgal afin d'offrir sacrifices de communion et holocaustes. Sept jours rituels s'écoulent avant que Samuel n'apprenne à Saül la volonté divine. Puis, tout se passe comme annoncé et Saül se met à prophétiser au point que le proverbe se forge : « Saül est-il aussi parmi les prophètes ? » (1 S 10,11-12). Le contexte narratif permet ainsi d'évoquer, mais non de restituer, le cadre sonore. Nous semblent perdus alors les rythmes, les cris et les accents délirants de la prophétie extatique. Qu'en est-il de la dimension visuelle ?

### *Prophétie biblique et vision*

Il n'est pas rare que, par le terme « vision », le texte biblique renvoie à ce qui est devenu un écrit – que cela soit explicité ou non – comme on le voit dans les exemples d'incipit qui suivent : « vision d'Isaïe, fils d'Amoç (חזון ישעיהו בן אמוץ, Is 1,1) », « écrit de la vision de Nahum, l'Elqoshite (ספר חזון נחום האלקשי, Na 1,1) » ou encore « vision d'Abdias (חזון עבדיה, Ab 1,1) ». La proximité entre vision et prophétie se voit aussi dans l'usage du terme traduit en général « parole », comme en Jr 38,21 : « Voici la parole que Yhwh m'a fait voir (זה הדבר אשר הראני יהוה) ». Cet exemple oblige à réfléchir à la force de visualisation d'une parole, d'autant plus évidente en hébreu biblique que le terme « parole » est aussi le « fait », la « chose ». En d'autres termes, le *dābār* / parole/fait est efficace, et la parole entraîne sa propre réalisation. Non seulement elle évoque une chose mais cette chose se donne à voir, se réalise. Pour cette raison, le *dābār* / parole/fait peut

être vu et contemplé. Il n'en perd pas pour autant sa dimension orale, mais acquiert une profondeur qui est celle de la réalité.

Comment s'est réalisé le passage à l'écrit de la parole / vision prophétique dans une langue consonantique, aide mémorielle et aide à la transmission, mais aide privée de l'outil de vocalisation, d'accentuation et de musicalité ? On admet aujourd'hui que la mise par écrit s'est accompagnée d'un apprentissage oral de sorte que la lecture était mémorisée par les scribes<sup>3</sup>. Pourtant, dès lors qu'il est écrit, le texte devient en lui-même un objet nouveau qui se déploie sous les yeux de celui qui lit attentivement et ce malgré l'apprentissage par cœur. Les signes graphiques dans une langue notée de manière consonantique restent ouverts à la démultiplication du sens. Le danger n'est-il pas alors réel de perdre le sens de la prophétie initiale dès lors qu'elle est écrite ? Mais la richesse n'est-elle pas aussi de multiplier les sens possibles de la prophétie et donc de la renouveler dans ses contextes nécessairement nouveaux d'énonciation ? Je voudrais donc, en seconde partie, approfondir cette question de la relation de l'oracle à sa notation consonantique comme à son contexte narratif. Je voudrais aussi montrer comment la textualisation de la prophétie biblique, sa mise par écrit, sa composition et ses collections, sont devenues la source d'une évolution du prophétisme biblique, la naissance d'une pratique relativement nouvelle, qui consiste à rechercher le sens de ce qui est écrit, non pas dans les astres, les entrailles, les bruits, les sons ou les paroles, mais précisément dans les signes graphiques.

### **Images plurielles et polyphonie : au cœur de l'interprétation prophétique**

Penchons-nous sur le chapitre 5 du livre de Daniel et montrons comment ce chapitre donne à voir, ou met en spectacle, l'évolution du prophétisme biblique que nous venons de décrire, sa textualisation et le renouvellement technique d'une pratique prophétique et divinatoire séculaire.

<sup>3</sup> Sur la question, voir par exemple les travaux de David M. Carr, « Orality, Textuality, and Memory: The State of Biblical Studies », dans *Contextualizing Israel's Sacred Writings: Ancient Literacy, Orality, and Literary Production*, Brian B. Schmidt (dir.), Atlanta, SBL Press, 2015, p. 161-173 ; D. M. Carr, *The Formation of the Hebrew Bible: A New Reconstruction*, New York, Oxford University Press, 2011 ou J. Schaper, « Hebrew Culture at the "Interface between the written and the oral" », dans *Contextualizing Israel's sacred writings: ancient literacy, orality, and literary production*, Brian B. Schmidt (dir.), Atlanta, SBL Press, 2015, p. 323-340 ; J. Schaper, « Exilic and Post-Exilic Prophecy and the Orality/Literacy Problem », *Vetus Testamentum*, 55, 2005, p. 324-342.

*Quand lire n'est pas saisir (Dn 5)*

Texte tardif, le livre de Daniel est aussi un texte à l'histoire littéraire complexe<sup>4</sup>. S'il est écrit en araméen et en hébreu, la délimitation linguistique ne correspond pourtant pas à la logique narrative<sup>5</sup>. Les chapitres 1-6 sont unifiés par le cadre temporel (1,21 ; 6,29) et le lieu, Babylone, mais aussi par le genre littéraire des récits ou légendes de cour<sup>6</sup>, tandis que les chapitres 7-12 sont rédigés dans un style autobiographique, livrant visions apocalyptiques et révélations de Daniel. Dans la première partie qui nous intéresse, le nombre des invraisemblances, erreurs historiques, comme l'identité du roi appelé Nabuchodonosor<sup>7</sup>, celle du « roi » Belshassar, « fils de Nabuchodonosor »<sup>8</sup>, et les exagérations, comme la décision de Nabuchodonosor de mettre à mort tous les sages du royaume parce qu'ils ne peuvent ni narrer ni expliquer ses songes (Dn 2,12)<sup>9</sup>, sont autant d'éléments qui concourent à montrer que le cadre du récit est un lieu mythique. Pour autant, les éléments de ces récits ne sont pas sans renvoyer à des réalités culturelles, sociales et sribales. L'idéologie à l'œuvre dans ces récits de cour est très clairement la bénédiction du Dieu Très-Haut en amenant le roi babylonien lui-même à le proclamer « Dieu des dieux », « Seigneur des rois », et « révélateur des secrets » (Dn 2,47 cf. 4,31-32).

L'unité du chapitre 5 est soulignée par la référence aux ustensiles d'or et d'argent que Nabuchodonosor aurait emportés du temple de Jérusalem (Dn 5,2 cf. 1,2), ensuite par la filiation (quoique fictive) entre Nabuchodonosor et Belshassar. L'unité narrative assurée, le récit semble un doublet, voire un triplet, des récits précédents d'explication de songes puisqu'il ne sert qu'à exemplifier ce qui est devenu clair : la royauté du Très-haut est une, souveraine, universelle et éternelle. Un lien se noue d'ailleurs entre le chapitre 5, mettant en

<sup>4</sup> Ernest C. Lucas, « Daniel: Resolving the Enigma », *Vetus Testamentum*, 50, 2000, p. 66-80.

<sup>5</sup> Dn 1,1-2,4a en hébreu est le récit de l'éducation de Daniel et de ses compagnons Ananias, Misaël et Azarias (Shadrak, Meshak et Abed Nego), à la cour de Nabuchodonosor suivi du début du songe de la grande statue par Nabuchodonosor. Dn 2,4b-7,28 en araméen rassemble divers récits édifiants ainsi que la vision apocalyptique des quatre bêtes et du fils de l'homme (Dn 7). Dn 8,1-12,12 en hébreu rassemble d'autres visions apocalyptiques de Daniel. Le passage à l'araméen se vérifie aussi dans les manuscrits de Qumrân, en 4Q112 comme en 1Q71 (Dn 2,4) et le retour à l'hébreu est confirmé par 4Q112 ainsi que 4Q113 (Dn 8,1).

<sup>6</sup> John J. Collins, *Daniel: A Commentary on the Book of Daniel*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, p. 42-45 ; Louis Hartman et Alexander Di Lella, *The Book of Daniel*, New Haven, Yale University Press, 1978, p. 46.

<sup>7</sup> Il s'agirait plutôt de Nabonide, bien que Nabuchodonosor soit effectivement le bâtisseur de Babylone (Dn 4,30).

<sup>8</sup> En réalité, Belshassar est le fils de Nabonide et corégent qui ne porte pas le nom de roi de Babylone dans les inscriptions contemporaines.

<sup>9</sup> Voir sur ce point Matthias Henze, « The Narrative Frame of Daniel: A Literary Assessment », *Journal for the Study of Judaism*, 32, 2001, p. 6-24, ici p. 16.

exergue la main divine, l'écriture sur le mur et sa juste interprétation pour affirmer la royauté du Très-Haut, et le chapitre précédent, par la symbolique de la main justement :

Je bénis le Très-Haut, et je loue et magnifie celui qui vit éternellement, duquel la domination est une domination éternelle, et dont la royauté est de génération en génération. <sup>35</sup>Tous les habitants de la terre sont réputés comme néant, et il agit selon son bon plaisir dans l'armée des cieux et parmi les habitants de la terre, et il n'y a personne qui puisse arrêter sa main (ולא איתי די ימחא בידה) et lui dire : « Que fais-tu ? » (ויאמר לה מה עבדת) (Dn 4,31-32).



Fig. 4 : Rembrandt, Le Festin de Balthazar, vers 1635, peinture à l'huile, 167 × 209 cm, National Gallery, Londres © Wikimedia Commons.

Comment cette main (fig. 4) révèle-t-elle au-delà d'un écrit les mécanismes de toute interprétation prophétique ? A. M. Wolters a décortiqué les étapes de la construction de l'interprétation en cohérence avec le contexte du chapitre 5<sup>10</sup>. Je les reprends ici. L'inscription énigmatique sur le mur se compose des neuf consonnes *mn'zqlprs* (מנזקלפרס). L'incapacité des mages à lire découle tout naturellement de la façon dont nous nous attendrions à ce que les mots araméens aient été écrits, c'est-à-dire sans vocalisation ni division. En conséquence, la difficulté à laquelle sont confrontés les sages babyloniens est

<sup>10</sup> Albert M. Wolters, « The Riddle of the Scales in Daniel 5 », *Hebrew Union College Annual*, 62, 1991, p. 155-177.

évidente : lire à haute voix un texte consonantique sans l'avoir mémorisé auparavant, sans donc en avoir connaissance. En jouant sur des lectures possibles du texte consonantique, Daniel donne une solution à l'énigme qui est si habilement construite et si manifestement appropriée à la situation, qu'elle est immédiatement acceptée par le roi spectateur et auditeur. Daniel divise les neuf consonnes en trois unités de trois lettres chacune (*mn' tql prs*, מנא תקל פראס), puis procède à une interprétation basée sur trois niveaux de signification (que A. M. Wolters appelle A, B et C) pour chaque unité. Le niveau A est celui de trois unités de poids : « mine, sicle et demi-sicle ». Ces poids représentent la justice divine. Au niveau B, le substantif *mené'* est revocalisé pour devenir la forme verbale *menāh* (5:26), ainsi « Dieu a compté ton royaume » (מנה אלהא מלכותך). Pour l'auteur, la clé de cette phrase réside toujours dans l'image des balances. Tout comme la justice divine correspond aux poids posés sur l'un des plateaux de la balance, de même le royaume de Babylone correspond à ce qui, dans une transaction, est pesé dans l'autre plateau. Cela est confirmé par le niveau B de *teqél*, qui prend le sens de « peser » lorsqu'il est vocalisé comme un verbe (תקילתה במאזנים, 5,27). Dieu est ainsi le juge qui a pesé le roi et son royaume dans la balance de sa justice. Le sens du niveau B de *perés* est « évaluer » en araméen. Les consonnes sont donc revocalisées, impliquant le jugement divin sur le royaume babylonien (פריסת מלכותך, 5,28). Mais ce n'est pas tout, au niveau C, les trois mots sont une nouvelle fois revocalisés, suscitant ainsi une interprétation supplémentaire. Ce sens a toujours été reconnu dans le cas de *perés*, car il existe une correspondance évidente entre le mot et le nom araméen de la Perse, *pārās* (5,28). Dans le cas de *mené'*, comme le *hafel* (forme causative) de la racine \*šlm en araméen ne signifie pas seulement « mettre fin », mais aussi « payer », le lien avec le verbe *menāh* devient clair, puisque ce dernier peut aussi signifier « compter » de l'argent, dans le sens de payer (מנה והשלמה מלכותך ואלהא מלכותך, 5,26). Le même verbe signifie donc à la fois « il a compté » (niveau B) et « il a payé » (niveau C). Cette fois le thème du jugement divin n'indique plus l'enquête, mais le verdict et le paiement. C'est aussi le verdict qui s'exprime au niveau C de *teqél* puisque l'interprétation de Daniel se termine maintenant par la déclaration inquiétante : « et vous avez été trouvé déficient » (והשתכחת חסיר, 5,27), grâce à un jeu de racines, avec le verbe *qelal* cette fois, « être léger ». Ainsi, pour neuf consonnes initiales le devin prophète dégage neuf interprétations possibles ! Pour restituer ces différentes interprétations, il faut jouer sur les différentes possibilités d'associer, de vocaliser, donc d'entendre, et de comprendre les signes graphiques et consonantiques. Pour restituer ces interprétations, il faut aussi relire le même texte plusieurs fois. Un jeu de polyphonie se dégage ainsi de l'oracle divin, dont la médiation ne réside

pas seulement dans la vision mais dans l'interprétation nécessaire. Voir évoque ici un jeu polyphonique.

Il me semble que cette pratique telle qu'elle est si clairement explicitée par A. M. Wolters en Daniel 5 n'est pas seulement une pratique, que l'on pourrait qualifier d'araméenne<sup>11</sup> ou de babylonienne<sup>12</sup>, elle est en fait intrinsèquement liée à la nature consonantique des langues ouest-sémitiques auxquelles l'hébreu et l'araméen appartiennent. Au cœur de cette pratique interprétative, se trouve un principe d'explicitation (\*pšr, פשר), qui repose sur la vocalisation, une sonorisation juste mais aussi une juste contextualisation, c'est-à-dire sa cohérence avec le contexte d'énonciation, ici le banquet impie du roi de Babylone. Or ce principe d'explicitation, qui associe étroitement signe graphique et vocalisations possibles, qui n'est donc possible que dans une prophétie écrite, peut être mis en lumière dans des textes plus anciens, ce que je voudrais montrer maintenant en m'appuyant sur les deux exemples annoncés, Is 8 et Jr 1.

### *Quand le gillāpôn (Is 8,1) image le message et reflète l'histoire*

Le premier exemple est tiré du livre d'Isaïe :

<sup>1</sup>Yhwh me dit : « Prends un grand *gillāpôn* (גליון גדול) et écris dessus avec un *heret* ordinaire (בחרט אנוש) : (בחרט אנוש) : למהר שלל חש בז : À Mahér Šālāl Hāš Baz – À Prompt-Butin-Proche-Pillage (TOB) ». <sup>2</sup>Et je pris pour témoins des hommes dignes de foi (ואעידה לי עדים נאמנים) : Ouriya, le prêtre, et Zekaryahou, fils de Yevèrèkyahou. <sup>3</sup>Je m'approchai de la prophétesse, elle conçut et enfanta un fils. Yhwh me dit : « Appelle-le [ou lis son nom] Mahér Šālāl Hāš Baz (קרא שמו מהר שלל חש בז), <sup>4</sup>car avant que l'enfant sache dire/lire "Mon père" et "Ma mère" (כי בטרם ידע הנער קרא אבי ואמי) », on emportera les richesses de Damas et le butin de Samarie devant le roi d'Assyrie » (Is 8,1-4)<sup>13</sup>.

Pourquoi le prophète écrit-il, sur quoi et avec quoi ? Dans la Bible hébraïque, *heret* est attesté en Ex 32,4a comme outil permettant de travailler le métal, un instrument destiné à graver durablement des textes importants sur un support de pierre ou de métal. Il serait erroné de le traduire par « stylet », puisque le mot *'ēṭ* existe (Jr 8,8 ; 17,1 ; Jb 19,24 ; Ps 45,2). Mais il peut aussi désigner la chose gravée, « gravure », auquel cas l'expression renverrait à quelque repré-

<sup>11</sup> Seth L. Sanders, « Daniel and the Origins of Jewish Biblical Interpretation », *Prooftexts; a Journal of Jewish Literary History*, 37, 2018, p. 1-55.

<sup>12</sup> Marian Broida, « Textualizing Divination: The Writing on the Wall in Daniel 5:25 », *Vetus Testamentum*, 62, 2012, p. 1-13.

<sup>13</sup> Nili Shupak, « "Eat this Scroll" (Ezekiel 3,1): Writing as Symbol and Metaphor in the Hebrew Bible in the Light of Ancient Near Eastern Sources », *Bibliotheca Orientalis*, 70, 2013, col. 25-41, ici 29-30 ; Alan R. Millard, « "Take a Large Writing Tablet and Write on it": Isaiah, a Writing Prophet? », dans *Genesis, Isaiah and Psalms*, Katharine J. Dell *et al.* (dir.), Leiden, Brill, 2010, p. 105-117.

sensation humaine<sup>14</sup>. Par ailleurs, *gillāyôn* est attesté en Is 3,23, avec le sens de miroir c'est-à-dire une plaque de métal poli. Il paraît donc plus cohérent d'admettre qu'Isaïe a gravé sur un grand miroir de métal poli à l'aide d'un burin<sup>15</sup>. Qu'écrit-il ? La préposition *lāmèd* (ל) indique soit le nom du propriétaire soit une dédicace, comme si l'objet était offert. C'est donc un nom que l'on s'attend à lire. Or le nom en question ne ressemble pas à un nom propre mais plutôt à une formule oraculaire. Il a été reçu et vocalisé Mahér Šālāl Ḥāš Baz (Texte Massorétique). Comme on l'a vu précisément dans le cas de Daniel, l'écriture consonantique, avant qu'un choix de lecture soit opéré, laisse la possibilité de vocaliser les racines consonantiques de manière nominale ou verbale. En outre se pose la question des racines homonymes. En effet :

-מהר, \*mhr est certes la racine de la hâte ou de l'urgence (I. attestée au *piel*, *mihar*), elle est aussi celle du paiement, de l'achat (II. racine dénomminative sur le subst. *mōhar*, « présent en échange de la fille épousée », attestée au *paal*).

-שלל, \*šll signifie d'abord « tirer, sortir » (son épée) (I. racine attestée au *paal*, *šālāl*) mais également « piller » (II. aussi attestée au *paal* ; le substantif *šālāl* désigne le « pillage » ou le résultat du pillage, à savoir le « butin »).

-חש, \*ḥšš est une racine sémitique qui est attestée en arabe, « se dépêcher » ; elle se réalise en hébreu biblique dans le substantif *ḥšāš*, « bale (du grain) ». Il existe aussi une racine \*ḥšh du silence et une racine \*nḥš qui est liée à la divination. La plus convaincante, dans le cas de l'inscription, reste la racine creuse \*ḥwš qui signifie également « hâter<sup>16</sup> » et se réalise *ḥāš* à l'accompli *paal*, 3<sup>e</sup> pers. sing. ou au participe masc. sing.

-בו, \*bzz est une racine largement attestée et synonyme de \*šll, elle relève du pillage et du butin (attestée au *paal*, la forme biconsonantique pourrait renvoyer à un infinitif construit ou à un impératif *bōz* comme au substantif *baz*).

<sup>14</sup> Michael Langlois, « Une naissance prophétique peut en cacher une autre : Maher-shalal-Hash-Baz et Emmanuel dans le texte hébreu d'Is 8, 1-8 », dans *L'Exégèse d'Isaïe 8, 1-8*, Paris, Le Cerf, coll. « Lectio Divina », 257, 2013, p. 15-33, ici p. 21.

<sup>15</sup> Christophe Batsch, « Écriture et prophétie en Israël à la fin de l'époque monarchique », *Semiotica et classica*, 2, 2009, p. 35-41 repris dans *Cahiers « Mondes anciens »*, 1, 2010, p. 1-11. D'autres propositions ont été faites par M. Langlois, art. cit. p. 17-20, qui retient l'idée d'un pendentif féminin, ici une « affiche » (« menu objet en métal pour la parure féminine ») ou encore la proposition étymologique de rattacher le *gillāyôn* à la racine \*gll attestée en araméen et en akkadien comme « pierre dressée, stèle », par Hugh G. M. Williamson, « The Practicalities of Prophetic Writing in Isaiah 8:1 », dans *On Stone and Scroll: Essays in Honour of Graham Ivor Davies*, James Aitken *et al.* (dir.), Berlin, de Gruyter, coll. « BZAW », 420, 2011, p. 357-369.

<sup>16</sup> Comme M. Langlois, art. cit., p. 22, le signale, la forme pleine שׁוּחַ est attestée dans le ms 4QIs<sup>e</sup> 4-10 2, à Qumrân, ce qui correspond alors à un infinitif ou à un impératif.

Si le dictionnaire Brown Driver Briggs (sous la racine \*mhr I.) traduit « Swift is booty, speedy is prey », M. Langlois, en s'appuyant sur la lecture et la vocalisation massorétiques et au vu de différents éléments grammaticaux et épigraphiques, offre d'autres traductions possibles : « Hâte <le> pillage <en> accélérant <le> saccage » ; « <en> hâte <est> le pillage, <en> vitesse <est> le saccage » ; ou encore, en retenant la leçon du ms 4QIs<sup>e</sup> 4-10 2 (חויש), « Hâte <le> pillage ! Accélère <le> saccage<sup>17</sup> ! ».

Si l'on prend maintenant ses distances par rapport à la vocalisation du Texte Massorétique, on peut aussi comprendre מהר שלל חש ב, *mihar šālāl ḥāš baz*, « Il hâte le pillage, il accélère le saccage » ou même *mihar šālāl ḥāš bāz*, « Il se hâte, pille, accélère, saccage » en donnant aux formes verbales à l'accompli une nuance de présent ce qui est courant dans les textes prophétiques<sup>18</sup>. Se pose la question de savoir qui est l'auteur de ce châtement. Il va de soi que la suite du récit donne à comprendre qu'il s'agit de Dieu mais aussi d'un enfant. En effet, le lecteur est invité à saisir la double fonction du nom : celui de l'enfant à naître, dont les parents sont le prophète et la prophétesse (8,3) et le signe / l'oracle concernant le châtement de la région (8,4). Le support-miroir devient dès lors le reflet ou le double de la réalité qui s'annonce.

Il est notable, pour notre propos, que le nom-oracle doive être prononcé devant témoins (8,2 cf. Dt 17,6 ; 19,15), de sorte que la prononciation est, par-là, explicitée puisqu'elle a été entendue. Par ailleurs, le nom-oracle est expliqué, par la suite (8,4), de sorte que la lecture du nom-oracle se voit certifiée et se fait presque à rebours du texte. Une fois l'explication faite de l'oracle, on perçoit toute son évidence en regard du vocabulaire, qui est précisément celui de l'invasion et de la conquête assyriennes<sup>19</sup>. Clairement le nom de l'enfant ne veut rien dire en lui-même tant qu'il n'a pas été contextualisé par « les richesses de Damas et le butin de Samarie » (avec la répétition de la racine \*šll) emportés devant le roi d'Assyrie. Il est manifestement question de la crise dite syro-éphraïmite et du danger imminent de la conquête assyrienne au Levant, comme

<sup>17</sup> *Id.*, p. 22.

<sup>18</sup> Paul Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut biblique pontifical, 1996, § 112h.

<sup>19</sup> La tactique militaire assyrienne est célèbre par ses raids et ses razzias, pillages et tributs, une tactique – que Albert T. E. Olmstead, « The Calculated Frightfulness of Ashur Nasir Apal », *Journal of the American Oriental Society*, 38, 1918, p. 209-263, appelait « l'effroi calculé ». Elle se résume ainsi en akkadien : *šallatu*, « butin » (comprenant également captifs et statues divines) ; *biltu maddattu*, « tribut et impôt » annuels levés exclusivement sur les États vassaux de l'empire ; *tāmartu*, « cadeau "volontaire" » offert au roi. Concernant ce dernier terme, il est notable que le dictionnaire BDB rapporte son étymologie à \*mhr (II. « prob. As. *mūru*, *send*, whence *tamirtu*, *tamartu*, (*missive*,) *gift* »).

cela est généralement compris<sup>20</sup>. Pour notre propos, non seulement le nom est lu, une lecture brève, saccadée, essoufflée, mais on entend aussi à travers les explications de ce nom les cavalcades et la terreur de la conquête assyrienne ! La sonorisation de l'oracle semble restituée, elle repose sur sa brièveté comme sur sa contextualisation.

Cet exemple met donc en exergue la question de l'interprétation oraculaire, de la lecture consonantique et de sa sonorisation spectaculaire. Si le support matérialise l'oracle (le miroir métallique), les témoins n'en sont pas moins nécessaires pour en attester la juste lecture, c'est-à-dire la juste compréhension et sa transmission. Surtout le contexte narratif invite à saisir les bruits de guerre et de conquête, les battements rapprochés du cœur, la hâte et la hantise, la peur et la terreur.

*Quand le bâton d'amandier et le pot bouillant (Jr 1) ne sont ni un bâton ni un pot*

Le second exemple se situe au chapitre inaugural du livre de Jérémie, chapitre tissé de manière cohérente autour de deux visions : le bâton d'amandier / le pot bouillant. L'inclusion que constitue l'expression – « le *dābār* (parole/fait) fut sur », 1,2 ; 1,4 – permet de clore une macro-introduction et d'introduire un récit dit « de vocation », une forme dialoguée entre la divinité et le prophète, qui est aussi une mise-en-abyme de l'ensemble du livre, avec certains thèmes *Leitmotive* théologiques (comme « arracher / déraciner, démolir, faire périr, renverser », mais encore « bâtir et planter »). Par un impératif « vois ! » la prophétie est introduite :

<sup>11</sup>Et le *dābār* (parole/fait) de Yhwh fut sur moi, disant : « Que vois-tu, Jérémie ? » Et je dis : « Je vois un bâton d'amandier (מקל שקד, *maqql šāqéd*) ». <sup>12</sup>Et Yhwh me dit : « Tu as bien vu, car je veille (שקד, *šōqéd*) sur mon *dābār* (parole/fait) pour l'exécuter ». <sup>13</sup>Et le *dābār* (parole/fait) de Yhwh fut sur moi une seconde fois, disant : « Que vois-tu ? » Et je dis : « Je vois un pot bouillant / des chardons fumant (סיר נפוח, *sîr nāpū<sup>a</sup>h*), face côté nord (צפונה, *šāpônâ*) ». <sup>14</sup>Et Yhwh me dit : « Du nord (מצפון, *miššāpôn*) le mal fondra (lit. s'ouvrira) sur tous les habitants du pays. <sup>15</sup>Car voici, j'appelle toutes les familles des royaumes du nord (צפונה, *šāpônâ*), oracle de Yhwh ; et elles viendront et mettront chacune son trône à l'entrée des portes de Jérusalem, et contre toutes ses murailles autour, et contre toutes les villes de Juda. <sup>16</sup>Je prononcerai mes jugements les concernant, à cause de toute leur méchanceté, le fait qu'ils m'ont abandonné et ont offert de l'encens à d'autres dieux, et qu'ils se sont prosternés devant l'ouvrage de leurs mains ».

<sup>20</sup> Le prophète Isaïe, lors de la crise syro-éphraïmite opposant Achaz aux roitelets d'Israël (Pé-gah) et de Damas (Raçôn), proclame la confiance en Yhwh. Mais Achaz préfère « les eaux du fleuve, puissantes et abondantes » (Is 8,7), c'est-à-dire le roi d'Aššur et toute sa gloire (Tiglath-phalazar III) aux « eaux de Siloé qui coulent doucement » (Is 8,6).

Il n'est pas question ici de contempler la divinité et, à mon sens, il n'est pas question non plus de contempler quelques objets mystiques en vision, comme cela est naturellement proposé<sup>21</sup>. La double vision repose sur l'observation et l'explication, mais une observation « graphique », jeux de mots et répétitions entre les racines \*šqd, \*syr/swr et la direction du nord *šāpōn[â]* (1,11-15). La vision est « graphique », c'est-à-dire qu'elle est ce à quoi le signe renvoie ou peut renvoyer ; elle repose donc sur la juste interprétation de ce signe (graphique). Les versets 11-12 jouent ainsi sur les possibilités différentes de vocaliser la racine \*šqd, tandis que les versets 13-15 jouent à la fois sur l'imaginaire du nord et de la montagne Saphon, antique montagne de la divinité Baal, divinité de l'orage<sup>22</sup>, mais également sur la difficile interprétation de la racine \*syr/swr, vocalisée *sîr* et traduite généralement par « chaudron », depuis la Septante. S. L. Harris soulignait pourtant que le substantif a un second sens bien attesté dans les textes bibliques, celui d'« épine » ou « chardon » (Is 34,13 ; Os 2,8 ; Am 4,2 ; Na 1,10)<sup>23</sup>. Ce second sens est particulièrement cohérent avec le parallèle de l'amandier ; on imagine dès lors des chardons fumants. Si le premier jeu de mots frappe visuellement par la répétition consonantique \*šqd – c'est un bâton ! –, le second fume, brûle et dévore. Mais l'écriture consonantique, non-vocalisée, permet aussi de reconnaître la racine verbale creuse \*swr dont la signification est « tourner, se détourner », avec un aspect religieux important : se détourner de ce qui est bon, se rebeller ou, dans des phrases négatives, ne pas se détourner de Yhwh, sa loi, son chemin (en particulier dans l'histoire deutéronomiste, par exemple 2 R 22,2 ; 23,27 ; 24,3). Dans le livre de Jérémie, parmi différentes occurrences, toutes significatives par rapport à notre analyse<sup>24</sup>, l'exemple de 6,28 est particulièrement frappant (« ils sont tous des rebelles entre les rebelles [כלם סרי סוררים, *kullām sārēy sōrerîm*], ils marchent dans la calomnie, ils sont de l'airain et du fer, ils sont tous des corrupteurs »). Dans cette optique, la dénonciation de l'idolâtrie qui suit la seconde « vision » (1,16) prend tout son sens et ne peut que lui être rapportée. Le jeu graphique sur lequel elle repose n'est pas seulement la répétition du « nord »

<sup>21</sup> Par exemple, Karel van der Toorn, « Did Jeremiah See Aaron's Staff? », *Journal for the Study of the Old Testament*, 43, 1989, p. 83-94, considère le chaudron comme l'un des ustensiles du temple et rapproche la branche d'amandier de la verge d'Aaron en Nb 17,25-26.

<sup>22</sup> Sans compter l'exégèse intra-biblique possible telle que montrée par Konrad Schmid, « How to Date the Book of Jeremiah: Combining and Modifying Linguistic and Profile-based Approaches », *Vetus Testamentum*, 68, 2018, p. 444-462. Approche critiquée cependant par Dalit Rom-Shiloni, « From Prophetic Words to Prophetic Literature: Challenging Paradigms that Control our Academic Thought on Jeremiah and Ezekiel », *Journal of Biblical Literature*, 138, 2019, p. 577-580.

<sup>23</sup> Scott L. Harris, « The Second Vision of Jeremiah – Jer 1:13-15 », *Journal of Biblical Literature*, 102, 1983, p. 281-282.

<sup>24</sup> Jr 2,21 ; 4,1.4 ; 5,10.23 ; 6,28 ; 15,5 ; 17,5 ; 32,31.40.

mais également l'interprétation multiple que le signe graphique rend possible : qu'il s'agisse d'un « chaudron bouillant » ou de « chardons crépitants » et « fumants », le signe invite aussi à comprendre que le danger de l'étranger venant du nord, c'est au fond le danger de vénérer des dieux étrangers et de s'écarter de la divinité Yhwh. En ce sens, ce dernier signe explique le châtement à venir comme juste punition. Il décrit le danger comme il rend compte de ses causes et de ses conséquences. Ici, une nouvelle fois, la polyphonie n'est possible que parce qu'elle est confortée par le contexte. Par cette double vision, la parole divine – le fait que Yhwh veille à l'exécution du mal qui s'ouvre au nord / fond du nord – se résume en quelques signes *šqd*, *sîr* et *šāpōn[ā]*. Par les jeux possibles d'une langue consonantique et de l'imaginaire linguistique, graphique et culturel, ces signes permettent une représentation imagée de la catastrophe annoncée mais aussi une explication en soi de la catastrophe annoncée : l'idolâtrie. Le « récit de vocation » devient alors un oracle de malheur dont l'objet n'est autre que la capitale Jérusalem prise d'assaut (1,15). Le prophète Jérémie, lui, « a bien vu » (1,12), ce qui lui confère toute son autorité. Manifestement le récit donne à voir mais aussi à entendre et comprendre, au-delà de l'oracle, la catastrophe à venir et sa cause réelle : l'idolâtrie. Ici l'idolâtrie n'est pas donnée à entendre de manière sonore comme la conquête assyrienne plus tôt, mais elle est évoquée, annoncée pour qui veut entendre et comprendre.

Ainsi, malgré son évolution historique et sa textualisation progressive, la prophétie biblique est restée profondément liée à sa nature orale, qu'elle n'a finalement jamais quittée, même couchée par écrit, nécessitant témoins, disciples enseignés et transmission autorisée, nécessitant encore d'être lue, souvent relue, et contextualisée, afin d'en saisir les différents aspects, toutes les nuances à la fois visuelles et sonores. Certainement l'alphabet consonantique ouest-sémitique a permis aux langues de la Bible, hébreu et araméen, d'expliciter de manière éloquente voire spectaculaire la nature de la prophétie, par définition divinatoire, signe devant être lu / interprété afin d'être reçu, communiqué et transmis. Cette évolution a perdu à jamais, semble-t-il, certains aspects de la prophétie ancienne, comme l'extase. Toutefois la textualisation, avec sa conversion au signe graphique, n'a pas fondamentalement transformé la nature du prophétisme, elle en a donné à voir les mécanismes de l'inspiration et de l'interprétation. Elle en a multiplié les possibilités.

Au regard de la question posée du rapport entre le son et l'écriture, les différents exemples prophétiques ont montré que les scribes, face à une écriture consonantique, aide-mémoire, ont développé l'outil de la contextualisation, une manière de répéter ou d'expliquer l'oracle de différentes manières pour en assurer la juste compréhension (la présence des témoins en faisant partie). Les

scribes ont aussi joué sur cette *privation vocalique*, ils ont ainsi participé non seulement à la textualisation de la prophétie antique et donc à sa sauvegarde mais ils ont aussi réinventé les pratiques interprétatives (divinatoires) en se fondant sur les possibilités qu’offrait le signe graphique. En cela ils ont forgé l’exégèse qui allait s’épanouir diversement dans le judaïsme comme le christianisme.