

La prophétie chrétienne, d'après le Nouveau Testament : l'état de la question

Timothée Minard¹

Résumé : Donner une définition biblique de la prophétie chrétienne est-elle un exercice particulièrement délicat. En quoi consiste la prophétie dont la pratique est encouragée par le N.T.? Cette étude résume pour le lecteur francophone un débat essentiellement anglophone. Après avoir présenté de manière critique les principales propositions sur le sujet, l'auteur propose sa propre définition néotestamentaire : « la prophétie chrétienne est l'acte de transmettre, sous la forme d'un message intelligible, une révélation inspirée par l'Esprit du Dieu de Jésus-Christ ».

Abstract : The present paper deals with the question of a biblical definition of Christian prophecy. What is the prophecy which the N.T. encourages to practice? The status questionis made in this study provides a French résumé on an almost English speaking dispute. After a critical presentation of the main thesis on the matter, the writer presents his own N.T. definition: "Christian prophecy is the act of transmitting, with understandable words, a revelation inspired by the Spirit of the God of Jesus-Christ".

-
1. Timothée Minard est pasteur de la Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France (FEEBF). Cet article est une adaptation du chapitre introductif de son mémoire : *Accueillir la prophétie dans l'Église. Essai de théologie biblique*, mémoire de Master 2, sous la direction de François Lestang, soutenu à la Faculté de Théologie de l'Université catholique de Lyon en juin 2012, p. 11-22.

Le Nouveau Testament témoigne largement d'un renouveau prophétique au sein de l'Église naissante. Le récit d'Actes 2 montre que le retour effectif de l'Esprit de prophétie est une affirmation théologique du christianisme primitif. Non seulement ce renouveau est affirmé théologiquement, mais il est une réalité pratique dont témoigne le Nouveau Testament. Il y a des prophètes dans l'Église et la pratique prophétique y est encouragée (cf. 1 Co 14).

Au-delà de ce constat, il convient de définir en quoi consiste la « prophétie » à laquelle les auteurs du Nouveau Testament se réfèrent. Étant donné que les réponses des spécialistes sont diverses, nous avons pensé qu'il pouvait être utile de présenter ici l'état de la question. Depuis les travaux d'Édouard Cothenet, datant des années 1970², la recherche francophone sur la prophétie néotestamentaire semble avoir traversé près de 40 années de désert. Pendant ce temps, les bibliistes anglo-saxons ont largement alimenté le débat. Nous espérons par cet article apporter au lecteur francophone un résumé du débat, accompagné de nos propres réflexions.

Notons que nous aborderons la question sous l'angle de la théologie biblique et non de l'histoire. Nous ne cherchons pas à démontrer comment était pratiquée la prophétie dans l'Église primitive, mais comment les auteurs du Nouveau Testament définissent la prophétie chrétienne. Cette distinction est nécessaire. Il est évident, par exemple, que Paul ne définit pas la prophétie de la même manière que certains chrétiens de Corinthe : son enseignement est là pour rectifier leur compréhension de la prophétie (cf. 1 Co 12-14). La prophétie encouragée par le Nouveau Testament n'était pas forcément celle pratiquée par les Églises du I^{er} siècle.

1. Étymologie et emploi dans le monde grec

Pour décrire le phénomène, ce sont essentiellement les termes issus de la racine *prophè-* qui sont utilisés dans le Nouveau Testament³.

-
2. Son œuvre majeure, à savoir l'article « Le prophétisme dans le Nouveau Testament » dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, date de 1972 (Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », DBS, tome VIII, Paris, Letouzey et Ané, 1972, col. 1222-1337).
 3. Le N.T. utilise toutefois bien plus souvent ce vocable pour se référer aux prophètes de l'A.T. Ainsi, sur 144 occurrences du nom masculin *prophètès*, uniquement 21 se réfèrent aux prophètes chrétiens. .../...

L'étymologie est facilement repérable : « *profètès* [sic], attesté dès le V^e siècle, est un *nomen agentis* de la racine verbale *fè-* [sic] "dire", "parler", avec le préfixe *pro-*⁴ ». La difficulté repose sur la manière de comprendre le préfixe « *pro* ». D'un point de vue étymologique, il faut vraisemblablement écarter le sens temporel, « pré-dire », qui n'est pas caractéristique de l'usage le plus ancien du mot dans le monde grec⁵. Les spécialistes s'accordent plutôt sur un sens locatif, dire « devant ». Pour certains, le prophète est celui qui se tient « en avant » de la divinité qui l'envoie parler de sa part : l'accent est mis sur l'inspiration du prophète⁶. Pour d'autres, le prophète est celui qui parle « au-devant » des destinataires de son discours : l'accent est mis sur l'autorité de son message⁷. André Motte choisit d'embrasser ces deux nuances du préfixe : dans le monde grec, le prophète est à la fois porte-parole de la divinité et celui qui « proclame avec autorité et solennité⁸ ».

Le lecteur attentif constatera toutefois que lorsque les auteurs bibliques décrivent le phénomène prophétique chrétien, ils tiennent à le différencier du prophétisme païen. Alors que le vocabulaire de la *mantique* est plus couramment employé en grec classique, il ne l'est qu'une seule fois dans le N.T. (Ac 16.16) pour désigner l'activité divinatoire de l'esclave philippienne⁹. Bien entendu, si les auteurs du N.T. ont préféré

-
3. [suite] On dénombre également 2 occurrences de son correspondant féminin *profètès*; 19 occurrences du substantif *profèteia* dont 16 en rapport avec les prophètes chrétiens; 28 occurrences du verbe *profèteuô* dont 21 en rapport avec les inspirés chrétiens; 2 occurrences de l'adjectif *profètikos* et 11 occurrences du nom *pseudoprofètès*, faux prophète (cf. Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », col. 1223).
 4. Helmut KRÄMER, « *profètès* », in *TDNT*, vol. VI, Grand Rapids, Eerdmans, 1969 (1^{re} éd. en allemand : 1959), p. 783.
 5. C.H. PEISKER, « Prophet », in *The New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3, Grand Rapids, Zondervan, 1985, p. 74-75.
 6. Cf. J.R.C. COUSLAND, « Prophets and Prophecy », in *Dictionary of New Testament Background*, Leicester, IVP, 2000, p. 831.
 7. C. H. PEISKER, *op. cit.*, p. 75.
 8. André MOTTE, « Aspects du prophétisme grec », *Prophéties et Oracles*, vol. II : en Égypte et en Grèce. Supplément au Cahier Évangile 89, Paris, Cerf, 1994, p. 48-49.
 9. Le texte précise que cette esclave avait un esprit « pythique ». L'emploi d'un vocabulaire bien distinct pour se référer à une activité oraculaire païenne montre que l'auteur biblique distingue clairement ces phénomènes de celui de la prophétie juive ou chrétienne. Toutefois, on notera une exception dans la littérature néotestamentaire : Épiménide est présenté comme un *profètès* en Tt 1.12.

la terminologie *prophétique* à celle de la *mantique* c'est tout d'abord parce qu'ils suivent les traducteurs de la LXX qui avaient fait le choix de traduire ainsi les termes de la famille de *NB'*. Ce choix, qui n'est certes pas anodin, semble être pleinement assumé par les auteurs du N.T. Par exemple, la description que Paul fait de la prophétie ecclésiale en 1 Corinthiens 14 montre qu'il souhaite la distinguer de la conception hellénistique de son époque, notamment en ce qui concerne la question de l'extase¹⁰. Pour les auteurs néotestamentaires¹¹, la prophétie chrétienne n'est pas la prophétie païenne¹².

2. Concilier les données bibliques

Ce constat établi, la problématique demeure : quelle est donc cette prophétie chrétienne dont la pratique est encouragée par le N.T. ? La réponse fait débat. Car, si le vocable de la famille de *prophètes* est fréquemment utilisé dans le N.T., il est loin de l'être pour décrire un phénomène uniforme. Rien qu'au sein du livre des Actes, les formes et contenus des messages prophétiques rapportés sont divers. Dans le récit de la Pentecôte, les louanges en langue étrangère (Ac 2.4-11) sont ensuite identifiées à une forme de prophétie (Ac 2.16-18)¹³. Lorsqu'elle est pratiquée par Agabus, la prophétie prend la forme d'une prédiction générale (Ac 11.28) ou d'une courte prédiction concernant un individu, accompagnée d'un geste symbolique (Ac 21.10-11). Enfin, en Actes 15.32, les longs discours paraclétiques de Judas et Silas semblent identifiés à une forme de prophétie.

Autre difficulté, la prophétie apparaît à la fois comme un phénomène généralisé où tous les croyants prophétisent (Ac 2.16-18; Ac 19.6), et un

10. Sur cette question, nous renvoyons à notre article, Timothée MINARD, « L'inspiration de la prophétie dans l'Église : les données de la 1^{re} aux Corinthiens », *Théologie Évangélique* 10/2, 2011, p. 128-131.

11. Nous soulignons ici la distinction nécessaire entre la pratique de la prophétie dans l'Église primitive et l'enseignement normatif du N.T. sur le sujet. Ainsi, les convertis de Corinthe ont très bien pu insérer des conceptions gréco-romaines dans leur pratique de la prophétie. Mais l'enseignement qui leur est adressé s'oppose clairement à la prophétie telle que Plutarque, p. ex., l'envisageait.

12. Cette thèse est longuement défendue par Christopher Forbes (Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Tubingue, J.C.B. Mohr, 1995, p. 188-321).

13. Cf. aussi Ac 19.6, sur l'association du parler en langues à la prophétie.

phénomène de « spécialistes » où seuls certains parmi un ensemble de croyants sont prophètes (Ac 11.27; 13.1; 15.32; 21.10). Si de telles disparités transparaissent au sein d'un seul livre, elles sont encore amplifiées lorsqu'on considère les données de l'ensemble du N.T.

Les études spécifiques sur le sujet reconnaissent généralement la difficulté de synthétiser les données. Face à cette difficulté, il existe deux approches possibles. La première consiste à classer les diverses données par catégories afin de dresser le portrait de différents « types » de prophéties. Cette démarche, bien qu'utile, aboutit souvent soit à une classification arbitraire des types de prophétie, soit à une atomisation excessive des données. La deuxième approche, qui est la nôtre, consiste à repérer les points communs aux divers phénomènes afin d'aboutir à une définition « néotestamentaire » de la prophétie chrétienne. Nous ne chercherons pas à souligner les différences entre les divers phénomènes prophétiques, mais à repérer le socle commun à ce que les divers auteurs néotestamentaires appellent « prophétie ».

3. Prophétie et inspiration

La première caractéristique de la prophétie chrétienne, c'est son inspiration divine. Après avoir longuement étudié la forme et le contenu des prophéties chrétiennes des premiers siècles, David Aune conclut que « l'élément distinctif du discours prophétique n'est pas tant son *contenu* ou sa *forme*, mais son *origine surnaturelle* »¹⁴. Sur cette question, les auteurs néotestamentaires héritent du judaïsme de leur temps qui identifie volontiers l'Esprit de Dieu à « l'Esprit de prophétie »¹⁵. C'est donc naturellement qu'Actes 2.16-18 associe l'événement de la Pentecôte à un renouveau prophétique et comprend l'annonce de Joël 3 comme se réalisant au sein de l'Église primitive. Les divers corpus néotestamentaires témoignent d'un accord unanime sur ce point : le prophète est bien celui qui parle sous l'inspiration de l'Esprit de Dieu (Lc 1.67; Ac 11.28; 19.6; 21.11; 28.25; 1 Co 12.10; Ép 3.5; 1 Th 5.19-20; 2 P 1.21; 1 Jn 4.1-2;

14. David E. AUNE, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, p. 338.

15. Pour les écrits lucaniens, cf. Max M.B. TURNER, *Power from on High : The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2000² (1^{re} éd. : 1996); Pour les écrits pauliniens, cf. Archie HIU, « The Spirit of Prophecy and Pauline Pneumatology », *Tyndale Bulletin* 50/1, 1999, p. 93-115.

Ap 2.7, etc.)¹⁶. Les spécialistes semblent également s'accorder sur le fait que la prophétie néotestamentaire implique une « révélation », une *apokalupsis*, qui a son origine en Dieu (1 Co 14.30; Ép 3.5; Ap 1.1)¹⁷.

Au-delà de ces conceptions largement établies, certains exégètes ont proposé quelques précisions sur le processus d'inspiration. Nous ne reviendrons pas en détail sur ce que nous avons établi dans notre article sur « l'inspiration de la prophétie dans l'Église »¹⁸. Rappelons et précisons tout de même quelques points importants.

16. Cette attribution de l'origine de la prophétie au Saint-Esprit est toutefois contestée par E. Earle Ellis et Clint Tibbs qui font remarquer l'usage du pluriel « *pneumata* » en lien avec la prophétie (1 Co 12.10, 14.12, 32; 1 Jn 4.1; Ap 22.6). Ellis identifie ces *pneumata* à des anges inspirant la prophétie, alors que Tibbs défend une forme de spiritisme chrétien provoqué par une multiplicité de bons esprits (cf. E. Earle ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity: New Testament Essays*, Tubingue, J.C.B. Mohr, 1978, p. 23-44; Clint TIBBS, *Religious Experience of the Pneuma: Communication with the Spirit World in 1 Corinthians 12 and 14*, Tubingue, Mohr Siebeck, 2007, p. XXII-368). Sur ce sujet on pourra lire un résumé des arguments de Clint Tibbs dans son article « The Spirit (World) and the (Holy) Spirits among the Earliest Christians: 1 Corinthians 12 and 14 as a Test Case », *The Catholic Biblical Quarterly* 70/2, 2008, p. 313-330. Pour une réfutation d'Ellis, nous renvoyons à Wayne A. GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Eugene, Wipf and Stock, 1999² (1^{re} éd. : Washington, University Press of America, 1982), p. 120-122 n. 10. Nous avons proposé l'ébauche d'une réfutation à la position de Tibbs, dans notre article : Timothée MINARD, *op. cit.*, p. 117-118.

17. Wayne Grudem développe largement cette notion. Selon lui, « la réception d'une "révélation" et la transmission publique de cette révélation semblent être les deux caractéristiques de la prophétie, à Corinthe ainsi que dans le reste du N.T. » (Wayne A. GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, p. 179; cf. Wayne A. GRUDEM, *Théologie systématique. Introduction à la doctrine chrétienne (Ouvrages de Référence)*, Charols, Excelsis, 2010 (1^{re} éd. anglophone : Grand Rapids, Zondervan, 1994), p. 1171-1172). Plusieurs autres spécialistes, dont les conclusions sur d'autres points diffèrent pourtant de celles de Grudem, ont inséré la notion de « révélation » au sein de leur définition de la prophétie néotestamentaire (cf. David HILL, *New Testament Prophecy*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1979, p. 8-9; Thomas GILLESPIE, *The First Theologians: A Study in Early Christian Prophecy*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, p. 237; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, p. 236; Archie HIU, *Regulations Concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26-40: Relevance Beyond the Corinthian Church*, Londres/New York, T. & T. Clark, 2010, p. 103).

18. Timothée MINARD, *op. cit.*, p. 115-132.

Tout d'abord, le lieu de l'inspiration est vraisemblablement l'être intérieur du croyant. Wayne Grudem paraît assez convaincant lorsqu'il démontre que les « révélations » externes et spectaculaires, telles qu'une vision, une voix venue du ciel ou une apparition angélique, ne sont pas associées à la prophétie dans le N.T.¹⁹. Nous noterons toutefois que le livre de l'Apocalypse, présenté comme « prophétie » (Ap 1,3, 22,10, 18, 19), forme une exception majeure à cette règle, au vu des nombreuses visions directes ou apparitions angéliques qu'il présente. L'enseignement de Paul sur l'inspiration prophétique en 1 Corinthiens 12 à 14 penche cependant en faveur d'un phénomène plus discret. Dans ce passage, l'apôtre s'oppose ouvertement à la conception hellénistique de son époque qui valorise l'état extatique du prophète²⁰. Alors que pour Philon, l'inspiration prophétique peut provoquer le départ du *nous* remplacé par le *pneuma* divin²¹, chez Paul, le *pneuma* divin interagit avec le *pneuma* du prophète (1 Co 14,32) et encourage la mise en œuvre du *nous* (1 Co 14,14-19). Le prophète n'est pas un simple canal passif dans la mise en œuvre de la prophétie. Il est maître de lui-même, conscient de son environnement, peut « se taire » et laisser la parole à un autre (1 Co 14,29-33). Il doit même mettre en œuvre son intelligence pour rendre la prophétie intelligible (1 Co 14,14-19)²².

Plusieurs spécialistes ont noté la « spontanéité » de la révélation prophétique²³. Il est vrai que les données du N.T. suggèrent que le prophète

19. Wayne A. GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, p. 131-135.

20. Cf. Terrance CALLAN, « Prophecy and Ecstasy in Greco-Roman Religion and in 1 Corinthians », *Novum Testamentum* 27/2, 1985, p. 125-140; Christopher FORBES, *op. cit.*, p. 53-57, 281-282 et tout au long du livre.

21. John R. Levison précise que chez Philon, l'extase n'est pas le seul mode d'inspiration prophétique. Il arrive également que le *pneuma* divin « guide » le *nous* humain conscient pour interpréter prophétiquement, p. ex. certains passages de l'Écriture (cf. *De cherubim*, 27-29; *De somniis*, 2,252). Pour Philon, Moïse, le prophète par excellence, pouvait lui-même être inspiré de différentes manières (*De vita Mosis*, 2,187-191, 264-265). (John R. LEVINSON, « Philo's Personal Experience and the Persistence of Prophecy », in Michael H. FLOYED et Robert D. HAAK, sous dir., *Prophets, Prophecy and Prophetic Texts in Second Temple Judaism [Library of Hebrew Bible. Old Testament Studies, 427]*, Londres/New York, T. & T. Clark, 2006, p. 194-209.)

22. Pour plus de détails, cf. Timothée MINARD, *op. cit.*, p. 115-132., p. 125-131.

23. Cf. p. ex., Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », col. 1300; Wayne A. GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, p. 117; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, p. 229.

n'est pas maître de l'inspiration prophétique. En 1 Corinthiens 14.30, la révélation paraît bel et bien soudaine. De même, elle n'est pas décidée par le prophète ou donnée en réponse à une question. Elle est une initiative libre et souveraine de l'Esprit de Dieu. Toutefois, Henri Blocher remarque bien que la notion de « spontanéité » s'accorde difficilement avec la pneumatologie du N.T. En effet, en insistant sur la spontanéité de l'action de Dieu, on risque de la présenter comme « rivale de l'action de l'homme »²⁴. Or, en ce qui concerne la prophétie, la révélation divine n'est pas imposée au prophète. Au contraire, « les e/Esprits²⁵ des prophètes sont soumis aux prophètes » (1 Co 14.31). Le prophète reste maître de lui-même, pouvant autoriser ou stopper l'inspiration. 1 Corinthiens 14 présente la prophétie comme s'exerçant dans le cadre du culte, ce qui suggère un contexte au sein duquel le prophète est disposé à se laisser inspirer²⁶. 1 Thessaloniens 5.19-20 exprime la possibilité « d'éteindre l'Esprit », notamment en « méprisant les prophéties ». Ces données montrent bien que la révélation prophétique n'est pas strictement « spontanée ». Même si elle est une initiative divine, elle ne va pas contre la volonté du prophète. Il y a bien une forme d'interaction entre Esprit divin et esprit du prophète.

4. Contenu de la prophétie et fonction du prophète

S'il y a un large accord sur la question de l'inspiration de la prophétie, les certitudes se dissolvent lorsqu'il s'agit de repérer la forme et le contenu de la prophétie chrétienne primitive. Nous l'avons vu, il n'y a pas d'uniformité dans la description néotestamentaire du phénomène prophétique chrétien. David Aune fournit sur ce sujet l'étude la plus complète à nos yeux. Il repère et classe divers types de discours employés par les prophètes chrétiens des premiers siècles. Cependant, il conclut que ces types de discours ne sont pas propres à la prophétie et

24. Henri BLOCHER, « La place de la prophétie dans la pneumatologie », *Hokhma* 72, 1999, p. 96-97.

25. Nous suivons ici l'interprétation de Gordon Fee qui comprend le pluriel *pneumata* comme se référant à « l'Esprit [de Dieu] se manifestant à travers leurs "esprits" individuels » (Gordon FEE, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, p. 666).

26. Cf. aussi Ac 13.1-4. En Ap 1.10, la mention du « jour du Seigneur » comme moment de la révélation prophétique a pu faire penser à un contexte ecclésial. Toutefois, si Jean est en exil forcé sur l'île de Patmos (Ap 1.9), cela est difficilement envisageable.

que par conséquent, il est impossible de repérer une prophétie chrétienne uniquement par sa forme ou son contenu²⁷. Pour Max-Alain Chevallier, « ce n'est pas par son contenu mais *comme une fonction* établie par Dieu dans l'*ekklèsia* (1 Co 12.28) que l'on peut préciser ce qu'est la prophétie²⁸ ». Si Chevallier donne au prophète un rôle plutôt large, « éclairer par la révélation de Dieu l'existence des chrétiens »²⁹, plusieurs spécialistes ont attribué une fonction plus précise aux prophètes chrétiens primitifs.

a. Les prophètes comme exégètes charismatiques de l'Écriture?

E. Earle Ellis³⁰, Édouard Cothenet³¹ et, d'une certaine manière, M. Eugene Boring³², ont présenté les prophètes comme des *exégètes charismatiques de l'Écriture*. Leur rôle aurait été d'interpréter l'A.T. à la lumière d'une révélation du Saint-Esprit. Même si cette exégèse inspirée n'était pas la seule activité caractéristique des prophètes, c'était au moins une de leurs fonctions principales.

On notera que certains réformateurs ont compris la prophétie chrétienne d'une manière assez similaire. En 1525, Ulrich Zwingli met en place, à Zurich, une sorte d'école d'exégèse qu'il intitule « *prophezei* »³³.

27. David E. AUNE, *op. cit.*, p. 230-231 et 247-338. Le critère décisif pour repérer un discours prophétique est donc que celui-ci est présenté comme ayant une origine surnaturelle.

28. Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 197-198.

29. *Ibid.*, p. 198.

30. E. Earle ELLIS, *op. cit.*, en particulier les chapitres 8, 9 et 11.

31. Édouard COTHENET, « Les prophètes chrétiens comme exégètes charismatiques de l'Écriture », in Johannes PANAGOPOULOS, sous dir., *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leyde, Brill, 1977, p. 77-107.

32. Eugene Boring dépasse la thèse d'Ellis ou Cothenet. Il présente les prophètes non seulement comme des herméneutes de l'Écriture, mais aussi comme des herméneutes des événements de l'histoire et surtout comme des herméneutes des paroles de Jésus (M. Eugene BORING, *Sayings of the Risen Jesus. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 95-110, cf. chap. 7, « The Prophet as Hermeneut »).

33. Bruce GORDON, *The Swiss Reformation*, Manchester, Manchester University Press, 2002, p. 232ss.

Jean Calvin, dans son commentaire sur 1 Corinthiens 12.28, présente ainsi la prophétie :

Mon opinion est que les Prophètes sont ceux qui déclarent la volonté de Dieu, en appliquant proprement et avec dextérité les prophéties, menaces, promesses, et toute la doctrine de l'Écriture [*sic*] selon que requiert la nécessité présente de l'Église³⁴.

Cette proposition a été largement critiquée par David Aune³⁵ et bien d'autres à sa suite³⁶. La critique ne porte pas sur l'existence du phénomène d'une exégèse charismatique de l'Écriture, attesté aussi bien dans le judaïsme intertestamentaire que dans le christianisme néotestamentaire. La difficulté repose sur l'attribution de cette pratique aux prophètes chrétiens. En effet, aucun texte du N.T. n'affirme directement que l'interprétation de l'Écriture puisse être une fonction du prophète. Les auteurs du N.T. n'utilisent jamais la terminologie prophétique pour désigner ceux qui accomplissent cette tâche. Même à Qumrân, où le phénomène d'interprétation inspirée de l'Écriture est bien attesté, on se refuse à employer la terminologie prophétique, réservée aux prophètes « d'un lointain passé ou à ceux d'un futur eschatologique »³⁷.

34. Jean CALVIN, *Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament, Tome 3, Sur les épîtres de S. Paul aux Romains, Corinthiens, Galatiens et Ephésiens*, Paris, Librairie de Ch. Meyrueis et Compagnie, 1855, [téléchargeable sur http://www.unige.ch/theologie/numerisation/Calvin_NT/volume3.pdf, consulté en octobre 2012], p. 457. Sylvain Romerowski semble avoir hérité de cette compréhension, lorsqu'il dit : « Quelle est alors la nature exacte de ce prophétisme [dans les Églises de Corinthe et de Thessalonique] ? Nous pensons qu'il s'agit de l'apport d'une parole qui applique l'enseignement apostolique ou scripturaire à la situation particulière des auditeurs avec un à-propos et une pertinence accrue, qui révèlent de la part du prophète une sagesse, une perception des choses, une intuition, une compréhension de l'Écriture et de la situation des auditeurs dépassant le commun » (Sylvain ROMEROWSKI, « La prophétie dans l'Écriture », *Hokhma* 72, 1999, p. 48).

35. David E. AUNE, *op. cit.*, p. 339-346.

36. Cf. David HILL, *New Testament Prophecy*, p. 103-109 ; Wayne A. GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, p. 206-207 ; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, p. 229-236 ; Max M.B. TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts : In the New Testament Church and Today*, Peabody, Hendrickson, 1998² (1^{re} éd. : Carlisle, Paternoster, 1996), p. 206-212 ; Archie HIU, *Regulations Concerning Tongues and Prophecy*, p. 96.

37. David E. AUNE, *op. cit.*, p. 345-346. Notons tout de même que Philon est moins réticent à utiliser la terminologie prophétique. Pour lui, l'interprétation de l'Écriture peut avoir une dimension « prophétique » (cf. John R. LEVINSON, *op. cit.*, p. 194-209).

Certes, Édouard Cothenet démontre bien que l'exégète charismatique de l'Écriture et le prophète partagent une même fonction : celle de la *paraklèsis* (Rm 15.4; 1 Co 14.3, 31). Mais, comme le fait remarquer Aune, ce rôle est commun « à toute forme de ministère de la parole dans le christianisme primitif³⁸ ». Ce rapprochement ne permet donc pas d'identifier prophétie et exégèse charismatique. D'ailleurs, dans la liste de charismes en Romains 12, prophétie et *paraklèsis* sont distinguées (Rm 12.6-8), ce qui montre bien que la paraclyse ne peut pas être une fonction réservée au prophète, ni même sa fonction principale.

Il est certain qu'il y a des chevauchements entre le discours prophétique et tout type de discours inspiré. C'est le cas notamment entre la prophétie et la didascalie. 2 Pierre 2.1 compare les « faux docteurs » aux « faux prophètes » du passé. En Apocalypse 2.20, « Jézabel, qui se dit prophétesse » propose un « enseignement » hérétique. Paul ne nierait certainement pas que l'enseignant véritable est inspiré par le Saint-Esprit dans sa présentation de l'Écriture. Toutefois, il distingue clairement l'enseignant du prophète (Rm 12.6-7; 1 Co 12.28; Ép 4.11). De même, il est étonnant de voir que l'Apocalypse, qui se présente comme « prophétie » (Ap 1.3; 22.6-19), ne cite jamais l'Écriture explicitement, mais s'y réfère toujours par allusion. Bien que l'Apocalypse soit clairement enracinée dans l'A.T., le prophète Jean ne se présente pas comme un interprète de l'Écriture mais comme transmetteur d'une révélation reçue par vision (Ap 1.11).

Si on adopte une définition large de la prophétie, « la prophétie est un discours inspiré », il est possible d'y intégrer l'interprétation inspirée de l'Écriture. Toutefois, le N.T. n'appelle pas cette pratique « prophétie ».

b. Une forme de prédication pastorale ?

David Hill affirme quant à lui que les prophètes chrétiens avaient notamment pour fonction d'apporter une « *prédication pastorale* »³⁹. Le bibliste britannique insiste sur le rôle paraclytique du prophète qui avait

38. *Ibid.*, p. 343.

39. David HILL, « Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church », in Johannes PANAGOPOULOS, sous dir., *Prophetic Vocation in the New Testament and Today*, Leyde, Brill, 1977, p. 108-130; David HILL, *New Testament Prophecy*, p. 126-133.

pour tâche « d'amener la révélation de la parole et de la volonté de Dieu à s'appliquer dans la vie des chrétiens »⁴⁰. Hill reconnaît que la paracèse concerne à la fois la prophétie et la didascalie chrétiennes, et que ces trois catégories s'entrecroisent sans toutefois se confondre. Il différencie ainsi la prophétie de l'enseignement du didascale par le fait que ce dernier est surtout « concerné par l'exposition de l'Écriture et la transmission de la tradition apostolique », alors que le prophète est plutôt orienté vers l'application de la révélation à la vie des croyants⁴¹.

David Hill fait un bon usage des données néotestamentaires, intégrant largement celles de l'Apocalypse souvent mises de côté (à tort) par les spécialistes. Il remarque bien que la « prédication pastorale » n'est pas la seule fonction des prophètes chrétiens⁴². Toutefois, nous nous demandons quelle est la pertinence du choix de la catégorie « prédication pastorale » ? En effet, Hill fait ici usage d'une terminologie qui n'est nullement employée dans le N.T. dans ce sens. L'usage néotestamentaire des différents verbes (*aggellô*, *kèrussô*, etc.) qui sont généralement traduits par « prêcher » ne correspond guère à la description de ce que Hill appelle « prédication pastorale »⁴³. L'exégète invente ici une catégorie qui ne correspond pas au langage biblique. Il laisse bien entendre que la catégorie qu'il définit est très proche de ce que le N.T. nomme *paraklèsis*. Toutefois, il les différencie, d'où l'emploi d'une autre terminologie. Tout cela nous laisse l'impression d'un certain « flou ». David Hill n'est-il pas en train d'étiqueter le prophète néotestamentaire avec une désignation qui est anachronique ? N'y aurait-il pas derrière cette appellation de « prédication pastorale » le désir de légitimer une pratique moderne⁴⁴ ?

40. David HILL, « Christian Prophets as Teachers or Instructors in the Church », p. 128.

41. *Ibid.*, p. 128.

42. David HILL, *New Testament Prophecy*, p. 133.

43. Cf. la critique de Christopher FORBES, *op. cit.*, p. 228.

44. Malgré tout, on notera que David Hill regarde avec une certaine approbation la pratique prophétique pentecôtiste ou néo-pentecôtiste qui lui est contemporaine. Or, cette pratique distingue nettement la prophétie de la prédication (cf. David HILL, *New Testament Prophecy*, p. 198-213).

c. La prophétie chrétienne, à l'origine de la prédication?

Dans une étude plus récente, intitulée *From Prophecy to Preaching*⁴⁵, Alistair Stewart-Sykes s'intéresse à l'origine de la prédication chrétienne. Il en conclut que « la prophétie, et la discussion qui l'accompagnait dont l'objectif était d'éprouver le contenu de la prophétie, était la forme la plus primitive de communication chrétienne⁴⁶ ». En d'autres termes, la prophétie et son évaluation telles qu'elles furent pratiquées dans les premières communautés chrétiennes sont à l'origine de la prédication. Même si le patrologue reconnaît que, dans les églises pauliniennes, la prophétie n'avait pas pour fonction d'interpréter l'Écriture⁴⁷, celle-ci « pouvait être employée dans le processus de la *diakrisis*⁴⁸ ». Avec le développement et la structuration de l'Église, le processus d'évaluation de la prophétie aurait été adapté à d'autres formes de discours chrétiens, et finalement à l'étude de l'Écriture elle-même. L'hypothèse est intéressante. Il est vrai que l'Écriture juive, l'enseignement de Jésus ou la tradition apostolique étaient vraisemblablement utilisés pour le discernement des prophéties (cf. Mt 7.15-23; 1 Co 14.37; 2 Th 2.15; 2 P 1.16-21, 3.2). Toutefois, nous nous demandons pourquoi Stewart-Sykes dans sa recherche des origines de l'homélie ne s'intéresse pas plus à la fonction du *didaskalos* qui semble pourtant bien présent dans les églises pauliniennes (Ac 13.1; Rm 12.7; 1 Co 12.28; etc.). N'y trouverait-on pas là une forme de commentaire ou d'interprétation de l'Écriture, destinée aux croyants, et assez proche de l'homélie?

d. Les prophètes chrétiens du I^{er} siècle : premiers théologiens?

La dernière proposition qu'il nous faut évoquer est celle de Thomas Gillespie. Dans son ouvrage *The First Theologians. A Study in Early Christian Prophecy*, il étudie dans le détail les textes pauliniens au sujet de la prophétie et en arrive aux conclusions suivantes :

45. Alistair STEWART-SYKES, *From Prophecy to Preaching*, Leyde, Brill, 2001.

46. *Ibid.*, p. 275.

47. *Ibid.*, p. 97.

48. *Ibid.*, p. 275.

L'investigation de ce livre au sujet de la manière dont Paul comprend et pratique la prophétie chrétienne, nous a amené à la conclusion que celle-ci était (1) une présentation de la sagesse divine intrinsèque du kérygme, (2) produite par l'activité révélatrice de l'Esprit dans un contexte ecclésial, (3) exprimée dans un discours assez long qui incluait une présentation de l'Écriture et une argumentation logique, et (4) qui était soumise à une critique formelle⁴⁹.

Les prophètes chrétiens, développant ainsi le kérygme apostolique, auraient donc exercé la fonction de « théologiens »⁵⁰.

À première vue, une définition aussi détaillée et catégorique de la prophétie peut surprendre face à la prudence habituelle des spécialistes. Toutefois, il faut souligner l'exégèse détaillée des textes pauliniens effectuée tout au long de l'ouvrage. Nous ne pouvons pas ici aborder en détail les arguments de Gillespie. Notons tout de même notre surprise face à l'originalité principale de l'ouvrage, celle qui consiste à affirmer que la prophétie a pour contenu une présentation du kérygme. Les arguments de l'exégète sur ce point ne nous semblent pas convaincants. Les textes pauliniens traitant explicitement de la pratique de la prophétie chrétienne (Rm 12.6; 1 Co 11-14; 1 Th 5.19-21) n'emploient jamais le vocabulaire de la famille de *kèrussô*. Les arguments de Gillespie reposent tous sur des associations indirectes : la compréhension de « l'analogie de la foi » (Rm 12.6) comme kérygme apostolique⁵¹, l'identification de la prédication apostolique « selon l'Esprit » (1 Co 2) à la

49. Thomas GILLESPIE, *op. cit.*, p. 237.

50. *Ibid.*, p. 263.

51. *Ibid.*, p. 50-63. Étant donné le caractère « brut » d'une formule aussi courte, la plupart des commentateurs récents ont fait le choix de conserver le sens paulinien le plus courant de *pistis*. Paul encouragerait le prophète à pratiquer la prophétie en accord avec sa foi. L'expression *kata tèn analogian tès pisteôs* est très proche de l'expression du verset 3 : *metron pisteôs* (mesure de foi). Or, tous les commentateurs que nous avons consultés s'accordent pour voir une foi subjective au verset 3. De façon surprenante, Thomas Gillespie, qui consacre pourtant une petite quinzaine de pages à l'étude du verset, donne pour seul argument exégétique la « possibilité » de la traduction qu'il retient. Il propose une riche exégèse de la péricope (Rm 12.3-8), mais sa conclusion sur l'analogie de la foi semble en décalage avec l'analyse qui précède. Gillespie défend de façon détaillée la traduction de *pistis* au verset 3 par une foi subjective, mais il dit sans explication que le même mot « est utilisé différemment » au v. 6 (*ibid.*, p. 58). Certes, il montre que la thèse adverse n'est pas satisfaisante, mais cette insatisfaction repose sur des arguments théologiques et non exégétiques. .../...

prophétie⁵², ou l'analyse d'1 Corinthiens 15 comme étant un exemple de discours prophétique⁵³. L'interprétation qu'il défend pour ces trois passages est contestable et largement contestée par les commentateurs.

De plus, tout discours chrétien n'est-il pas, par définition, en rapport avec le kérygme? L'événement de Jésus-Christ est présenté par Paul comme au cœur de la vie ecclésiale et il semble évident que l'apôtre n'envisage pas de discours chrétien sans rapport avec le kérygme. Mais, toute prophétie est-elle vue par Paul comme étant forcément une présentation explicite de ce kérygme? À notre avis, la prédication apostolique ne constitue pas le contenu typique de la prophétie mais plutôt un critère central pour son évaluation (cf. 1 Co 14.36-38; 2 Th 2.15; 2 P 1.16-18, 3.2). En cela, il y a bien un lien indirect entre prophétie et kérygme. La prophétie chrétienne ne peut pas être contraire à l'Évangile du Christ. Mais que la prophétie soit forcément un développement de cet Évangile, cela nous semble être une affirmation trop catégorique au vu des données dont nous disposons⁵⁴.

Lorsqu'on considère les données néotestamentaires au-delà des épîtres pauliniennes, la définition de Gillespie ne peut pas convenir. Le seul exemple de la prophétie d'Agabus concernant Paul (Ac 21.11) suffit à invalider les points 1 et 3 de la définition.

51. [suite] Ni Ernst Käsemann, ni Joseph Fitzmyer, ni Samuel Bénétreau, qui défendent une « foi » subjective au v. 3 et une « foi » objective au v. 6, ne fournissent davantage d'arguments (cf. Ernst KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, Londres, SCM, 1980 [1^{re} éd. allemande : Tübingen, J.C.B. Mohr, 1973], p. 341-342; Joseph A. FITZMYER, *Romans : A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, New York, Doubleday, 1993, p. 647-648; Samuel BÉNÉTREAU, *L'épître de Paul aux Romains*, CEB, tome 2, Vaux-sur-Seine, Édifac, 1997, p. 146-147).

52. *Ibid.*, p. 165-198.

53. *Ibid.*, p. 199-235. David Aune n'identifie que les v. 51 et 52 de ce chapitre comme étant prophétiques (David E. AUNE, *op. cit.*, p. 250-251). Alistair Stewart-Sykes trouve Gillespie « peu clair » sur ce qu'il entend par « discours prophétique ». Il préfère voir en 1 Co 15 un exemple d'évaluation d'une fausse prophétie (« il n'y a pas de résurrection », 1 Co 15.12) au sein de laquelle s'insère une nouvelle révélation (1 Co 15.51-52) (STEWART-SYKES, *op. cit.*, p. 101-105). Pour Max Turner, il s'agit plutôt « d'un « enseignement spirituel éclairé par une prophétie/révélation (et par d'autres facteurs) » que de « prophétie » *simpliciter* » (Max M.B. TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts*, p. 211).

54. Cf. aussi la critique fournie par Turner (*ibid.*, p. 208-212).

e. La prophétie comme transmission d'une révélation divine

Face à la disparité des données, il nous semble que l'affirmation de David Aune se vérifie, à savoir que la prophétie chrétienne ne peut pas être caractérisée par une forme ou un contenu de discours particuliers. Ce qui définit le discours prophétique c'est avant tout son inspiration. Comme Max-Alain Chevallier le souligne, la fonction du prophète est bel et bien « d'éclairer par la révélation de Dieu l'existence des chrétiens⁵⁵ ». C'est également le point de vue de Wayne Grudem suivi par Donald A. Carson, Christopher Forbes, Max Turner ou Elim Hiu : « il y a prophétie quand un prophète transmet une révélation divine⁵⁶. »

V. Prophètes et prophétisme généralisé

Nous nous sommes jusqu'à présent intéressés à ce qu'est la prophétie chrétienne, sans nous poser la question de savoir *qui sont les prophètes* d'après les auteurs du N.T.? Sur ce point, nous faisons face à deux types d'affirmations pouvant sembler contradictoires : d'un côté, l'affirmation théologique d'un prophétisme généralisé dans l'Église du Christ animée du Saint-Esprit (Ac 2.16-18; 19.6; 1 Co 14; Ap 11; etc.)⁵⁷; d'un autre, la restriction du titre de « prophète » à certains croyants (Ac 11.27, 13.1, 15.32, 21.10; 1 Co 12.28 : Ép 2.20; 3.5; etc.).

David Aune explique cette distinction par le fait que la première affirmation serait théologique alors que la seconde serait empirique. Même si

55. Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, p. 197-198.

56. Wayne A. GRUDEM, *Théologie systématique*, p. 1171; cf. Donald A. CARSON, *Showing the Spirit, A Theological Exposition of 1 Corinthians 12-14*, Milton Keynes, Authentic Media, 2010 (1^{re} éd. : Grand Rapids, Baker, 1987), p. 95; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, p. 236; Max M. B. TURNER, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts*, p. 200; Archie HIU, *Regulations Concerning Tongues and Prophecy*, p. 103.

57. En 1 Co 14.31, l'apôtre Paul affirme : « Vous pouvez tous prophétiser successivement, afin que tous soient instruits et que tous soient exhortés ». Il semble logique que les trois emplois de *pantes* dans ce verset désignent le même ensemble, c'est-à-dire l'assemblée tout entière. L'exhortation générale d'aspirer « surtout à la prophétie » (1 Co 14.1) et l'éventualité que « tous prophétisent » (1 Co 14.24), vont également dans le même sens (cf. Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », col. 1296-1297; Christopher FORBES, *op. cit.*, p. 260-265; Gordon FEE, *op. cit.*, p. 685-686, 695-696). Pour ce qui concerne Ap 11, nombreux sont ceux qui soulignent le caractère prophétique de l'Église dans l'Apocalypse. .../...

les auteurs du N.T. confessent un prophétisme généralisé, ils constatent dans les faits que seuls certains sont effectivement prophètes⁵⁸. Toutefois, même s'il est évidemment impossible de vérifier historiquement que tous les chrétiens aient pu prophétiser, il n'est pas juste de dire que l'affirmation que seuls certains soient prophètes est empirique. En 1 Corinthiens 12, Paul affirme que seuls certains croyants sont prophètes (1 Co 12.10, 28-29) et cette affirmation s'inscrit clairement dans un discours théologique. Paul exprime théologiquement que seuls certains sont prophètes et en même temps que « tous » peuvent prophétiser (1 Co 14.31; cf. 1 Co 14.1, 24). Dans le contexte de la Première aux Corinthiens, ce sont bel et bien deux affirmations théologiques, qui, dans l'esprit du texte, sont appelées à se vérifier dans la pratique⁵⁹. Cette contradiction apparente n'est donc pas entre un discours théologique et un constat empirique, mais bien entre deux discours théologiques orientés vers la pratique.

Ceux qui reconnaissent cette double réalité théologique en concluent généralement que les auteurs du N.T. distinguaient les prophètes en titre, spécialistes de la prophétie ou tout du moins habitués à prophétiser régulièrement, et les croyants qui dans leur ensemble étaient potentiellement tous capables d'être inspirés par l'Esprit de Dieu pour prophétiser occasionnellement. En ce sens, « tous » ne sont pas prophètes (1 Co 12.29) mais « tous » peuvent prophétiser (1 Co 14.31)⁶⁰.

57. [suite] L'interprétation collectiviste des deux témoins du chapitre 11 va dans ce sens. L'ensemble des croyants y est symbolisé par ces deux prophètes (cf. Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », col. 1329-1331; David HILL, *New Testament Prophecy*, p. 89; Richard BAUCKHAM, *La théologie de l'Apocalypse*, Paris, Cerf, 2006 [1^{re} éd. anglophone : Cambridge, Cambridge University Press, 1993], p. 131-132; Pierre PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean*, Commentaire du Nouveau Testament, XIV, Genève, Labor et Fides, 3^e éd. revue et augmentée, 2000 [1^{re} éd. : 1981], p. 260-272; Gregory K. BEALE, *The Book of Revelation : A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids/Carlisle, Eerdmans/Paternoster, 1999, p. 572-575).

58. David E. AUNE, *op. cit.*, p. 200-201.

59. Cf. la critique de Christopher FORBES, *op. cit.*, p. 244-246.

60. Cf. David HILL, *New Testament Prophecy*, p. 121; Christopher FORBES, *Prophecy and Inspired Speech*, p. 244-246, 251-265. Pour Wayne Grudem, tous les croyants auraient une « aptitude potentielle » pour la prophétie mais seuls certains auraient une « aptitude réelle » (Wayne A. GRUDEM, *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, p. 234-239).

VI. Conclusion et perspectives

En guise de conclusion, nous proposons la définition suivante : *la prophétie chrétienne est l'acte de transmettre, sous la forme d'un message intelligible, une révélation inspirée par l'Esprit du Dieu de Jésus-Christ*. Cette définition se veut néotestamentaire, c'est-à-dire qu'elle nous paraît suffisamment large pour convenir à l'ensemble des données normatives⁶¹ du N.T. et assez étroite pour ne se limiter qu'à celles-ci.

Certains lecteurs s'étonneront peut-être de ce que nous n'ayons pas évalué en détail la position de Wayne Grudem. En fait, nous n'avons pas traité la question qui était au cœur de ses recherches doctorales : quelle autorité donner à la prophétie chrétienne⁶² ? C'est sur ce point-là que l'apport de Grudem est majeur. Le théologien américain distingue deux types d'autorité pour la prophétie néotestamentaire : l'autorité absolue de la prophétie apostolique, transmise par les écrits du N.T., et l'autorité relative de la prophétie « ordinaire ». Cette distinction est-elle fondée ? Notre réponse sera peut-être dans un prochain article.

Éléments bibliographiques : Les études majeures sur la prophétie néotestamentaire

En français :

On notera surtout l'article d'Édouard COTHENET, « Le prophétisme dans le Nouveau Testament », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, tome VIII, Paris, Letouzey et Ané, 1972, col. 1222-1337.

On consultera aussi la contribution de Max-Alain CHEVALLIER, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1966, 251p.

61. Une fois encore, il convient de rappeler que notre approche est celle de la théologie biblique et non de l'historien. Notre définition ne correspond pas forcément à la manière dont était pratiquée la prophétie dans les églises du I^{er} siècle mais bien à la manière dont le N.T. dit qu'elle doit être pratiquée.

62. Son premier ouvrage traitant du sujet est la publication de sa thèse de doctorat soutenue à Cambridge en 1978, intitulé *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians* (cf. p. 7-113). Wayne Grudem reprend cette thèse dans un ouvrage destiné à un public plus large : *The Gift of Prophecy in the New Testament and Today*, Wheaton, Crossway Books, 1988, p. 17-114. Enfin, notons qu'il résume sa position dans sa célèbre *Théologie systématique* (p. 1162-1170).

En anglais, les études suivantes sont parmi les plus influentes (dans l'ordre chronologique) :

FRIEDRICH, Gerhard, KRÄMER Helmut et MEYER, Rudolf, « profètes », *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI, Grand Rapids, Eerdmans, 1969 (1^{re} éd. allemande : 1959), p. 781-861.

ELLIS, E. Earle, *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity : New Testament Essays* (WUNT 18), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1978, XVII-189.

HILL, David, *New Testament Prophecy*, Londres, Marshall, Morgan & Scott, 1979, 241 p.

BORING, Eugene M., *Sayings of the Risen Jesus : Christian Prophecy in the Synoptic Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 331 p.

GRUDEM, Wayne A., *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians*, Eugene, Wipf and Stock Publishers, 1999² (1^{re} éd. : Washington, University Press of America, 1982), XXIV-332.

AUNE, David E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, Eerdmans, 1983, 522 p. [Au sein du monde académique, l'étude de David Aune reste l'ouvrage de référence sur la question].

GILLESPIE, Thomas W., *The First Theologians : A Study in Early Christian Prophecy*, Grand Rapids, Eerdmans, 1994, 286 p.

FORBES, Christopher, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment* (WUNT 2.75), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995, 377 p.