

De la prophétie au culte : le psaume d'Habacuc : une illustration de rapport entre temple et prophétie scriptuaire

Autor(en): **Bergot, Chen**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **146 (2014)**

Heft 2

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-583828>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DE LA PROPHÉTIE AU CULTE

Le psaume d'Habacuc : une illustration du rapport entre temple et prophétie scripturaire

CHEN BERGOT

Résumé

Cet article s'intéresse aux rapports littéraires entre textes prophétiques et psalmodie sur la base du livre d'Habacuc. Il s'interroge sur la fonction des éléments textuels d'origine culturelle et sur l'identité des groupes responsables de la transmission et de l'édition de ce livre prophétique. Le contenu de ce livre conduit à l'hypothèse d'une édition culturelle et sapientiale tardive d'un recueil d'oracles attribués par la tradition à un prophète Habacuc dans un groupe d'élite composé de scribes et de prêtres lévites. La place prédominante des lévites dans le fonctionnement rituel et intellectuel de la société judéenne du second temple fait de ce groupe un milieu de production privilégié pour une littérature composite comme celle du livre d'Habacuc.

1. Introduction

Le livre d'Habacuc constitue dans le corpus des XII¹, et plus largement dans l'ensemble de la littérature prophétique, un objet d'étude à part entière, en raison de sa construction inédite. Ce livre se compose de trois chapitres construits à partir de deux genres littéraires distincts, strictement hiérarchisés au moyen de deux titres (1,1 et 3,1). Ainsi, les ch. 1 et 2 sont caractéristiques de la littérature prophétique, comme l'indique la suscription² (1,1) qui mentionne l'oracle (מִשָּׁא) révélé au prophète sous la forme d'une vision (חִזְוִה), l'ordre (2,2) donné à ce dernier de mettre par écrit sur des tablettes la vision qu'il a reçue (כְּתוּב חִזְוִה וּבָאָר עַל־הַלְחֹת) et enfin la présence de différents oracles de malheur dirigés alternativement contre les Judéens et contre les Chaldéens. Le chapitre 3, pour sa part, se distingue des deux chapitres précédents dans sa forme et son contenu puisqu'il s'agit d'un psaume autonome construit sous la

¹ Le corpus des XII désigne le livre des 12 petits prophètes.

² Il est intéressant de noter que la suscription qui utilise conjointement le terme «oracle» (מִשָּׁא) et le verbe «voir» (חִזְוִה) est sans parallèle dans les XII. Dans le reste de la littérature prophétique, cette combinaison se retrouve uniquement en Es 13,1, à savoir précisément le titre d'une série d'oracles dirigés contre Babylone.

forme d'une prière individuelle comme l'indique son titre תְּפִלָּה לְחַבְקֻק הַנְּבִיא «prière du prophète Habacuc».

La présence de ce psaume dans le livre d'Habacuc ne constitue pas, en soi, une particularité au sein du livre des XII. On en retrouve, en effet, dans le livre de Jonas (Jon 2,2-10) ou encore en ouverture du livre de Nahum (Nah 1,2-8)³. En revanche, l'association qui est établie dans ce texte, qui constitue une composition autonome, entre une figure prophétique identifiable – le prophète Habacuc – et un genre littéraire clairement défini, rattaché dans la tradition à la prière et à la liturgie, est inédit. Comme nous le verrons dans cette recherche, outre la structure générale du livre qui associe successivement oracles et psaume, le psaume d'Habacuc en lui-même emprunte des éléments textuels propres à ces deux traditions littéraires distinctes que sont la littérature prophétique et la littérature cultuelle. Cette combinaison littéraire, que l'on retrouve dans le livre d'Habacuc sous une forme aboutie, est loin d'être anodine et soulève la question des rapports privilégiés entretenus durant le Second Temple entre la prophétie et la liturgie dans les milieux responsables de la transmission et de l'édition de ces textes. En effet, jusqu'à présent, la nature de ce psaume a essentiellement poussé les commentateurs⁴ à démontrer l'autonomie, ou à l'inverse, la dépendance littéraire du troisième chapitre par

³ Les psaumes de Jonas et Nahum ne présentent toutefois pas les mêmes spécificités que le psaume d'Habacuc. Dans le contexte du livre de Jonas, à la différence d'Ha 3, le psaume est inséré dans le corps du récit narratif et ne comprend aucune indication textuelle (cf. Ha 3,19b) attestant d'une utilisation liturgique du psaume. Le psaume de Nahum, pour sa part, n'est pas spécifiquement placé dans la bouche du prophète, comme c'est le cas en Ha 3.

⁴ Pour un état de la recherche jusqu'en 2001, cf. O. DANGL, «Habakkuk in Recent Research», CR.BS 9, 2001, p. 131-168. Cf. aussi la bibliographie de F. I. ANDERSON, *Habakkuk. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 2001. Sur les questions de critique textuelle, cf. R. D. HAAK, *Habakkuk*, Leiden, Brill, 1992; O. P. ROBERTSON, *The Books of Nahum, Habakkuk, and Zephaniah*, Grand Rapids, Eerdmans, 1990. Sur la question de l'unité rédactionnelle du livre, cf. J. E. ANDERSEN, «Awaiting an Answered Prayer. The Development and Reinterpretation of Habakkuk 3 in its Contexts», ZAW 123/1 (2011), p. 57-71; T. HIEBERT, *God of My Victory. The Ancient Hymn in Habakkuk 3*, Atlanta, Scholars Press, 1986; R. MASON, *Micah. Nahum. Obadiah*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991; J. NOGALSKI, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, Berlin, De Gruyter, 1993; O. P. ROBERTSON, *op. cit.*; L. PERLITT, *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004; M. A. SWEENEY, «Structure, Genre and Intent in the Book of Habakkuk», VT 41 (1991), p. 63-83; J. W. WATTS, «Psalmody in Prophecy: Habakkuk 3 in Context», in: J. W. WATTS, P. R. HOUSE (éds), *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, p. 209-223. Sur les genres littéraires du livre d'Habacuc et sa datation, cf. M. WITTE, «Orakel und Gebete im Buch Habakuk», in: M. WITTE, J. F. DIEHL (éds), *Orakel und Gebete. Interdisziplinäre Studien zur Sprache der Religion in Ägypten, Vorderasien und Griechenland in hellenistischer Zeit*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009, p. 67-91. La question de la fonction littéraire de ce psaume, dans le contexte du livre d'Habacuc, a aussi retenu l'attention de commentateurs qui ont rapproché Ha 3 du phénomène des inset hymns. Ces auteurs se sont spécifiquement intéressés à la fonction littéraire de

rapport à l'ensemble du livre d'Habacuc afin de proposer différents modèles rédactionnels et des datations allant de l'époque pré-exilique au tout début de l'époque hellénistique.

La question de l'autonomie du psaume d'Habacuc n'est pas résolue et devra être examinée dans ce papier. Néanmoins, la singularité de ce livre qui attribue à un prophète un psaume achevé soulève, outre la question de l'histoire rédactionnelle du texte en présence, la question du lien entre littérature prophétique et littérature dite cultuelle. Cette problématique, toutefois, dépasse les discussions sur la présence originale du troisième chapitre au sein du livre prophétique, sans pour autant que celles-ci soient complètement évacuées. En effet, dans tous les cas, à un moment déterminé, un psaume a été placé dans la bouche du prophète Habacuc à la suite d'une série d'oracles de malheur avec une intention éditoriale précise, comme en attestent les liens textuels que l'on peut établir entre les deux premiers chapitres et le psaume. La perméabilité littéraire entre textes prophétiques et psalmodie n'est pas anodine et le livre d'Habacuc constitue un champ de recherche privilégié autour de ces questions. Cette corrélation mérite d'être étudiée et doit nous amener à nous interroger sur la fonction des éléments textuels d'origine cultuelle dans le contexte de ce livre prophétique ainsi que sur l'identité des groupes responsables de la transmission et de l'édition de ce texte⁵.

Pour illustrer l'objet de cette recherche, nous analyserons trois unités textuelles : (1) le cadre liturgique formé par les vv. 1 et 19b qui combinent, de façon inédite dans le TaNaK, des termes techniques propres autant à la littérature prophétique que liturgique ; (2) le deuxième cadre formé par les vv. 2 et 16 (la lamentation du prophète) qui encadrent un récit théophanique, tout en établissant des liens textuels et thématiques avec l'annonce du premier chapitre (1,2-4) ; (3) le v. 19a qui, en tant que citation du Ps 18,33-34, crée une correspondance évidente avec un psaume théophanique important que

ces psaumes qui, formellement, pourraient prendre place dans le Psautier mais qui, au lieu de cela, s'inscrivent dans divers textes narratifs (Ex 15 ; Dt 32 ; Jg 5 ; 2 S 22,) ou prophétiques (Es 38 ; Jon 2). Ces psaumes auraient, selon ces auteurs, pour fonction de structurer et d'organiser les textes qui les reçoivent en tant qu'Écritures lors de la mise en forme finale de ces derniers. L'insertion de ces hymnes est considérée comme tardive. Sur cette question des *inset hymns*, cf. S. E. GILLINGHAM *The poems and psalms of the Hebrew Bible*, Oxford, Oxford University Press, 1994 ; H.-P. MATHYS, *Dichter und Beter. Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1994 ; J. H. NEWMAN, *Praying by the Book. The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism*, Atlanta, Scholars Press, 1999 ; J. W. WATTS, «Biblical Psalms Outside the Psalter», in : P. W. FLINT, P. D., Jr. MILLER (éds), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, Leiden, Brill, 2005, p. 288-309.

⁵ Cf. notamment l'hypothèse de J. D. NOGALSKI, «Un et douze livres. La nature du processus rédactionnel et les implications de la présence de matériau cultuel dans le Livre des XII Petits Prophètes», in : J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER, J. RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible. Origines, milieux, et contexte proche-oriental*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 361-386.

l'on retrouve en 2 S 22. Cette première étape nous permettra d'identifier les éléments proprement prophétiques du psaume et de repérer les liens entretenus entre ce dernier et les deux premiers chapitres du livre, nous amenant à considérer l'unité rédactionnelle de l'ensemble de la composition. Dans un second temps, à partir des éléments textuels relevés dans l'analyse, nous discuterons plus longuement du possible contexte socio-historique de production d'un texte composite comme celui du livre d'Habacuc.

2. Traduction du psaume

La traduction du psaume d'Habacuc est donnée ici à titre indicatif. Celle-ci s'appuie principalement sur le texte massorétique. Dans un cas, toutefois, mis en évidence par une note, la traduction grecque de la LXX⁶ a été privilégiée. En effet, le texte d'Ha 3 soulève de nombreux problèmes de traduction en raison, notamment, de son genre poétique. Ces problématiques ne pourront, toutefois, être discutées dans le cadre de cette recherche.

(1) Prière de Habacuc le prophète, sur une transe. (2) Yhwh, j'ai entendu ton annonce et j'ai pris peur. Yhwh, ton œuvre, à travers le temps, enseigne là, à travers le temps, fais-toi connaître. Dans le bouleversement, souviens-toi d'être miséricordieux. (3) Dieu vient de Téman et le Saint de la montagne de Paran. /Pause/ Il couvre les cieux de sa splendeur, sa prière remplit la terre. (4) C'est là qu'est le lieu caché de sa puissance. (5) Devant lui avance la peste (Deber) et la fièvre (Resheph) suit ses pieds. (6) Il se tient. Il fait trembler la terre et il observe. Il fait sursauter les nations. Les montagnes éternelles se brisent. Les collines d'autrefois, les sentiers d'autrefois s'abaissent pour lui. (7) Sous l'iniquité, j'ai vu les tentes de Koushan et les tentures de la terre de Madian qui tremblent. (8) Est-ce contre les fleuves que Yhwh est en colère ? Est-ce que ta fureur est dirigée contre les fleuves, contre la mer, alors que tu montes tes chevaux, tes chars de salut ? (9) Découvert, ton arc s'est réveillé. Les sept bâtons sont parole⁷. /Pause/ Par les fleuves, tu fends la terre. (10) Les montagnes t'ont vu, elles se tordent de douleur. Un violent orage a tout submergé. L'abîme a donné sa voix, il lève ses mains vers le haut. (11) Le soleil et la lune se tiennent en demeure. Vers la lumière tes flèches se dirigent, vers la clarté ta lance jette des éclairs. (12) Avec colère, tu arpentes la terre, avec fureur, tu écrases les nations. (13) Tu te mets en mouvement pour délivrer ton peuple (et) pour délivrer ton messie. Tu as fracassé le chef de la maison du méchant. Tu le dénudes de ses bases jusqu'à la nuque. (14) Tu as transpercé au moyen de ses sceptres la tête de son combattant. (15) Tu as marché dans la mer. Tes chevaux faisant bouillonner les eaux puissantes. (16) J'ai écouté. Mon ventre tremble. À cette voix, mes lèvres frémissent. La nourriture arrive dans mes os et je tremble de mes membres inférieurs, parce que j'aurai le repos lorsque le jour de malheur s'élèvera contre le peuple qui nous assaille. (17) Car le figuier ne bourgeonne plus et il n'y a aucun fruit de la vigne. La production de l'olivier est décevante. Les champs ne produisent pas de nourriture. Il manque du

⁶ Nous suivons ici le texte grec de la LXX de A. RAHLFS, *Septuaginta: id est vetus testamentum graece iuxta LXX interpretes: duo volumina in uno*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

⁷ La traduction proposée ici s'appuie largement sur la LXX.

petit bétail dans l'enclos et aucun bœuf n'est présent dans l'étable. (18) Mais moi, je me réjouirai à cause de Yhwh. J'exulterai à cause du Dieu de ma délivrance. (19) Seigneur Yhwh est ma force. Il dirige mes pieds comme ceux des biches et vers mes hauts lieux, il me fait marcher. Vers le chef des chantres, avec mes instruments à cordes.

3. Analyse du cadre liturgique

Le cadre liturgique formé par les versets 1 et 19b est déterminant dans l'établissement du genre littéraire du chapitre 3 en tant que psaume. En effet, comme nous le verrons dans l'analyse, nous retrouvons dans ce dernier une série d'éléments propres à un texte liturgique sans pour autant que cette forme à part entière n'exclue la teneur prophétique du psaume.

3.1. *Le titre du psaume*

L'origine liturgique du chapitre 3 est introduite avant même le titre du psaume (3,1) puisque Ha 2,20, qui conclut la partie proprement prophétique du livre d'Habacuc, présente déjà une double composante liturgique. Tout d'abord, l'expression וַיְהִי הַיְהוָה בְּהֵיכַל קָדְשׁוֹ «mais Yhwh est dans son temple saint» est une formulation que l'on retrouve uniquement dans le Ps 11,4. La référence au sanctuaire constitue un lien possible avec la liturgie. Suite à cette mention de la présence de la divinité dans son temple vient une injonction au silence devant Yhwh (הַסּ מִפְּנֵי) «silence devant lui» qui ne vise pas uniquement son peuple, mais bien l'ensemble des nations (כָּל-הָאָרֶץ «toute la terre»), concédant une dimension universelle à la suite du livre.

Cette injonction n'est pas une formulation propre au livre d'Habacuc. On la retrouve à deux reprises dans les XII, bien qu'énoncée différemment, à savoir en Soph 1,7 (הַסּ מִפְּנֵי אֲדֹנָי יְהוָה) «Silence devant le Seigneur Dieu» et en Zach 2,17 (הַסּ כָּל-בְּשָׂר מִפְּנֵי יְהוָה) «Silence, toute créature, devant le Seigneur»), deux textes faisant étroitement référence au temple et à la liturgie⁸. Cette double référence liturgique, qui souligne la présence de la divinité dans son sanctuaire et le respect qui doit lui être accordé, est loin d'être fortuite. D'une part, elle établit un lien textuel avec un psaume (Ps 11) dont le contenu est intimement lié aux problématiques soulevées par le prophète en Ha 1,2-4, à savoir la question du sort réservé au juste (צַדִּיק) face au méchant (רָשָׁע) et, plus largement, de la justice divine en temps de crise. D'autre part, elle prépare la lecture liturgique du psaume qui va suivre. En effet, en positionnant figurativement l'auditeur/

⁸ En Zacharie, la demeure sainte est clairement mentionnée avec l'expression מִמְעוֹן קָדְשׁוֹ, «sa demeure sainte», tandis que le texte de Sophonie mentionne l'exécution du sacrifice וַיִּזְבַּח יְהוָה זֶבַח, «car Yhwh a préparé le sacrifice».

lecteur dans le sanctuaire, en lui enjoignant le silence (סֵת), cet ordre confère au verset une dimension performative.

Le psaume débute en 3,1 avec un titre original qui combine des éléments textuels d'origine prophétique : le nom du prophète et sa position לְחַבְבְּקוּם הַנְּבִיא «le prophète Habacuc», avec deux termes techniques propres à la littérature psalmique, תְּפִלָּה, «prière», et עַל שְׂגִינֹת, expression, comme nous le verrons, difficile à traduire.

Le premier élément liturgique תְּפִלָּה est construit sur la racine פלל «prier». Il introduit directement le genre liturgique du chapitre. L'utilisation de ce terme spécifique, dans les XII, n'est pas propre au psaume d'Habacuc puisqu'il apparaît dans le psaume de Jonas (Jon 2,2.8). On rencontre également ce terme dans le Psautier, que ce soit dans des titres (Ps 17 ; 86 ; 90 ; 102), comme c'est le cas ici, ou dans le corps de psaumes.

La seconde expression liturgique עַל שְׂגִינֹת, fait pendant au terme תְּפִלָּה. Celle-ci est difficile à traduire, car il s'agit d'un hapax sous cette forme plurielle. Dans l'ensemble de la Bible hébraïque (par la suite abrégé BH), on retrouve une seule autre occurrence de ce terme, mais au singulier et dans une construction syntactique différente. Il s'agit du Ps 7,1. Ce passage permet cependant de confirmer la fonction cultuelle du terme שְׂגִינֹן ainsi que sa fonction musicale, comme l'atteste la fin du Ps 7,1 שְׂגִינֹן לְדָוִד אֶשְׁרֶ-שֶׁר לַיהוָה «XXX à David qui est chantée vers Yhwh». Le sens précis du terme reste toutefois difficile à déterminer. La racine שגה signifie «s'égarer», «ne pas marcher droit», «tituber». Es 28,7 pourrait fournir une explication intéressante pour comprendre le sens du substantif שְׂגִינֹן. En effet, dans ce verset, on apprend que les prophètes שְׂגוּ בְּרֵאָה, «chancelent en prophétisant» notamment à cause d'une prise excessive de boisson⁹. On pourrait, par extension, envisager que le terme שְׂגִינֹן décrit un état de transe à part entière propre à l'activité du prophète¹⁰.

Le titre du psaume synthétise ainsi en un verset toute la problématique posée par le livre d'Habacuc puisque l'on retrouve dans ce verset 1 un mélange inédit de traditions. La combinaison du terme הַנְּבִיא «le prophète» avec deux termes génériques en lien avec la prière et la liturgie est sans précédent dans toute la littérature prophétique. Ainsi, tandis que le contexte littéraire du livre d'Habacuc prédisposerait ce chapitre à être lu comme une prophétie faisant suite à la vision énoncée en Ha 1,1, et renouvelée en 2,2¹¹, l'utilisation des termes תְּפִלָּה

⁹ Le verset complet de Es 28,7 est וְגַם-אֵלֶּה בִּיַיִן שְׂגוּ וּבְשִׁכָר תַּעֲוּ פִהֶן וְנִבְיִיא שְׂגוּ בְשִׁכָר נִבְלָעוּ וְגַם-אֵלֶּה בִּיַיִן שְׂגוּ וּבְשִׁכָר תַּעֲוּ מִן-הַיַּיִן תַּעֲוּ מִן-הַשִּׁכָּר שְׂגוּ בְרֵאָה פָקוּ פְלִילִיָהּ: «De même, prêtres et prophètes sont égarés par le vin, ils titubent sous l'effet de boissons fortes, la boisson les égare, le vin les engloutit, ils titubent sous l'effet des boissons fortes, ils s'égarent dans les visions, ils trébuchent en rendant leurs sentences.»

¹⁰ La traduction de שְׂגִינֹן par «complainte» utilisée dans la TOB s'appuierait, quant à elle, sur le terme akkadien de *sigû* «lamentation», L. PERLITT, *Die Propheten, op. cit.*, p. 84. Pour une étymologie détaillée du terme voir F. I. ANDERSEN, *Habakkuk, op. cit.*, p. 271.

¹¹ «Écris une vision, donnes-en l'explication sur les tables afin qu'on la lise couramment».

et על שְׁגִיבוֹתֶיךָ permet d'éviter toute confusion quant au genre et à la fonction du ch. 3, et ce tout en conférant à ce psaume une autorité prophétique durable.

3. 2. *La souscription*

La souscription לְמַנְצֵחַ בְּגִיבוֹתַי, «vers le chef des chantres, avec mes instruments à cordes», est succincte puisqu'elle ne comporte que deux termes techniques de direction musicale. À nouveau, cette double indication musicale d'origine cultuelle ne présente aucune originalité, puisqu'on la retrouve à sept reprises dans le Psautier¹². L'emplacement de cette unité textuelle est en revanche surprenant. En effet, dans le Psautier, cette expression est toujours placée dans des suscriptions et jamais en fin de psaume, comme c'est le cas ici. Cette singularité est difficile à expliquer. Dans tous les cas, elle forme, avec le verset 1, un cadre liturgique strict permettant de délimiter clairement les frontières du psaume par rapport au corps prophétique du livre d'Habacuc.

Un dernier élément formel propre à la littérature psalmique à mentionner sont les *selah* que l'on retrouve à trois reprises dans le chapitre (v. 3.9.13). Le psaume d'Habacuc est le seul psaume hors du psautier à en contenir, alors que ce terme technique se retrouve largement dans le Psautier. Aucune explication probante n'a été proposée concernant la signification et la fonction de ce terme. Il s'agit probablement d'une annotation musicale qui pourrait faire office de pause¹³. Dans tous les cas, la présence de ce terme technique confirme l'importance liturgique de l'ensemble du chapitre et pourrait postuler en faveur d'une utilisation liturgique effective de ce psaume.

4. Analyse du cadre liturgique de la théophanie

4. 1. *Verset 2*

Les vv. 2 et 16 constituent un cadre liturgique distinct qui délimite clairement le noyau théophanique du psaume (v. 3-15). La question de la structuration du corps théophanique doit être tout d'abord posée afin de déterminer la fonction et l'origine potentielle de ce cadre. Faut-il voir dans les v. 3-15 un seul grand récit ou alors deux récits (v. 3-6 et 8-15) séparés par le v. 7 ? La deuxième interprétation est la plus probante¹⁴, comme en atteste le changement de paradigme entre les deux récits qui se caractérise par un changement de personnes dans les formes verbales et les pronoms suffixes et le recours à un nom différent pour évoquer la divinité. Ainsi, dans les v. 3-6, אֱלֹהִים «Eloah»

¹² Ps 4,1 ; 6,1 ; 54,1 ; 55,1 ; 61,1 ; 76,1.

¹³ F. I. ANDERSEN, *Habakkuk*, *op. cit.*, p. 293.

¹⁴ J. E. ANDERSON, «Awaiting an Answered Prayer», *art. cit.*, p. 59.

est décrit à la 3^e personne tandis que dans les v. 8-15, celui-ci (יְהוָה «Yhwh») devient l'interlocuteur direct d'un narrateur que l'on peut identifier comme le prophète. D'autre part, les descriptions théophaniques sont quelque peu différentes d'un passage à l'autre. Dans la première unité textuelle, Yhwh est décrit comme un dieu guerrier de l'orage¹⁵, arrivant du sud (אֱלֹהֵי מִתְיָמָן יְבוֹא) «Dieu vient de Téman et le Saint de la montagne de Paran»), entouré de deux divinités fléaux : *Deber* et *Resheph*¹⁶. La deuxième description théophanique expose l'intervention divine à partir de motifs différents. Dans ce récit, Yhwh est engagé dans une bataille cosmique qui précède la chute d'un ennemi non spécifiquement nommé. L'isotopie de l'eau (v. 8.9 נָהָר «rivière», v. 8 יָם «mer», v. 10 נַרְם מַיִם «des torrents d'eau», v. 15 מַיִם «les eaux») est ici omniprésente, rappelant le cycle de Baal et son combat contre Yamm¹⁷. Enfin, le verset 7 marque une césure évidente entre les deux unités textuelles puisque, dans ce dernier, le prophète apparaît à nouveau à la première personne, comme c'est le cas dans les v. 2 et 16. Ainsi, tout en poursuivant la thématique des vv. 3-6, qui représente Yhwh comme un dieu de l'orage, les v. 8-15 prolongent la description de l'intervention divine tout en rappelant les combats mythologiques contre le chaos, à l'origine de la création.

Sans aller plus loin dans l'analyse de ces deux théophanies, il est intéressant de relever le lien entre ces descriptions de Yhwh et les psaumes. En effet, le recours à des récits théophaniques dans le contexte d'un psaume n'a rien d'original. Au contraire, on retrouve dans le Psautier (Ps 18, 29, 68, 77, 144), ou en d'autres endroits de la BH (Ex 15; Dt 33; Jg 5), plusieurs exemples de psaumes utilisant des motifs similaires pour décrire une intervention divine. Ainsi, retrouver dans le livre d'Habacuc des motifs théophaniques courants dans différents psaumes démontre que ce chapitre 3 n'est pas uniquement un psaume dans sa forme (titre, souscription, *selah*), mais bien en raison de son contenu caractéristique. Il est dès lors difficile de postuler en faveur d'un ajout tardif des éléments liturgiques pour faire du ch. 3 un psaume¹⁸, comme l'atteste la proximité évidente du contenu d'Ha 3 avec différents psaumes.

¹⁵ Sur ce motif, cf. M. KLINGBEIL, *Yahweh Fighting from Heaven. God as Warrior and as God of Heaven in the Hebrew Psalter and Ancient Near Eastern Iconography*, Fribourg, Éd. Universitaires, 1999, p. 243.

¹⁶ La divinité *Resheph* serait attestée dans des textes d'Ougarite, voir KTU 1.14 I 18-19; 1.82.3. Ces attestations pourraient confirmer la lecture proposée ici qui suggère de voir dans נָהָר et נַרְם מַיִם deux divinités anciennes plutôt que deux fléaux (la peste et la fièvre). Mentionnons encore l'existence en Mésopotamie de descriptions de Marduk entouré du même type de divinités. Cf. K. VAN DER TOORN, B. BECKING, P. W. VAN DER HORST (éds), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, DDD, Grand Rapids, Eerdmans, 1999, p. 232.

¹⁷ M. S. SMITH, *The Ugaritic Baal Cycle. Volume I. Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1-1.2*, Leiden, Brill, 1994, p. 437.

¹⁸ Contrairement aux conclusions de J. WÖHRLE, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuchs. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen*, Berlin, De Gruyter, 2008, p. 316 sq.

Le corps théophanique du psaume est encadré par deux versets (vv. 2.16) d'un genre littéraire différent puisqu'il s'agit d'une lamentation à la première personne qui, d'après le titre (3,1), doit être lue comme une lamentation du prophète. La syntaxe du v. 2, proche de la parataxe, est dépourvue de toutes conjonctions de coordination ou marqueurs textuels. Une logique syntaxique apparaît cependant dans la répétition de différents mots. Tout d'abord, le narrateur est présent dans deux formes verbales à la première personne : שָׁמַעְתִּי «j'ai entendu» et יָרֵאתִי «j'ai craint». Le verbe שָׁמַע est une conjugaison de type qatal, ce qui présuppose le caractère accompli du verbe. Cependant, le texte reste vague quant à ce qu'a entendu le prophète, car l'objet du verbe «entendre», le terme שְׁמִיעָה , est ambigu. Construit sur la racine שָׁמַע sur laquelle est construit le verbe «entendre», «écouter» au qal ou «annoncer», «proclamer» au hiphil, on traduit généralement ce terme par «rumeur», «nouvelle» ou encore «renommée». Sur la base du contexte de la phrase, ce terme a été traduit ici par «annonce».

Pour comprendre la portée de cette «annonce», il faut lire la suite du verset, qui utilise l'expression פְּעֻלָּתְךָ «ton œuvre» comme objet de ce qui sera accompli par Yhwh en parallèle au terme שְׁמִיעָה . L'expression פְּעֻלָּתְךָ «ton œuvre» apparaît clairement comme un renvoi à Ha 1,5, verset dans lequel Yhwh annonce au prophète ce qu'il compte accomplir en réponse à la plainte de ce dernier : $\text{כִּי־פָעַל פָּעַל בְּיָמֶיכֶם}$ «car je vais accomplir une œuvre en vos jours». Cette «œuvre» se comprend, dans le contexte du premier chapitre, comme l'envoi des Chaldéens (1,6-11) en tant que punition divine. La référence à cet événement précis dans le chapitre 3, en tant qu'œuvre de Yhwh, est évidente à la lecture d'Ha 3,16. Cette reprise, d'autre part, pourrait se confirmer avec l'utilisation du verbe יָרָא «craindre» qui décrit l'état d'anxiété du prophète prenant connaissance de l'œuvre de Yhwh. Cet état est caractéristique de la lamentation du prophète¹⁹ (v. 2.16) dans le psaume. On retrouve, dans ce cadre, un autre verbe décrivant l'état du prophète : le verbe רָגַז , «trembler», «être bouleversé». Il est néanmoins intéressant de signaler que ces thématiques du *tremblement* et du *bouleversement* sont omniprésentes dans l'ensemble du ch. 3, alors que la terminologie utilisée pour décrire ces états diffère en fonction des unités textuelles. On retrouve, en effet, dans le corps théophanique (v. 3-15) des verbes appartenant au même registre thématique²⁰, alors que le verbe רָגַז n'y apparaît pas une seule fois. Cette différence significative pourrait témoigner en faveur d'un recours à des sources distinctes à l'origine de ces deux unités textuelles (la lamentation du prophète v. 2.16 et la description théophanique v. 3-15) d'un genre littéraire très différent.

¹⁹ La crainte est un motif typique associé aux descriptions théophaniques. Sur ce sujet, cf. G. W. SAVRAN, *Encountering the Divine. Theophany in Biblical Narrative*, London, T&T Clark International, 2005, p. 49-50.

²⁰ Par exemple, v. 6 וַיִּתְרַם , «il fait sursauter», וַיִּתְפָּצְצוּ , «se brisent», v. 10 וַיִּקְרָעוּ , «tremblent».

Le v. 2, si l'on considère que les références au ch. 1 mentionnées plus haut sont probantes, pourrait dès lors avoir une double fonction. D'une part, comme nous le verrons avec le v. 16, il permet de structurer et d'encadrer le contenu proprement théophanique du ch. 3 et de lui donner une dimension liturgique. D'autre part, en reprenant des éléments textuels de l'annonce du premier chapitre, relative à l'action de Yhwh, ce v. 2 signifierait que le psaume d'Habacuc serait une relecture des oracles prophétiques exposés dans les deux premiers chapitres. Ce dernier pourrait constituer une réponse définitive à la question initiale du prophète *עַד־אַנָּה יְהוָה שׁוֹפְטִי וְלֹא תִשְׁמַע אֲזַעַק אֶל־יְהוָה וְלֹא תוֹשִׁיעַ* «Jusqu'où, Yhwh, ai-je crié à l'aide ? Tu n'écoutes pas. Je te crie à la violence, et tu ne sauves pas.».

4. 2. *Verset 16*

Le v. 16 constitue un cadre évident avec le v. 2. On retrouve dans ce verset un discours à la première personne du singulier, avec la forme verbale *שָׁמַעְתִּי* qui n'a ici pas d'objet, contrairement au v. 2, mais dont on peut déduire qu'il s'agit à nouveau de *l'annonce* (*שָׁמַע*) faite au prophète dans le premier chapitre. À nouveau, le prophète décrit la peur qu'il ressent à cette annonce avec le verbe *רָגַז*. Cette description est cette fois-ci plus détaillée puisque le narrateur insiste sur les effets physiques de la crainte du jugement divin («mon ventre tremble. À cette voix, mes lèvres frémissent. La pourriture arrive dans mes os et je tremble de mes membres inférieurs») et de la forme que ce jugement prendra *לְיוֹם צָרָה* «au jour de détresse». Dans sa lamentation, le prophète-psalmiste prend conscience qu'il ne pourra trouver le repos tant que le jugement de Yhwh ne sera pas arrivé à son terme. Ce terme est à comprendre comme la destruction de l'ennemi envoyé par Yhwh pour punir son propre peuple. Le texte hébreu est obscur quant à la chronologie des événements ; néanmoins, la forme verbale *הָיָה* au *yiqtol* nous laisse entendre qu'il s'agit d'un événement à venir, dont la réalisation dépend de la fin du verset, à savoir *יָגִידְנוּ לְעַם יִשְׂרָאֵל לְעֵלֹת לְעָרָה* «lorsque le jour de détresse s'élèvera contre le peuple qui nous assaille», laissant supposer que ce jour n'est pas encore arrivé. Les deux discours théophaniques peuvent être lus, dès lors, à partir du cadre formé par la lamentation du prophète (v. 2.16), comme un récit de type eschatologique proposant une issue favorable aux événements négatifs vécus dans le présent de la communauté du prophète, communauté que l'on devine dans l'utilisation du pronom suffixe pluriel *יָגִידְנוּ* «qui **nous** assaille» (v. 16).

Ainsi ce cadre liturgique développe une temporalité différente de celle du récit théophanique. En effet, le cadre formé par la prière du prophète décrit une série d'événements dont il se porte le témoin, à savoir la montée d'un ennemi dont la fonction punitive est manifeste. Dans le récit théophanique, la perspective s'est déplacée et l'intervention divine décrite constitue une

représentation que l'on pourrait qualifier d'utopique. Le psaume décrit une réalité idéale inaccessible dans le cours des événements tel qu'ils sont vécus par la communauté porteuse de ce texte²¹. Cet éloignement d'une temporalité immédiate – en l'absence de toute référence historique précise – ainsi que de toute réalité matérielle confère au psaume et à la prière du prophète une nouvelle dimension universelle, absente des deux premiers chapitres.

5. La prière du prophète

Les v. 18 et 19a constituent la prière finale du prophète. Le contenu optimiste de ces deux versets tranche avec l'anxiété évidente du cadre (v. 2.16) analysé précédemment.

5.1. Verset 18

Au v. 18, le prophète est à nouveau l'agent du texte (contrairement au v. 17). Avec l'utilisation du pronom personnel indépendant אֲנִי précédé d'un waw adversatif, que l'on peut traduire par «mais moi», le prophète s'exprime en opposition avec ce qui précède. En effet, dans ces deux versets, qui soulignent la confiance et la foi de celui-ci en Yhwh comme unique source de salut, le paradigme change. Dans ce verset, le lien avec la littérature cultuelle est évident, comme en témoigne la présence de l'expression אֱלֹהֵי יְשׁוּעִי «Dieu de ma délivrance», que l'on retrouve en Mi 7,7 et à de nombreuses reprises dans le Psautier²². Dans ce v. 18, la délivrance du prophète par Yhwh est un élément fondamental. Après la description chaotique de l'intervention divine, le prophète, malgré la complexité des événements qu'il affronte, réaffirme la confiance qu'il porte en son Dieu avec deux verbes : עָלַז «exulter» et גִּיל «se réjouir»²³.

La question de la délivrance est une thématique essentielle du livre d'Habacuc puisqu'elle apparaît déjà en préambule du livre, dans la lamentation initiale du prophète avec le verbe יִשַׁע «délivrer» au v. 1,2 אֲזַעֲקָ אֶל־יְהוָה וְלֹא תוֹשִׁיעַ «je dénonce vers toi la violence et tu ne me délivres pas», puis, une nouvelle fois, dans le verset conclusif (v. 18). Ces deux attestations, qui développent

²¹ Cf. sur cette question de l'utopie dans les textes prophétiques: E. BEN ZVI, «Utopias, Multiple Utopias, and Why Utopias at All? The Social Roles of Utopian Visions in Prophetic Books within Their Historical Context», in: E. BEN ZVI (éd.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature*, Helsinki, Finnish Exegetical Society, 2006, p. 56.

²² Ps 18,47; 24,5; 25,5; 27,9; 50,23; 62,8; 65,6; 85,5 ainsi qu'à d'autres reprises avec des formulations quelque peu différentes.

²³ Notons que cette expression d'une exultation (avec le verbe גִּיל) associée au salut (יְשׁוּעָה) et à la confiance en Yhwh se retrouve dans des formulations très similaires en Es 25,9; Es 61,10.

pourtant deux positions antagonistes, forment un cadre réflexif sur la problématique de la délivrance du prophète, et à travers lui de toute la communauté, illustrant le cheminement intérieur du prophète qui passe, tout au long du livre, de la détresse absolue (Ha 1,2-4) à une foi confiante en Yhwh (Ha 3,18-19a).

5. 2. Verset 19a

Ha 3,19a prolonge la protestation de confiance du v. 18 sur la base d'une citation du Ps 18. Cette citation est une synthèse subtile de deux versets (vv. 33-34) extraits du psaume théophanique de David que l'on retrouve à la fois dans le Psautier et en 2 S 22. Deux variantes entre le texte d'Habacuc et le psaume de David peuvent être relevées. Tout d'abord, la dénomination de Yhwh est différente (יהוה אֱלֹהֵי pour Ha et אֱלֹהֵי pour 2 S et le Ps 18). D'autre part, Ha 3,19 utilise deux verbes que l'on ne retrouve ni dans 2 Samuel, ni dans le Ps 18: הִשָּׂוּ qui porte sur les pieds du narrateur qui sont *dirigés comme ceux des biches* et non plus *comparés à des pieds de biches*, et דָּרָךְ, «faire marcher» au lieu de עָמַד, «faire tenir» (Hiphil). Le reste du texte est identique dans les trois passages, à savoir la métaphore de רַגְלֵי כַּאֲזֵלוֹת «mes pieds comme des biches» et la mention des «hauts lieux», suivie d'un suffixe 1ms (בְּמוֹתָי), ce qui confirme cette lecture surprenante pouvant faire référence à Dt 33,29²⁴.

Quelle est la fonction de cette citation du psaume de David en Ha 3 ? Tout d'abord, la thématique du Ps 18 est très proche de celle de Ha 3 puisqu'il s'agit d'une prière de remerciement adressée à Yhwh, après son intervention (Ps 18,8-20) permettant une victoire militaire contre des ennemis dont le nom est tu (v. 38-43). Cette victoire place Israël à la tête des nations (v. 44) et permet ainsi de le libérer définitivement du joug des nations étrangères (v. 47-57). Le vocabulaire omniprésent dans ce psaume est celui de la «délivrance» et de la «libération des ennemis». Les v. 33-34 prennent place dans la deuxième partie du psaume (qui débute aux v. 29-30), qui consiste en un hymne de victoire²⁵. Dans ce psaume, l'accent est mis sur la toute-puissance de Yhwh et le soutien qu'il apporte à son messie, David (v. 51), rappelant ainsi qu'il est le seul maître de l'histoire. La fonction de cette citation du Psaume 18 de David, qui est proche du point de vue thématique de celui d'Habacuc, est obscure. Faut-il y voir une référence spécifique au Ps 18 ? L'emplacement stratégique de cette citation, en clôture du psaume d'Habacuc, pourrait laisser entendre que ce verset doit être

²⁴ En effet, en Dt 33,29, en conclusion à la bénédiction de Moïse, on retrouve la même construction syntaxique qu'en Ha 3,19a avec la préposition על, la mention des hauts lieux avec un pronom suffixe suivi du verbe דָּרָךְ «diriger». Le pronom suffixe juxtaposé aux «hauts lieux» est cependant différent entre les deux textes puisqu'en Dt 33,29 apparaît un suffixe 3 mpl (qui fait référence à l'ennemi) et en Ha 3,19a un suffixe 1 ms, comme dans le Ps 18,34.

²⁵ J.-M. AUWERS, «La rédaction du Psaume 18 dans le cadre du premier livre des Psaumes», EThL 72/1, 1996, p. 30.

compris comme une citation dont la fonction serait de renvoyer le lecteur d'Ha 3 au Psaume 18. En effet, le Ps 18, qui propose une description aboutie de la victoire d'Israël sur les nations, pourrait être lu comme le dénouement narratif logique du psaume d'Habacuc. Dans tous les cas, cette citation, en rapprochant le psaume d'Habacuc d'un psaume relativement illustre que l'on retrouve en deux emplacements de la BH, confirme les liens entretenus entre les milieux producteurs de ce livre et le Psautier.

L'analyse de ces différents versets a permis de mettre en évidence plusieurs éléments déterminants pour comprendre la construction du psaume d'Habacuc. Tout d'abord, le titre du psaume (Ha 3,1) combine clairement des motifs culturels avec des éléments prophétiques comme le nom du prophète et sa fonction. Cette combinaison originale, loin d'être accidentelle, semble voulue par les éditeurs de ce texte qui souhaitent donner à cette prière une dimension véritablement prophétique. Ce titre crée une césure entre les deux premiers chapitres et le psaume. Cette césure toutefois n'invite pas le lecteur à lire le chapitre indépendamment de ce qui précède en raison de la conclusion (2,20) de la partie proprement prophétique du livre qui prépare la lecture du psaume. D'autre part, la lecture d'Ha 3,2, qui reprend des éléments textuels et thématiques du premier chapitre, invite à lire ce psaume comme une possible réponse à la lamentation initiale du prophète (Ha 1,2-4) qui invoque une réponse divine lui permettant de faire face au chaos qui l'entoure. À partir de ces constatations, il est important d'examiner la question de l'autonomie du psaume dans son contexte littéraire prophétique, afin de discuter, dans un deuxième temps, de son milieu de production.

6. Prophétie et liturgie. Quels contextes de production ?

6.1. *Un psaume autonome ?*

La question de l'autonomie textuelle du chapitre 3 est complexe. D'un point de vue formel, en tant que psaume, ce chapitre se distingue radicalement des deux chapitres précédents qui se lisent comme une collection d'oracles. Pourtant, lorsque l'on considère l'ensemble du livre, on constate que la disparité des genres littéraires n'est pas aussi nette. On retrouve en effet dans les deux premiers chapitres des éléments culturels comme, notamment, la plainte du prophète en Ha 1,2 qui se rapproche de plusieurs textes culturels ou sapientiaux²⁶ ou encore Ha 2,20 qui, comme nous l'avons vu, associe deux expressions explicitement liturgiques. De son côté, le psaume n'est pas complètement dépourvu de formulations associées à la prophétie du prophète Habacuc, comme l'indique la suscription du psaume, qui mentionne le nom et le titre du prophète, ou encore le cadre rédactionnel formé par les versets 2

²⁶ Cf. notamment Jon 2,3 ; Ps 18,7 ; 22,2-3 ; 28,2 ; Job 19,7 ; 30,20 ; Lam 3,8.

et 16. La construction et le sens de ce dernier ne peuvent se comprendre que sur la base de la plainte initiale du premier chapitre (1,2), tout comme la référence en Ha 3,16b à la montée de l'ennemi qui reprend le motif de l'envoi des Chaldéens développé en 1,6.

On constate que les liens textuels entre les deux parties (prophétique et liturgique) du texte d'Habacuc sont nombreux et complexes. L'hypothèse d'un psaume ajouté ultérieurement – éventuellement lors de l'insertion du recueil d'Habacuc au corpus des XII – à une série d'oracles prophétiques est pertinente, mais ne résout pas la question des éléments liturgiques présents dans les deux premiers chapitres, d'autant plus que ces derniers jouent un rôle déterminant dans la construction du livre dans son ensemble. On pourrait dès lors envisager une édition liturgique tardive²⁷ de l'ensemble du livre d'Habacuc. Cette dernière serait responsable de la rédaction et de l'édition du psaume ainsi que de l'insertion des éléments cultuels qui – point intéressant – sont situés à des emplacements stratégiques du texte, à savoir au début (1,2-4) et à la fin (2,20) de la partie proprement prophétique du livre.

Il est difficile, à partir de là, de parler d'autonomie littéraire à propos du psaume d'Habacuc. Ce dernier, en effet, réutilise et développe différents thèmes déjà présents dans le recueil prophétique, tout en leur conférant une dimension nouvelle. D'autre part, il est difficile de ne pas tenir compte des éléments cultuels qui organisent la vision du prophète (1,5-11) et les différents oracles de malheur prononcés contre les Chaldéens (2,6b-19). Le psaume, en tant que relecture eschatologisante de la chute d'un ennemi anonyme, pourrait avoir été composé pour le contexte spécifique du recueil d'oracles présents dans le livre prophétique, sans pour autant nier que les parties proprement théophaniques puissent provenir de sources plus anciennes. Ainsi, l'hypothèse d'une édition cultuelle et sapientiale, relativement tardive, d'un recueil d'oracles attribués par la tradition au prophète Habacuc est une position intéressante et soulève la question des groupes responsables d'un tel travail rédactionnel et éditorial²⁸.

6. 2. *La prophétie comme littérature*

Le contenu caractéristique du psaume d'Habacuc qui associe littérature prophétique et liturgie rapproche indubitablement ce texte du Psautier et des milieux responsables de la transmission et de l'édition de cette littérature²⁹. Néanmoins, le rapport entre ces littératures est complexe. Il est aujourd'hui

²⁷ Cette hypothèse va à l'encontre de celle de J. WÖHRLE qui dissocie, dans différentes couches rédactionnelles, les éléments cultuels du livre, *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches*, *op. cit.*, p. 321.

²⁸ Cf. sur cette hypothèse J. NOGALSKI, «Un et douze livres», *art. cit.*

²⁹ Sur ce rapprochement, cf. K. VAN DER TOORN, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 257.

communément admis que les différents livres prophétiques présents dans la BH sont le résultat d'un long processus de développement et doivent être considérés, dans leur forme finale, comme de véritables créations littéraires élaborées par des groupes de scribes. C'est pour cette raison que l'on parle, pour les textes prophétiques, de *scribal artefact*³⁰. Pour autant, l'enracinement prophétique de ces textes n'est jamais totalement rejeté. D'une part, il explique la permanence de la forme caractéristique des textes, et ce, en dépit de l'insertion, tout au long du développement rédactionnel des livres, de traditions littéraires différentes. D'autre part, l'autorité prophétique originale du livre, même si l'on utilise le terme de *création* ou *composition scribale*³¹ pour qualifier ces textes, n'est jamais reniée par les scribes responsables de la transmission et de l'édition de ces livres. Bien au contraire. Ces scribes ne semblent pas considérer leur activité littéraire comme une activité simplement *scribale*, mais bien comme une activité prophétique en tant que telle, divinement inspirée, dont la fonction est d'éclairer différents récits ou oracles à la lumière de circonstances nouvelles. Ainsi, progressivement, la prophétie vétérotestamentaire serait passée, dans la tradition, d'un phénomène essentiellement oral à une pratique littéraire spécifiquement définie et encadrée, qui aurait conféré une autorité nouvelle à une élite restreinte³². L'identité de cette élite, composée de scribes et, vraisemblablement, de prêtres est cependant difficile à identifier, étant donné l'absence de sources extra-bibliques pour la période concernée dans l'histoire de l'Israël ancien. Nous pouvons uniquement nous appuyer sur les textes de la BH dont nous disposons aujourd'hui – qui ne peuvent être utilisés comme des sources *stricto sensu* – et sur des sources du Proche-Orient ancien (Mari ou Assyrie).

6. 3. *Milieu de production*

Dans la recherche récente, de nouvelles hypothèses³³ voient le jour sur la question des milieux responsables de l'édition du corpus des XII. Celles-ci tentent d'identifier le/s groupe/s susceptible/s qui, en raison de l'autorité qui pouvait leur être conférée, auraient pu avoir accès à des collections d'oracles,

³⁰ M. J. DE JONG, «Biblical Prophecy – A Scribal Enterprise. The Old Testament Prophecy of Unconditional Judgement considered as a Literary Phenomenon», VT 61/1 (2011), p. 41.

³¹ M. NISSINEN, «Prophète et Temple», in: J.-D. MACCHI, C. NIHAN, T. RÖMER, J. RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible*, op. cit., p. 80; M. NISSINEN, «How Prophecy Became Literature», SJOT 19/2 (2005), p. 165.

³² E. BEN ZVI, «Towards an Integrative Study of Authoritative Books», in: D.V. EDELMAN, E. BEN ZVI (éds), *The Production of Prophecy*, London, Equinox, 2009, 19.

³³ J. NOGALSKI, «Un et douze livres», art. cit.; K. VAN DER TOORN, *Scribale Culture*, op. cit.; D. CARR, *Writing on the Tablet of the Heart. Origins of Scripture and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 2005; W. M. SCHNIEDEWIND, *The Word of God in Transition. From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1995.

tout en détenant les ressources matérielles et intellectuelles nécessaires à la transmission, la production et l'interprétation de textes, notamment liturgiques, destinés à l'usage du temple. Il pourrait s'agir de groupes composés de scribes et prêtres lévites en charge de l'organisation et du bon fonctionnement du temple de Jérusalem à l'époque perse, comme en témoignent différents textes bibliques.

Tout d'abord, les prêtres lévites détiennent l'ensemble des tâches clé en lien avec l'organisation du temple, exception faite de l'exécution du culte sacrificiel à proprement parler (voir le texte polémique de Ez 44,15.23-24). D'autre part, en tant que gardiens des textes sacrés, ils enseignent et interprètent la Torah³⁴. De plus, ils dirigent la prière et sont associés à la musique et au chant du temple, que ce soit dans sa composition ou son exécution³⁵, d'où l'attribution de nombreux psaumes à ces derniers, ainsi que l'édition finale du Psautier³⁶. Enfin, les lévites sont les seuls gardiens du temple, dont ils gardent les portes, en assurent la maintenance et l'entretien³⁷. Ainsi, la place prédominante des lévites dans le fonctionnement rituel et intellectuel de la société judéenne du second temple, fait de ce groupe, composé de prêtres et de scribes, un milieu de production privilégié pour une littérature composite comme celle du livre d'Habacuc.

Il n'est pas surprenant de situer la production de la littérature prophétique dans le contexte du temple. En effet, on constate, dans les textes prophétiques, que des problématiques d'ordre cultuel en lien avec la question de l'autorité du temple sont largement présentes, témoignant d'un rapport direct entre prophétie et liturgie³⁸. De plus, si l'on examine des sources du Proche-Orient, on constate que l'activité des prophètes, telle qu'on la retrouve collectée sur des tablettes et archivée, se déroule généralement au sein du temple³⁹. On peut dès lors envisager, par analogie, que les archives ou la bibliothèque du temple de Jérusalem, centre administratif de la région durant l'époque perse, aurait conservé des séries d'oracles recueillis sur des tablettes⁴⁰, comme l'illustre le texte d'Habacuc qui mentionne ce procédé : וַיִּעֲנֵנִי יְהוָה וַיֹּאמֶר כְּתוּב הַזֶּה וּבְאֵר : «Yhwh m'a répondu, il m'a dit : Écris une vision, donnes-en l'explication sur les tablettes afin qu'on la lise couramment» (Ha 2,2). On constate, dans ce verset unique, que la figure du prophète, proche de celle du scribe, revêt une triple fonction d'intermédiaire : il reçoit la vision, l'écrit sur des tablettes et, élément important, en donne l'explication à son auditoire. C'est sur la base de ce matériau spécifique que les scribes judéens,

³⁴ Cf. notamment Neh 8;1 Ch 15,16-24; 2 Ch 17,7-9; Mal 2,7.

³⁵ Cf. notamment Neh 9; 2 Ch 30,21-27; Esd 3,10.

³⁶ M. S. SMITH, «The Levitical Compilation of the Psalter», ZAW 103 (1991), p.258-263.

³⁷ Cf. notamment 1 Ch 9,18.26-27; 1 Ch 23,28; 1 Ch 27,17; Esd 1,5.

³⁸ Cf. notamment Es 2,2-4; 56,3-8; 60,4-16; Ez 8; 10; 40-48; Ml 1,6-14; 3,6-9.

³⁹ M. NISSINEN, «Prophète et Temple», *art. cit.*, p. 82.

⁴⁰ K. VAN DER TOORN, *Scribal Culture*, *op. cit.*, p. 203.

rattachés au temple, ont pu concevoir une littérature inédite dans le Proche-Orient et développer un mode de révélation nouveau passant par la production de textes prophétiques écrits.

Dès lors, le psaume, et plus largement le livre d'Habacuc dans sa forme finale cristallisent le rapport étroit existant, durant l'époque perse, entre le temple et le développement d'une littérature prophétique. Dans ce livre, la *fonction* respective des deux formes littéraires utilisées, la liturgie pour le psaume et la divination pour le recueil prophétique, n'est plus effective, mais constitue bien au contraire, dans leur association, un archétype littéraire qui confère au texte écrit une autorité nouvelle. En utilisant une figure prophétique dans le rôle du psalmiste, le psaume illustre clairement cette juxtaposition des genres, matérialisant l'aboutissement d'une *prophétie* à lire non plus comme un phénomène divinatoire, mais bien comme une construction littéraire complexe, fruit d'un long travail d'érudits.