ISSN 0024 - 7359

lumière & vie

jérémie 165

la passion du prophète

armand abecassis
daniel bourguet
jacques briend
henri cazelles
pierre gibert
françois vouga

paraît
cinq fois
par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

COMITÉ DE RÉDACTION : Marc AMEIL, Alain BLANCY, Bruno CARRA DE VAUX, Michel DEMAISON, Christiane DIETERLÉ, Emile GRANGER, François MARTIN, Louis PANIER.

Directeur : Michel DEMAISON

Administrateur-promoteur : Marc AMEIL

Secrétaire de rédaction : Bruno CARRA DE VAUX

CONDITIONS D'ABONNEMENT EN 1984

	France	Etranger
Normal	145 f.	165 f.
Solidarité	165 f.	190 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : *Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles*

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, C H 1000 Lausanne 9

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 5 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, *tous* les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie
tél. (7) 842-66-83

sommaire

jérémie
la passion du prophète

2
lumière & vie — *réalisme prophétique*

5
henri cazelles — les circonstances historiques de la vie et de l'œuvre de jérémie

21
pierre gibert — vrai et faux prophète

31
jacques briend — l'espérance d'une alliance nouvelle

45
daniel bourguet — les confessions, mémoire prophétique

59
armand abecassis — à la naissance du judaïsme et du christianisme

71
françois vouga — la seconde passion de jérémie

---

les livres

85
comptes rendus — ancien testament - christianisme contemporain

89 — liste des livres reçus

92 — tables de l'année 1983

tome XXXII novembre-décembre 1983 n° 165

réalisme prophétique

L'actualité du livre de Jérémie, dont témoignent de nombreuses publications récentes, tiendrait-elle aux menaces et aux cassures qui atteignent de plus en plus directement nos raisons de vivre ? Mesurant la distance qui sépare le cours du monde de l'espérance puisée à la source biblique, des chrétiens en appellent à un avenir différent pour agir tout de suite, d'autres s'accommodent de leur impuissance à peser efficacement sur le présent où ils ne voient qu'une figure qui passe. Le désarroi devant des mutations radicales, la diversité d'engagements qui se contestent mutuellement, le salut dans le repli ou dans la fuite en avant et, en toile de fond, le vieux débat du réalisme et du prophétisme, autant de rapprochements possibles avec la situation de Jérémie et ses réactions personnelles ? Peut-être, mais ils ne deviendront vraiment éclairants qu'une fois mis à l'épreuve d'un retour, que ce cahier voudrait accompagner, vers le temps et le texte de cette Ecriture.

La catastrophe que subit l'histoire d'Israël, au tournant des VIIe et VIe siècles, avec l'écroulement du royaume davidique, la fin du Temple et l'exil du peuple, Jérémie en est le prophète au sens de témoin, d'acteur parmi d'autres, de victime et surtout d'interprète, puisqu'il s'obstine à donner sa lecture des ruptures en chaîne qui remettent en cause la promesse et l'alliance. S'étant compromis à fond dans les conflits à la fois civils et religieux soulevés par les invasions des grands empires voisins, il sort vaincu et réprouvé de son affrontement public avec le pouvoir, les prêtres et les « faux prophètes » à propos du destin de Jérusalem, et intérieurement déchiré entre sa vocation et son appartenance à Israël. Chez Jérémie, le paradoxe inhérent à la position du prophète dans la société atteint son point de conscience le plus aigu et sa valeur d'exemplarité la plus durable : conscience qui s'est cristallisée surtout en ces éclats tranchants que sont les « confessions », exemplarité qui s'accomplira dans sa reprise christologique par les évangiles.

Des dimensions qui marqueront l'essor propre du christianisme commencent à prendre corps dans son livre : la distinction devient nécessaire entre la communauté des croyants et l'organisation

politique de la cité ; la vérité de la parole ne se mesure plus à son efficacité visible, mais à sa capacité de déplacer le sens apparent des événements et d'en révéler un autre, plus radical ; le sujet de la foi, personnellement responsable de son action, noue avec Dieu une relation faite de silence angoissant et de partage intime ; l'alliance ne se résume pas à gérer les biens du passé, mais s'ouvre sur le don d'une nouveauté imprévisible. Ce serait cependant, plus qu'une faute de méthode, une erreur théologique d'oublier que ces émergences, apparues au moment où les fondements d'Israël se sont disloqués, ont contribué d'abord à reforger l'armature religieuse du judaïsme naissant, bien avant de caractériser la conscience chrétienne. N'est-ce pas dans la mesure où il est le plus juif des prophètes bibliques que Jérémie peut apparaître comme le plus chrétien ? Le rapport entre judaïsme et christianisme sera donc l'une des problématiques qui traverse plus ou moins explicitement les six études rassemblées ici. La lecture, trop souvent privilégiée, de l'Ancien Testament « à travers » le Nouveau ne permet pas une juste appréciation de l'enracinement et de la spécificité de l'Evangile ; il y faut une écoute, voulue et approfondie pour elle-même, de l'Ecriture commune aux deux religions.

Lancée par le débat sur le vrai et le faux prophète, une autre question affleurera au fil de ces pages, celle de la vérité de la parole de Dieu ou plutôt de sa vérification toujours en procès. Elle se pose évidemment quand la vocation prophétique implique le devoir de proclamer un message scandaleux, inadmissible, opposé aux espoirs légitimes du peuple et parfois de l'envoyé. Elle se retrouve dans le fait plus global d'une révélation qui se donne à déchiffrer comme délivrance et salut au cœur d'une histoire cousue d'injustice et d'asservissement. Elle concerne encore la connaissance que l'homme peut avoir de Dieu : elle sera accordée à tous directement, « des plus petits jusqu'aux plus grands », selon l'oracle de Jérémie, mais lui-même aura dû toucher le fond de l'abandon et de l'échec avant d'entrevoir quelque chose de l'intimité de Dieu, ce visage inconnu de compassion qui regarde déjà vers une autre Passion.

Amis abonnés et lecteurs,

Ces temps de rigueur contraignent personnes, communautés, bibliothèques, à des restrictions budgétaires draconiennes. Une revue comme LUMIÈRE & VIE, qui est indépendante dans son fonctionnement éditorial et financier de tout groupe de presse et de toute institution, est touchée de plein fouet par les conséquences de la mutation économique actuelle : tassement du nombre des abonnés en France et à l'étranger, augmentation des coûts de production et de distribution, alourdissement des charges et des taxes.

Nous comptons plus que jamais sur votre attachement à une recherche théologique exigeante et libre. Vous le manifesterez en souscrivant sans tarder votre abonnment pour 1984, mais aussi en faisant connaître auprès d'amis, de groupes de travail, de centres de sessions, les cahiers déjà parus ou à paraître cette année qui abordent des thèmes censés les intéresser. C'est grâce à la vente au numéro que nous devons parvenir à un équilibre moins précaire. Avec votre concours, nous le pourrons.

Les conditions d'abonnement et de commande se trouvent aux pages 95-96.

ont collaboré à ce numéro

Armand ABECASSIS, professeur de philosophie, Université de Bordeaux III

Daniel BOURGUET, pasteur, professeur d'exégèse à la Faculté de théologie, Montpellier

Jacques BRIEND, professeur d'Ancien Testament, Directeur de l'U. E. R. de théologie et de sciences religieuses, Paris

Henri CAZELLES, professeur d'Ancien Testament, U. E. R. de théologie et de sciences religieuses, Paris

Pierre GIBERT, professeur d'exégèse, Facultés catholiques de Lyon et Centre de La Baume-lès-Aix

François VOUGA, pasteur, professeur de Nouveau Testament à la Faculté de théologie, Montpellier, membre du Comité d'élaboration de *Lumière et Vie*

les circonstances historiques de la vie et de l'œuvre de jérémie

Aux alentours de l'an 600 av. J.C., dans un Proche-Orient en pleine effervescence : déclin de l'Assyrie, essor de Babylone qui détruit sa vieille ennemie en 614-610 et finit par chasser l'Egypte de Palestine (bataille de Carkémish, 605). Le petit royaume de Juda est pris dans ces remous, qui finiront par le briser, depuis la défaite et la mort de son roi Josias (Megiddo, 609) jusqu'à la prise d'assaut et au sac de Jérusalem (587). C'est dans ce contexte que prophétise Jérémie, né vers 640 dans une famille sacerdotale du petit bourg d'Anatot. Partisan décidé de la réforme deutéronomique de Josias, il vient exercer son ministère dans la capitale. Très lié aux Shaphanides, hauts fonctionnaires de la cour, il se trouve mêlé à toutes les querelles de son temps ; il est favorable à une politique de paix dans la soumission à l'étoile montante, Babylone, hostile donc à l'Egypte. Il prend parti pour le roi Joachaz contre son aîné Elyaqim, puis il semble mettre son espoir dans le frère plus jeune de Joachaz, Sédécias. Mais la catastrophe finale s'annonce de plus en plus inévitable ; Jérémie disparaît dans les suites de la tourmente de 587, non sans avoir prophétisé, du sein de tant de ruines, une nouvelle alliance entre Dieu et son peuple.

L'époque de Jérémie est peut-être une de celles de l'histoire biblique pour laquelle nous avons le plus de données, en dehors de l'époque de Jésus de Nazareth. Nous sommes à la fin du VIIe s. av. J.C., au début du VIe.

les sources

Nous disposons d'abord du recueil biblique lui-même, le *livre de Jérémie*, qui est le plus circonstancié des livres prophétiques. Nous verrons toutefois qu'il doit être utilisé avec précaution, car il a connu plusieurs rédactions et éditions au sujet desquelles tous les spécialistes sont loin d'être unanimes. Un problème spécial est posé par le *livre des Rois* : ce livre qui connaît la chute de Jérusalem en 587, le départ pour l'Egypte et qui s'achève en 562, en pleine période de l'exil, ne dit pas un mot de Jérémie. Nous trouvons le même silence chez les prophètes qui sont ses contemporains : Sophonie vers 640, Nahum très proche de la destruction de Ninive en 612, et Habaquq qui connaît déjà la menace des Chaldéens consécutive à leur victoire de Carkémish en 605. Ils n'en sont pas moins

de bons témoins de cette époque troublée. Plus discutables sont les données propres aux *livres des Chroniques* rédigés beaucoup plus tard, mais qui peuvent garder les traces de traditions originales.

Ce n'est pas tout. Les découvertes archéologiques de ces dernières décennies nous ont livré une documentation relativement abondante sur l'époque, alors même que leurs connexions avec les textes bibliques ne sont pas toujours aisées à établir. Il y a des sceaux personnels de titulaires, comme celui de « Gedalayahu maître du palais ». Est-ce le même Gedalyahu que rejoindra Jérémie en 587 ? Trois sceaux portent le nom et la titulature de « Elyaqim serviteur de Yojakin » : est-il possible de voir dans ce dernier le roi Joyakin du *deuxième livre des Rois* (24, 8), appelé Konyah par Jérémie (22, 24-30) ? A quel « maître du palais » se rapporte l'inscription sur la tombe de Siloé ? Les lamentations incisées à Khirbet-Beyt-Leï sont-elles du temps de Jérémie ou du début du VIIIe s. av. J. C. ? D'autres inscriptions, peintes à l'encre sur fragments de jarre (*ostraca*), se rapportent certainement à l'époque de Jérémie et à une campagne babylonienne, mais le « prophète » dont il est fait mention a-t-il quelque rapport avec le nôtre ? Enfin les nombreuses estampilles sur jarre, marquées au nom du roi et de quatre villes dont Hébron, se réfèrent-elles à l'organisation du royaume sous le roi Josias contemporain de Jérémie, ou à la réforme de son prédécesseur, le roi Ezéchias, contemporain d'Isaïe ?

Si la documentation palestinienne est abondante quoique vague, la documentation étrangère relative au pays de Juda est plus rare, mais plus précise. C'est elle qui nous donne le cadre historique des derniers jours du royaume de Juda tels que Jérémie va les vivre. Les grandes Annales assyriennes, si précieuses pour l'époque d'Isaïe et du roi Ezéchias (fin VIIIe s.), cessent d'être rédigées après 638 ; les inscriptions et contrats donnent encore des renseignements, mais c'est la décadence de l'Assyrie. Elles sont heureusement remplacées par des Chroniques babyloniennes qui nous font connaître les révoltes anti-assyriennes, l'indépendance de Babylone en 627/6, la chute de Ninive en 612, les luttes entre Babylone et l'Egypte qui se disputent la Syrie-Palestine, et même la date de la première chute de Jérusalem, le 16 ou 17 mars 597. La documentation égyptienne donne les dates du pharaon Néchao II qui tua le roi Josias (*Jr* 1, 2 ; 3, 6 ; 25, 1) à la bataille de Megiddo (609), celles de son successeur Psammétique II dont un voyage en Phénicie eut des répercussions sur la politique du roi Sédécias en 594 (cf. Jr 28), ainsi que les dates du pharaon Hophra (Jr 44, 30), contemporain (589-569) de la chute de

Jérusalem et de la mort de Jérémie. Enfin l'historien grec Hérodote, qui visita l'Egypte vers 450 av. J.C., recueillit quelques souvenirs de cette période.

les événements internationaux

Par ces différentes sources, nous avons le cadre historique général où se placeront les épisodes particuliers à la vie de Jérémie. Résumons les grandes lignes.

L'Empire assyrien avait connu son apogée en 663 lors du sac de Thèbes, sur le Haut Nil, par les armées d'Assurbanipal (Sardanapale). Mais l'Empire va vite s'affaiblir. Dès 650, le pharaon Psammétique Ier s'est rendu indépendant et négocie avec le célèbre Gygès en Asie-Mineure. Après une guerre difficile avec l'Elam (Perse), l'Assyrie doit encore dompter des révoltes arabes et phéniciennes. Les Mèdes se font redoutables au Nord-Est. Assurbanipal meurt vers 630. Une révolte chasse de Ninive son faible successeur, ce dont profite Babylone qui recouvre son indépendance en 627-626 avec le chaldéen Nabopolassar. Une âpre lutte s'engage entre Ninive et Babylone, durant laquelle les villes entre Tigre et Euphrate sont prises et reprises.

En 616, l'Egypte paraît sur l'Euphrate. Par un renversement des alliances, elle vient soutenir une Assyrie défaillante qui a très probablement dû retirer de Syrie-Palestine ses garnisons, assyriennes ou alliées (Scythes ?). Mais cet appui est insuffisant. En 614, Assur est prise. En 612, les Scythes abandonnent les Assyriens et Ninive est mise à sac. Le dernier roi assyrien résiste encore à Harran, mais Nabopolassar l'en déloge en 610 et se trouve seul face à Néchao II sur la boucle de l'Euphrate (Carkémish).

La bataille décisive a lieu au début de l'été 605. Vaincue, l'armée égyptienne est anéantie en Syrie près de Hama. Tous les petits Etats au Sud de la Syrie vont avoir à réviser leur position, soumis qu'ils étaient à la suprématie égyptienne. Mais il y a un suspense, car le général vainqueur, Nabuchodonosor, doit retourner en hâte à Babylone à la mort de son père, Nabopolassar, pour s'assurer la succession. Il se contente, Joyaqim une fois mis par Néchao sur le trône de Jérusalem à la place de son frère Joachaz, de s'assurer la côte par la prise d'Ascalon (novembre 604). Il a des difficultés en Syrie en 603 et 602. En 601, il croit le temps venu de porter un coup décisif, mais il est vaincu dans le Delta du Nil et doit refaire ses forces. En 599-598, il ne peut que faire dévaster le pays de Juda par des bandes chaldéennes et alliées. Maître de la côte, quoique

impuissant devant Tyr en son île, il a pu détacher de Juda des Moabites et des Araméens (peut-être des Edomites).

En décembre 598, il peut enfin porter le coup décisif. Le roi de Juda Joyaqim est tué et son fils, Joyakin, doit capituler au bout de trois mois, le 2 de Adar (16/17 mars 597). Nabuchodonosor met sur le trône de Jérusalem un « roi de son choix » (Chronique babylonienne, littéralement « le roi de son cœur »). Il s'appelle Sidkiyahu (Sédécias), « Yahvé est ma justice ». C'est le troisième fils de Josias. Il est frère de Joyaqim, mais d'une autre mère, mère aussi de Joachaz (Hamutal). Il accepte d'être le vassal de Nabuchodonosor et de payer tribut. Toutefois, dès 593-592, il donne des inquiétudes à son suzerain ; celui-ci a dû faire face à une conjuration à Babylone et s'inquiète du voyage du pharaon Psammétique II en Phénicie. Il se contente toutefois de convoquer Sédécias à Babylone et paraît avoir reçu de lui des apaisements. Psammétique II juge prudent de ne pas pousser plus loin. Mais en 589, il est remplacé par Hophra, et une grande coalition est décidée avec Juda et Ammon, probablement aussi avec Moab, Tyr et Sidon, mais pas Edom. Nabuchodonosor intervient aussitôt. Il met le siège devant Jérusalem dès janvier 588. L'armée égyptienne l'oblige à lever le siège quelques semaines, puis se retire. Le siège reprend ; après qu'une brèche a été faite à la muraille, Jérusalem est prise et incendiée avec le Temple, en août 587. Sédécias a les yeux crevés avant de partir captif. Le Chaldéen voudrait laisser une certaine autonomie à la Judée en nommant Gedalyahu (Godolias) préfet de la région, lequel est assassiné dès l'automne. De nouveaux groupes de Judéens — Jérémie est parmi eux — fuient en Egypte. Ammon et Tyr restent en guerre. Edom annexe le Sud-judéen, mais les troubles continuent.

Une nouvelle intervention de Nabuchodonosor en 582 s'avère nécessaire, qui aboutit à une nouvelle déportation. L'Egypte cesse de revendiquer la suzeraineté sur la région et s'oriente vers une politique maritime. Elle est affaiblie et divisée. Quand Nabuchodonosor interviendra en Egypte en 569, ce sera pour soutenir Hophra contre un général révolté, Amasis ; mais celui-ci l'emportera. Nabuchodonosor mourra en 562, dernier grand roi de Babylone. Son faible successeur, Awil Marduk, qui ne régnera que deux ans, rendra les honneurs royaux à Yoyakin fils de Yoyaqim, sans pour autant le libérer. Contre les Mèdes, Babylone a pu reprendre la vieille cité de Harran près de laquelle était passé Abraham. Mais Cyrus, le dynamique roi perse, supplante les Mèdes, conquiert l'Asie mineure contre Crésus et s'empare de Babylone en 539. Une ère nouvelle commence.

I

le livre de jérémie dans l'histoire

Alors que le nom propre hébreu *Yrmyhw* se rencontre plusieurs fois sur des sceaux et inscriptions de l'époque, les documents contemporains ne mentionnent jamais le prophète, pas même le *livre des Rois*. Pour en savoir davantage, il faut donc interroger le livre qui porte son nom.

discussions autour de la composition

Sur la composition de ce livre, il y a des discussions à l'infini. Toutefois, un point paraît rallier tous les suffrages. Pendant la quatrième année du roi Yojaqim (605-604), Jérémie décide de dicter ses oracles à son disciple Baruch qui, l'année suivante, les aurait lus en plein Temple (Jr 36, 1.9). Ce chapitre appartient à une série de narrations en prose *sur* Jérémie dont on parle à la troisième personne. Or, dans les chapitres 1 à 25, dominent des oracles *de* Jérémie, rythmés, où le prophète parle à la première personne : « *La parole du Seigneur s'adressa à moi : avant de te façonner...* » (Jr 1, 4 sv.). Le livre témoigne donc d'une première rédaction ; la date de 605-604 convient bien, puisque la bataille de Carkémish où l'armée égyptienne fut anéantie eut lieu en été 605, quatrième année de Joyaqim (Jr 45, 2).

Si l'on veut entrer dans des détails plus précis, on se heurte aussitôt à de graves difficultés ; car, dans l'Ancien Orient, on pouvait dater les années, soit à partir de l'automne, soit à partir du printemps, soit à partir de l'accession du roi au trône. Qu'on juge alors des confusions possibles quand il s'agissait de transcrire dans un système les dates fournies par les documents obéissant à un autre système, ce qui fut le cas à l'époque de Jérémie ! Nous n'entrerons pas dans ces précisions, mais retiendrons seulement que la décision de Jérémie au lendemain de la bataille de Carkémish répond bien aux graves problèmes que posait à Israël et aux peuples voisins l'effondrement de l'Egypte ; la lecture faite par Baruch lors d'une cérémonie de pénitence au Temple — un jeûne au neuvième mois, pendant l'hiver, puisque le roi a besoin d'un brasero (36, 22) — correspond à l'émoi soulevé par le sac d'Ascalon, en novembre-décembre 604, par Nabuchodonosor.

Ce point une fois acquis, les discussions commencent, et pour ce qui précède et pour ce qui suit:

Pour ce qui précède : les uns font confiance aux données chronologiques

du livre. Jérémie aurait commencé sa prédication sous le règne de Josias (640-609), dans la treizième année (Jr 1, 2 ; cf 3, 6 ; 36, 2, et surtout 25, 3). Les autres n'admettent pas cette prédication sous Josias. L'invasion décrite aux chapitres 4 et 6 ne pourrait être que celle de Nabuchodonosor, postérieure à 605, selon P. Hyatt. Pour N. Lohfink, la lecture du rouleau des oracles par Baruch aurait eu lieu non pas en 604 (texte hébreu), mais en 601 (huitième année, texte grec). C'est alors que Jérémie serait passé de l'espoir de conversion à la certitude de la condamnation définitive par Dieu. Le célibat du prophète en aurait été le signe (ch. 16) : en âge de se marier vers 601, sa naissance aurait eu lieu sous Josias, non sa vocation qui daterait de la mort du roi, treize ans plus tard (609). J. Holladay rappelle que la vocation d'Isaïe avait eu lieu également à la mort d'un roi (Uzzia). Le jeûne proclamé en Jr 36, 6.9 n'aurait rien à faire avec le sac d'Ascalon et la politique ; il aurait pour but de conjurer une famine après un retard dans les pluies d'automne. Pour ces dates, il faudrait donc corriger le texte, aussi bien l'hébreu que le grec.

Pour ce qui suit : la situation est différente. Il y a une question littéraire : tout le monde paraît d'accord sur la distinction qu'il faut faire entre les narrations en prose (attribuées ou non à Baruch) et les sermons en prose, appelés généralement « deutéronomiques ». Ceux-ci sont considérés par les uns comme jérémiens (Helg, Weippert, Eissfeldt), par d'autres comme post-jérémiens, exiliques (ainsi Nicholson), par d'autres enfin comme ayant un noyau jérémien avec des développements exiliques (S. Mowinckel). Il y a donc ici une question de date des textes : l'option comporte une appréciation sur la doctrine qu'ils reflètent. Il s'y joint une question d'appréciation politique : après avoir condamné Joyaqim et ses descendants, Jérémie a-t-il soutenu Sédécias (Sidqiyahu, 23, 6, cf. 34, 5) avant de le condamner et de transférer ce nom (« le Seigneur est notre justice ») à la cité elle-même (33, 16) ? Ces changements sont-ils le fait du prophète lui-même ou d'éditeurs du livre ?

controverse sur les débuts de jérémie

Si les premières années ne sont pas les seules discutées, c'est sur elles que le débat porte le plus. En effet, pendant ces années-là, en 622, sous Josias, le *Deutéronome* devient loi d'Etat (2 R 22-23). Le roi, appuyé sur un groupe important, dont le secrétaire d'Etat Shaphan et le prêtre de Jérusalem Helcias sont les principaux protagonistes, tente le salut du peuple par une réforme de type cultuel : destruction des hauts-lieux et sanctuaires locaux pour n'admettre comme légitimes que les sacrifices du Temple.

Jérémie a-t-il été favorable à cette tentative avant de la considérer comme inopérante, après la mort de Josias ? Ou lui a-t-il toujours été hostile, ne voulant s'attacher qu'aux exigences morales de la Loi (discours du Temple : ch. 7 ; cf. 26), considérant que les sacrifices étaient chose inutile, non révélée ? Cette position doctrinale anti-cultuelle peut s'appuyer sur certaines données (Jr 7, 21) ; elle est contredite par d'autres, du moins dans le texte hébreu, comme l'alliance éternelle de Dieu avec les prêtres lévites chargés du culte (33, 21-22). N'est-elle pas anachronique et démentie par toute la pratique du judaïsme postexilique ? Ne faut-il pas comprendre les paroles de Jérémie comme dirigées contre les pratiques du Temple et non contre le Temple lui-même ?

A lire les commentaires, il semble que les uns ont tendance à se centrer très exclusivement sur le texte pour en dégager un message doctrinal, quitte à l'isoler de son contexte politique et même du reste de la Bible, et pour y voir une pierre d'attente d'un autre testament : Jérémie est une voix isolée qui crie déjà dans le désert ; disciples et éditeurs ont édulcoré son message. L'autre tendance est de valoriser tous les contacts entre le prophète et les problèmes politiques de son temps, quitte à admettre nombre de fluctuations. Vu le sujet qui doit être ici traité, c'est vers cette position que nous inclinerons ; elle paraît plus réaliste et plus respectueuse des textes. Mais il est bon de savoir qu'elle est discutée et que les indices sont inégalement probants.

Nous admettons la valeur du témoignage de Jr 1, 2 ; 3, 6 ; 25, 3 et 36, 2. Il est encore un jeune homme, un *na'ar*, terme qui convient aux écuyers qui achèvent leur adolescence, en la treizième année de Josias, soit 627-626. Il est donc né un peu avant 640, alors que la puissance assyrienne est encore à son apogée. Son père est prêtre-lévite à Anatot, village distant de 5 ou 6 kms de Jérusalem, au Nord, tout près de la frontière de l'empire assyrien qui a annexé le royaume du Nord (Israël) après 722. Peut-être la réaction qui suivit le meurtre du roi Amon et mit sur le trône l'enfant Josias a-t-elle marqué ses souvenirs d'enfance. Plus encore, il évoquera la campagne, les rites agraires en période de sécheresse (ch. 14), quitte à leur donner une signification nouvelle. Par ailleurs, ce benjaminite sait que Benjamin et Joseph furent fils de la même Rachel, enterrée à Rama, tout près de là (31, 15) ; elle pleure ses enfants soumis à la puissance et aux dieux de l'Assyrie.

Déjà ébranlé pendant les dernières années d'Assurbanipal, l'empire assyrien reçoit un coup terrible quand son successeur est éliminé de Ninive par deux généraux révoltés, en 628-627. C'est très probablement l'année où

les armées assyriennes et leurs contingents étrangers (Scythes ?) doivent quitter les provinces occupées ; le gouvernement de Josias s'affranchit (2 Chr 34, 3). D'où la vision radieuse de l'amandier, le premier arbre qui fleurit au printemps, signe que le Seigneur va réaliser les promesses d'épanouissement qui terminaient le *livre d'Osée* (ch. 14), ce prophète du Nord dont Jérémie reprendra tant d'images. Le Seigneur veille sur sa parole ; mais, en 605, il s'y joindra une autre image, redoutable, celle-là : Dieu veillera toujours sur sa parole, mais la marmite bouillante dont le flot se déverse du Nord vers le Sud annoncera alors l'invasion contre un peuple infidèle.

convergences avec le deutéronome

En 622, des travaux au Temple mettent à jour le *Deutéronome*. Il s'agit presque certainement d'une compilation de lois faite à Jérusalem par des lévites qui avaient quitté la Samarie occupée pour se réfugier près d'Ezéchias. Ces coutumes n'étaient pas celles de Jérusalem, mais le gouvernement judéen trouvait là précisément une législation qui pouvait permettre de rallier à la dynastie de Juda les tribus du Nord, même si la politique de Salomon, d'Asa et d'Achaz leur avait laissé de fort mauvais souvenirs. Une commission gouvernementale exécute l'application de la Loi jusqu'à Béthel, Samarie, et même Megiddo, en détruisant les sanctuaires locaux et en invitant les lévites à se regrouper au Temple de Jérusalem.

La mesure ne pouvait plaire au clergé local d'Anatot. Pourtant, quoi qu'il en soit de cette question de rituel, bien des points rapprochent les positions défendues par Jérémie de celles du *Deutéronome* : mêmes vues sociales en demandant à l'Israélite de traiter son compatriote comme un frère (Dt 15, 7-17 et Jr 34, 17-22), même hostilité au mensonge et aux prévarications (Dt 5, 20 ; Jr 9, 4-9), aux juges iniques (Dt 16, 18-20 ; Jr 7, 5-6. 9 ; 8, 8 sv.), mêmes appels à la cour du roi et à tous pour ne pas verser le sang innocent (Dt 19, 10 ; 21, 8 ; Jr 2, 34 ; 7, 6 ; 22, 17), pour payer le salaire dû aux ouvriers (Dt 24, 14, cf. 17 ; Jr 22, 13). Jérémie était très lié à la famille de Shaphan ; et ce n'était sans doute pas sans raisons que ses disciples ont inséré dans le livre des discours dits deutéronomiques. Tout, à mon avis, indique qu'il a pris parti pour la réforme, même si elle déplut à sa famille dépossédée (Jr 11, 18-21).

D'après le *deuxième livre des Rois* (23, 19-20), il est évident que le gouvernement de Josias employa la manière forte pour faire appliquer sa politique. Les tribus du Nord avaient conservé leurs hauts-lieux et n'étaient nullement disposées à les abandonner pour venir offrir leurs sacrifices

dans le Temple d'une dynastie qu'elles n'appréciaient guère. Osée lui-même n'avait-il pas considéré les rois de Juda comme des « déplaceurs de bornes », qui avaient arrondi leur territoire aux dépens du peuple frère (Os 5, 10) ? Or nous trouvons chez Jérémie la même hostilité envers les hauts-lieux (2, 20 ; 3, 2 ; 19, 5) que dans le *Deutéronome*, et cela dans des oracles adressés à Israël. Or, celui-ci est souvent distingué avec précision de Juda dans de nombreux oracles de Jérémie (3, 6. 10), au point qu'Israël est parfois au féminin et Juda au masculin (2, 28 b). Les auteurs qui n'admettent pas une prédication sous Josias attribuent à une époque tardive ces oracles sur Israël (2-4 ; 30-31). En fait, dans les textes, c'est « Juda » qui se présente comme une addition à « Israël » (voir en particulier 31, 23-25, par rapport à ce qui précède).

Comme Volz et Rudolph l'ont observé, le plus vraisemblable est que ces apostrophes de Jérémie à Israël sont des appels adressés aux tribus du Nord, lors de la débâcle assyrienne, pour qu'elles quittent leurs hauts-lieux et retrouvent David, leur roi, et Yahvé, leur Dieu (30, 9). Quand, à son tour, Juda aura abandonné la réforme, rompu l'alliance (11, 6. 9) et rejoint l'apostasie d'Israël (11, 10), la condamnation de Juda rejoindra celle d'Israël : c'est chose faite dans le rouleau de 604. Les oracles sur le retour des exilés qui planteront des vergers sur les monts de Samarie, en même temps qu'ils viendront rendre un culte à Sion, ont toute leur actualité dans la belle période de la réforme de Josias. Plus tard, ils n'en auraient plus guère, après les tensions du retour entre Judéens et gens de Samarie et les prodromes du schisme samaritain.

II

jérémie à jérusalem

On dit parfois qu'on ne sait rien d'oracles de Jérémie entre 622 et 609. En fait, il a quitté Anatot pour Jérusalem à cette époque, conformément aux propositions adressées par le *Deutéronome* aux lévites (Dt 18, 6). Bien des oracles sur les injustices commises dans la capitale conviennent à ces années-là. Ses amis Shaphanides ne pouvaient qu'apprécier l'aide que leur apportait ce vibrant orateur (Jr 5, 1 ; 8, 8 ; 9, 2), tandis que, de leur côté, ils purent l'initier à la rhétorique sapientiale (cf. ch. 17) qu'Isaïe avait pratiquée dès son adolescence.

Mais c'est aussi à Jérusalem qu'il put voir la situation politique internationale s'assombrir. Libéré de l'Assyrie, Israël est menacé de passer sous le joug de l'Egypte. Celle-ci redoute maintenant Babylone et, dès 616, la

Chronique babylonienne nous fait savoir que les armées égyptiennes sont sur l'Euphrate pour soutenir une Assyrie branlante. Il a fallu que l'Egypte s'assure la côte, et Josias a dû s'incliner. D'où l'apostrophe de Jérémie qui se situe fort bien dans ce contexte historique : « *Tu récolteras autant de honte de l'Egypte que de l'Assyrie* ! » (2, 36). Assur tombe sous les coups des Mèdes en 614 et Ninive est mise à sac en 612. L'Egypte intensifie son soutien à l'Assyrie et devient plus exigeante vis-à-vis de Jérusalem. A l'avènement de Néchao, le conflit éclate et Josias est tué à Megiddo. La crise qui allait inévitablement s'ouvrir est tout à fait indépendante de la psychologie personnelle du prophète.

Nous ne savons pas si Jérémie fut directement impliqué dans le problème de la succession. Mais ses amis le furent et donc lui, indirectement. Le fils aîné de Josias, Elyaqim, apparut suspect aux Shaphanides partisans de la réforme deutéronomique ; l'avenir allait leur donner raison. Ils l'éliminèrent et mirent sur le trône Joachaz, son cadet de deux ans. Le pharaon était pressé de gagner l'Euphrate pour reprendre Harran avec l'armée assyrienne. Mais Nabopolassar stoppa leur avance et Néchao sentit le besoin d'assurer ses arrières. Il convoqua Joachaz après trois mois de règne, l'envoya captif en Egypte où il allait mourir (Jr 22, 11-12 ; cf. 2 R 23, 35), et il mit sur le trône Elyaqim, dont il changea le nom en Joyaqim.

joyaqim et jérémie

Tout n'était pas perdu. Le nom de Joyaqim était un hommage à la divinité nationale (YHWH = Yô). Ne pourrait-on pas infléchir la politique du nouveau roi dans la ligne réformatrice de son père sur le culte et la justice ? Au début du règne, peut-être lors d'un vaste rassemblement pour le couronnement, Jérémie prononce un grand discours au Temple. Il y rappelle les exigences morales du Décalogue et laisse entrevoir une destruction possible du Temple. Il n'attaque pas le nouveau roi, mais il déchaîne contre lui prêtres et prophètes. Son éloquence n'a pas entraîné le peuple. Ce sont des anciens, qui ont entendu semblable menace dans la bouche du prophète Osée, et surtout Ahiqam fils de Shaphan, qui le sauvent du lynchage.

Le parti réformateur garde donc encore quelque influence, mais diminuée. Joyaqim s'appuie sur l'Egypte, qui se méfiait de ce parti. Le roi préfère laisser aller les choses suivant les vieilles habitudes : « *Les prophètes prophétisent au nom de la Fausseté, les prêtres empochent tout ce qu'ils peuvent et mon peuple en est satisfait* » (Jr 5, 31, tr. TOB). Superstitions

et statues réapparaissent dans les rues de Jérusalem (Jr 2, 27-28). Avec son administration, le roi s'enferme dans le palais qu'il se fait construire (Jr 22, 6 sv. ; 13 sv. ; Ha 2, 9). L'égoïsme royal renforce une corruption générale, pendant que se déroulent sur l'Euphrate des combats indécis entre Egyptiens et Babyloniens. Joyaqim peut impunément « répandre le sang innocent », soit en favorisant des jugements iniques, soit en réprimant des révoltes ; nous manquons en effet de renseignements précis sur l'attitude des tribus du Nord après la mort de Josias et l'abandon du *Deutéronome*, produit des coutumes du Nord qui sont mal vues des prêtres de Jérusalem. La prédication de Jérémie est désormais suspecte aux autorités, même s'il garde des appuis à la cour, comme on le verra lors de la lecture du rouleau de 604.

C'est précisément en 605-604, après la bataille de Carkémish, que les choses se précipitent. Il faudrait se garder de croire que le pays est envahi. Habaquq nous dessine un Chaldéen redoutable (Ha 1, 6-11). Il n'est pas encore arrivé, Nabuchodonosor n'est pas en mesure de s'imposer. Il doit partir en hâte s'assurer la succession à Babylone. Il est ensuite occupé dans le Nord et a des difficultés en Syrie. Aussi la lecture en plein Temple des oracles de Jérémie va-t-elle se heurter à l'indifférence du roi. Malgré les inquiétudes de plusieurs de ses conseillers, il découpe le rouleau en feuillets qu'il jette dans le brasero.

Jérémie avait pris date. Il avait célébré la défaite de l'Egypte que « *rien ne peut guérir* » (Jr 46, 11). Ses tributaires comme Jérusalem sont menacés. Le rouleau que le prophète dicte à Baruch comporte les anciens oracles contre Israël, paganisé, et contre Juda et Jérusalem, plus perfides encore (3, 7. 9) : les hommes de Juda et de Jérusalem sont retournés au péché de leurs pères et ont rompu l'alliance renouvelée par Josias (11, 9-12). Mais ce rouleau comporte aussi des oracles « **contre les nations** » (36, 2) ; nous en avons le détail dans les chapitres 46-49 : ils ne visent pas alors les nations en général, mais celles qui, comme l'Egypte, les Philistins, Moab, Ammon, Edom, Damas et les Arabes (cf. 25, 18 sv.), doivent réviser leur politique devant la nouvelle puissance.

D'un point de vue strictement humain, Jérémie s'était trop hâté. Après s'être assuré la côte par la prise d'Ascalon, Nabuchodonosor avait dû retourner à Babylone en se contentant du tribut que Joyaqim accepta de lui verser (2 R 24, 1). Le roi gardait son trône ; Jérémie et Baruch n'avaient plus qu'à se cacher grâce à quelques complicités (Jr 36, 26). C'est un moment de grand désespoir pour l'un et pour l'autre (Jr 45, 3). Il en sortira les « confessions » du prophète où il estime avoir été « séduit »

par le Seigneur dans une vocation qui, au lieu de réaliser les espoirs attendus, le faisait la risée de tous (Jr 17, 14-18 ; 20, 7-10).

La situation de Jérémie ne s'améliora pas en 601. Une offensive de Nabuchodonosor en Egypte échoua près de Migdol, dans le Delta, après de sanglants combats. Joyaqim en profita pour refuser son tribut au Chaldéen. Juda ne paraissait-il pas définitivement sauvé de sa menace ? Même l'année suivante, Nabuchodonosor ne fut pas capable de reconstituer ses forces. En 599, il est retenu par des opérations en Syrie et contre les Arabes. Il envoie alors des bandes non seulement de Chaldéens, mais de Moabites, d'Ammonites et d'Araméens (ou Edomites) qui ravagent le pays. C'est à cette date que se rapportent les visions de désolation du chapitre 6 (à moins qu'elles ne soient l'écho de campagnes très antérieures). Les villes du Néguev sont bloquées, puisque les conquérants montaient de la côte vers Jérusalem (Jr 13, 18 sv.). Les Rékabites, malgré leur hostilité traditionnelle envers la vie civilisée, doivent se réfugier à Jérusalem (35, 11). Joyaqim meurt, tué probablement en rase campagne.

jérémie et sédécias

Son fils Joyakin lui succède et Jérémie a déjà pu réapparaître discrètement dans une des salles du Temple où il a rencontré les Rékabites (35, 1-2). Mais Nabuchodonosor n'entend pas laisser sur le trône le fils de celui qui s'est rebellé contre lui, et il mène en personne trois mois de blocus : Joyakin doit capituler le 16 ou 17 mars 597. Il part en exil avec la reine mère, les officiers du royaume, les gens riches et les ouvriers du métal dont le Chaldéen appréciait les capacités pour ses travaux de Babylone. Ce n'est pas une déportation complète ; le *deuxième livre des Rois* parle de 10.000 personnes (24, 14) ou de 8.000 (24, 16). Enfin, une partie du clergé, tel Ezéchiel, part aussi en exil. Le Temple était un foyer de nationalisme et Ezéchiel paraît avoir été hostile aux Shaphanides (Ez 8, 11).

Nabuchodonosor met sur le trône Sédécias, un autre fils de Josias, de la même mère que ce Joachaz que les Shaphanides avaient tenté de substituer à son aîné Joyaqim. Les amis de Jérémie reviennent au pouvoir, mais dans les pires conditions. Le pays est ruiné par les dévastations de l'invasion et du blocus. Il a perdu une partie de son élite dirigeante et de ses ouvriers spécialisés. Il apparaît comme politiquement divisé. Joyakin garde des fidèles, non seulement parmi les exilés, mais à Jérusalem même. Des prophètes comme Hananias n'admettent pas plus qu'Ezéchiel (ch. 17) la légitimité de Sédécias et attendent le retour de Joyakin (Jr 28, 4). Des émissaires vont de Judée en Babylonie et en reviennent. Les exilés

comptent leurs années d'après les années de Joyakin (Ez 1, 2) et de « notre déportation » (Ez 33, 21 ; 40, 1), ils regardent vers une Egypte encore invaincue. Une lettre adressée à Sephanyahu, prêtre « en second », donc personnage fort important, attaque violemment Jérémie et son attitude (Jr 29, 27-28).

Celui-ci en effet avait opté pour Sédécias qui le consultait volontiers. C'est à cette époque que peuvent remonter ces sermons « deutéronomiques » où, d'une manière monotone mais inlassable, il rappelle tous les maux qui menacent le pays : épée et guerre, famine et peste. De plus, Jérémie favorise l'édition par ses disciples de livrets qui rassemblent ses oracles. Le rouleau de 604 contient maintenant des passages autobiographiques et ses « confessions » où il apparaît que Dieu lui-même l'a sauvé, malgré ses redoutables adversaires. Un livret (23, 9 sv.) dénonce les prophètes menteurs de Jérusalem, pires que ceux de Samarie, trompée elle aussi par de fausses annonces de délivrance. Un autre livret (21, 11 - 22, 30) est extrêmement dur pour Joyaqim, le roi qui bâtissait sur l'injustice, et pour le pauvre Joyakin, « *un raté, un garçon qui n'a pas réussi ! Parmi ses enfants, pas un seul ne réussira à s'asseoir sur le trône de David et à gouverner à nouveau en Juda* » (22, 29-30). Par contre, il semble bien qu'en 23, 5-6, le prophète mette son espoir en Sédécias, Sidqiyahu « le Seigneur notre justice », pour sauver Jérusalem et pratiquer droit et justice dans le pays.

Jérémie et la fin de l'état davidique

Les événements allaient prendre politiquement un tour bien différent. Psammétique II succède à Néchao en 595 et prépare une coalition contre Nabuchodonosor (Jr 28, 1). Le joug babylonien est écrasant, non seulement pour Juda, mais pour Tyr, Sidon, Moab et Ammon (27, 2) ; de plus, il y a des troubles à Babylone même. Sédécias se détache de Jérémie qui continue à prêcher la soumission. Pour l'instant, les choses en restent là, car Psammétique II, peut-être à cause de difficultés persistantes en Nubie, ne pousse pas davantage. Mais quand il meurt en 589, le nouveau pharaon Hophra réactive la coalition. Il pourra faire lever le siège de Jérusalem un instant. On accuse de trahison Jérémie qui voulait profiter de cette levée pour aller prendre possession d'un champ qu'il venait d'acheter à Anatot. Sédécias l'abandonne à contre-cœur aux extrémistes qui le menacent d'ailleurs lui-même. Emprisonné dans la cour de garde, le prophète est jeté dans un cul de basse-fosse dont le tirera un étranger (38, 1-13). Il reçoit sa ration de pain jusqu'à épuisement des réserves. Délivré lors de la prise de Jérusalem par le général chaldéen, il

rejoint Godolias, le dernier des Shaphanides, auquel Nabuchodonosor a confié la charge d'une certaine autonomie locale pour les petites gens qui n'ont été ni exécutés ni emmenés en captivité.

Ce n'était pas fini. Les Ammonites et les Tyriens restaient en guerre. Ils avaient des intelligences avec des hommes de sang royal comme Ismaël, fils de Netanya. Ils assassinèrent Godolias en 587. Les survivants obligèrent Jérémie à fuir avec eux en Egypte. C'est là qu'il mourut, non sans avoir prononcé quelques anathèmes contre l'Egypte et les réfugiés judéens. Ces derniers suspectaient Baruch d'avoir influencé le vieillard (Jr 43, 3). En tout cas, c'est là que l'on perd la trace du prophète. Etait-il déjà mort quand en 582 de nouveaux troubles éclatèrent en Judée, entraînant de nouvelles déportations (Jr 52, 30 ; cf. Josèphe, *Ant. Jud.* X, 181, sur la campagne contre Ammon et Moab) ? C'est très probablement au fidèle Baruch, revenu en Judée sous domination babylonienne (avec sa chronologie), que nous devons les derniers récits sur la vie de son maître.

henri cazelles

ÉTVDES DÉCEMBRE 1983

Gagner la paix
A propos de « Psy-Show »
Figures politiques du mal chez Sartre
Islam en Afrique de l'Ouest
Un noviciat jésuite

14, rue d'Assas - 75006 Paris - Tél. 548-52-51
Le n° 21 F (étranger 28 F) - C.C.P. « Etudes » 155 55 N Paris

notice bibliographique

L'étude la plus poussée que l'on possède actuellement sur *Jérémie* est le livre collectif qu'a édité P. M. Boghaert à la suite du colloque de Louvain de 1980 : **Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu ; les oracles et leur transmission,** *Leuven University Press*, 1981. Elle concerne le cadre historique (H. CAZELLES, J. SCHARBERT, W. L. HOLLADAY, G. BRUNET), l'environnement littéraire (H. WEIPPERT, M. GILBERT, J. LUST), la critique littéraire (E. TOV, P. M. BOGHAERT), l'exégèse (B. RENAUD, S. HERRMANN, J. A. SOGGIN, P. M. BOGHAERT, J. VERMEYLEN, F. D. HUBMANN, W. A. M. BEUKEN, G. BREKELMANS, N. LOHFINK, C. DE JONGE). Ce n'est pas un commentaire détaillé. Nous n'avons pas en français de grand commentaire suivi depuis le **Jérémie** d'A. CONDAMIN (Etudes Bibliques, Paris, 1936), et celui de L. DENNEFELD (**La Sainte Bible** de Pirot-Clamer, 1947), tous deux reconnus comme assez incomplets.

La situation est d'ailleurs assez semblable à l'étranger depuis le **Jeremia** de W. RUDOLPH (Tübingen, 1947), le **Geremia** d'A. PENNA (Rome, 1952) et celui de J. BRIGHT (Anchor Bible, New-York, 1965). Les commentaires récents sont surtout des commentaires cursifs, non sans valeur, comme ceux de A. AESCHIMANN, **Le prophète Jérémie** (Neuchâtel, 1959), de A. WEISER (1955) et de E. HAAG en Allemagne (**Das Buch Jeremia**, Düsseldorf, 1973) ; de H. CUNLIFFE-JONES (Londres, 1960) et de E. W. NICHOLSON (Cambridge, 1975) en Angleterre. Le plus développé est celui de J. A. THOMPSON, **The Book of Jeremia** (Grand Rapids, 1980). Les excellentes annotations de la **Bible** par OSTY et TRINQUET et de la **Traduction Oecuménique de la Bible** ne sauraient en tenir lieu.

L'effort actuel porte surtout sur les voies d'approche et les études de détail. Ainsi L. WISSER a-t-il publié en 1982 (Genève) son ***Jérémie, critique de la vie sociale*** ; H. CAZELLES, « La production du livre de Jérémie » (**Masses ouvrières** 343, 1978, pp. 9-31), G. M. BEHLER, **Les « Confessions » de Jérémie** (Maredsous, 1959). A l'étranger, les travaux portent surtout sur les rédactions littéraires du livre.

Pour les études antérieures à 1974, on trouvera l'essentiel dans la contribution de L. MONLOUBOU à l'**Introduction critique à l'Ancien Testament** (Ed. H. Cazelles, Paris, Tournai, pp. 397-412). C'était une reprise de la contribution antérieure d'A. GELIN, auquel nous devons aussi le fascicule très développé de la **Bible de Jérusalem** (Paris, 1959), un **Jérémie** (« Témoin de Dieu », Paris, 1951) et l'article « Jérémie » du **Supplément au Dictionnaire de la Bible** (V, col. 857-889, Paris, 1948).

Outre le **Jérémie** d'A. Gelin, nous disposons aussi de plusieurs présentations du personnage et du livre ; l'une, juive, due à A. NEHER, **Jérémie** (Paris, 1960), et l'autre, plus récente et très pédagogique, de J. BRIEND, **Cahiers Evangile** 40 (Paris, 1982, avec cartes et tableaux).

H. C.

ASSYRIE	BABYLONIE	JÉRÉMIE		JUDA	ÉGYPTE
Assurbanipal (668-627)					Psammétique I (664-610)
		Naissance à Anatot	640	Josias (640-609)	
Assur-étililani (630-623)			630		
	Nabopolassar (625-605)				
			627	*Réforme deutéronomiste*	
		Vient à Jérusalem, soutient la réforme **Jr 2-6 ; 30-31**	622		
Sin-shar-ishkûn (623-612)					
Prise de Ninive Assur-uballit II (612-609)	*Babylone détruit et conquiert l'Assyrie*		612		Néchao II (610-595) *Megiddo* (609)
		S'oppose à Joiaqim **Jr 7-20 ; 26 ; 36**	609	Joachaz Joiaqim (609-598)	
	Victoire de Carkémish sur l'Egypte		605		
		Discours contre le Temple : le rouleau brûlé	604		
	Nabucho-donosor (605-562)	**Jr 27-29 ; 34-35 ; 37-39**	598 597	Joiakin *1re prise de Jérusalem* Sédécias (598-587)	
		Prône la soumission à Babylone contre les nationalistes exaltés			Psammétique II (594-589) Hophra (589-568)
			587	*Siège et 2me prise de Jérusalem*	
		Jérémie en Egypte **Jr 40-43**		Godolias (587)	
		où il meurt (?)		*Judéens survivants fuient en Egypte*	

vrai et faux prophète

Considérée à partir du livre de Jérémie, *la question du vrai et du faux prophète donne lieu à une recherche en deux temps. Il faut d'abord essayer de comprendre les enjeux des conflits autour de l'authenticité prophétique, dont témoignent de nombreux passages. Les critères ne sont plus ceux de l'époque d'Elie, ni même celui posé par le* Deutéronome. *D'ailleurs, si l'on s'en tient au déroulement des événements politiques et religieux, les contemporains de Jérémie pouvaient fort bien voir en lui un faux prophète. Mais c'est l'existence même de son livre qui fait rebondir la question. Faut-il expliquer par un concours de circonstances, une sorte de chance historique, qu'il occupe cette place dans l'Ecriture biblique ? Les facteurs purement historiques ne suffisent pas pour décider que la mise par écrit est le critère de discernement du vrai prophète. Par contre, en analysant la signification propre du livre par rapport à l'oracle, on s'aperçoit qu'une œuvre nouvelle prend naissance, portée par un regain d'intérêt pour ce message, reçue par des lecteurs infiniment plus nombreux que les auditeurs de la parole vive de Jérémie. Finalement, ce qui fait l'autorité et l'authenticité d'un prophète, ne serait-ce pas l'écriture elle-même, qui ouvre un autre rapport à l'espace et au temps ?*

Jérémie, vrai ou faux prophète ? Posée telle quelle, dans le contexte actuel de notre connaissance de la Bible, la question ne peut être que fausse, au mieux artificielle. Par contre, s'il s'agit de savoir comment, de son temps, Jérémie fut contesté, comment il se défendit, quels sont les critères que lui-même proposa pour discerner entre vrai et faux prophète, la question apparaît plus pertinente, même si la lecture de son livre nous assure par avance de la bonne réponse, celle de son authenticité prophétique.

En fait, la question se pose *aujourd'hui*, non en termes de risque de voir Jérémie se révéler faux prophète, ce qui serait absurde, mais en termes de critères définitifs qui nous font recevoir, aujourd'hui précisément, son livre. A ce titre, c'est donc bien ce livre qu'il s'agit d'interroger, pas seulement comme source d'information sur Jérémie, mais comme œuvre unique, obligée et incontournable, qui nous dit le « vrai prophète ». Même si pour commencer nous devons rappeler les enjeux d'un conflit dans lequel Jérémie entra à la fois comme sujet et comme théoricien, c'est en définitive l'existence même de son livre qui nous posera la question du discernement entre vrai et faux prophète, en des termes sans doute différents de ceux que Jérémie et ses pairs devaient utiliser.

I

conflits autour de l'authenticité prophétique

A prendre les choses le plus simplement possible et dans l'héritage direct de Jérémie, c'est le *Deutéronome* qui s'impose en matière de discernement prophétique, même s'il s'agit d'un texte postérieur à Jérémie : « *Si un homme n'écoute pas mes paroles*, (dit Yahvé), *que ce prophète aura prononcées en mon nom, alors c'est moi-même qui en demanderai compte à cet homme. Mais si un prophète a l'audace de dire en mon nom une parole que je n'ai pas ordonné de dire, et s'il parle au nom d'autres dieux, ce prophète en mourra. Peut-être vas-tu dire en ton cœur : Comment saurons-nous que cette parole, Yahvé ne l'a pas dite ? Si ce prophète a parlé au nom de Yahvé et que sa parole reste sans effet et ne s'accomplit pas, alors Yahvé n'a pas dit cette parole-là. Le prophète a parlé avec présomption. Tu n'as pas à le craindre* » (Dt 18, 19-22).

casuistique deutéronomiste et casuistique jérémienne

D'une certaine façon, la cause paraît entendue. Mais on sait que les choses n'ont pas été aussi simples pour la plupart des prophètes, pour Jérémie moins que pour tout autre, bien qu'il ait su, à tel ou tel moment, jouer le jeu de ce type de casuistique. Ainsi, l'épisode de son altercation avec le prophète Hananya est curieux à plus d'un titre (Jr 28, 1-17). Tout d'abord, il ne semble pas qu'Hananya ait été considéré à l'origine, même par Jérémie, comme faux prophète. Si la traduction grecque de la Bible le désigne explicitement, dès le début du récit, comme « faux prophète », le texte hébreu le dit simplement *nabi*, comme Jérémie. Par ailleurs, il faudrait analyser le rôle de la finale dans l'élaboration de ce récit : la prédiction de mort prochaine proférée par Jérémie contre Hananya et l'enregistrement de sa réalisation (« *Et le prophète Hananya mourut cette année même au septième mois* »). Quoi qu'il en soit, le texte laisse clairement entendre la perplexité de Jérémie lui-même qui semble pris de court par son rival dans l'«échange» de gestes prophétiques, en l'occurrence l'utilisation de jougs de bois et de fer (28, 10 c : « *Et le prophète Jérémie s'en alla* »). Tout cet épisode indique bien le jeu prophétique tel qu'il se jouait à la veille de la chute de Jérusalem et du départ en exil : lié aux intérêts politiques, sociaux et psychologiques du moment autant qu'aux exigences religieuses, il laissait aux auditeurs des possibilités d'appréciation qui n'allaient pas nécessairement ou immédiatement dans le sens de la reconnaissance de Jérémie comme « vrai prophète ».

Au cœur de ce débat, voici donc le type de raisonnement que Jérémie propose : « *Les prophètes qui nous ont précédés, toi et moi, depuis bien longtemps, ont prophétisé, pour beaucoup de pays et pour des royaumes considérables, la guerre, le malheur et la peste ; le prophète qui prophétise la paix, c'est quand s'accomplit sa parole qu'on le reconnaît pour un authentique envoyé de Yahvé !* » (28, 8-9). On voit la différence avec la casuistique du *Deutéronome* : seul le prophète de paix doit être soumis à la vérification des faits, tandis que le prophète de malheur n'aurait nul besoin de l'être...

Une telle problématique, qui n'a rien à voir avec une quelconque forme de masochisme religieux, dit bien plutôt le contexte dans lequel Jérémie exerce son ministère. A la fin d'une époque où la taille ridicule du royaume de Juda, réduit à quelques arpents de territoire, va le faire tomber sous les coups de la monstrueuse puissance babylonienne, Jérémie sait que l'enjeu de la lutte est celui de la rivalité de la fourmi et du lion, dont l'issue est trop facilement prévisible. Prophétiser en un tel contexte ne consiste donc pas à bercer le peuple et ses chefs d'illusions, mais bien à réévaluer les priorités afin de sauver ce qui peut et doit l'être. Or que se passe-t-il à Jérusalem ? « *Voici que les prophètes leur disent : "Vous ne verrez pas l'épée ; la famine ne vous atteindra pas ; mais je vous octroierai une paix véritable en ce lieu"* » (Jr 14, 13).

Jérémie s'indigne à juste titre d'un tel langage, auquel il apporte la réponse de Yahvé qu'il mérite : « *Ces prophètes qui prophétisent en mon nom alors que je ne les ai pas envoyés, et qui racontent qu'il n'y aura en ce pays ni épée ni famine, eh bien ! c'est par épée et famine qu'ils disparaîtront, ces prophètes-là ! Quant aux gens à qui ils prophétisent, ils seront jetés dans les rues de Jérusalem, victimes de la famine et de l'épée* » (14, 15-16).

une problématique nouvelle ?

A partir de la référence au *Deutéronome*, comme en tenant compte des propos de Jérémie que nous venons de citer, lesquels sans être exhaustifs sont significatifs de sa prédication, une première conclusion s'impose : la distinction entre vrai et faux prophète ne se fait pas, chez Jérémie, selon l'opposition traditionnelle entre « vrais » prophètes du vrai Dieu, Yahvé, et « faux » prophètes des faux dieux. Hananya est simplement dit « prophète » et Jérémie le place comme lui dans la succession et sous l'autorité des « *prophètes qui* nous *ont précédés*, toi et moi » (28, 8). Si elle fut jamais vraiment appliquée et applicable en Israël, cette distinction ne se

posait donc plus dans les termes simples qui opposaient, par exemple au temps d'Elie, le prophète de Yahvé aux prophètes de Baal (cf. 1 R 18, 20-29).

Certes on trouve deux fois au moins dans le *livre de Jérémie* l'allusion à Baal : « *prophétiser par Baal* » (2, 8) ou « *au nom de Baal* » (23, 13). Il ne semble pourtant pas qu'il faille attacher une signification réaliste à ces expressions. Elles peuvent très bien s'entendre ici dans un sens péjoratif ou dans un esprit de dénonciation caricaturale, même s'il ne faut pas exclure des pratiques magiques ou superstitieuses (davantage que vraiment idolâtriques) au sein du peuple [1].

C'est pour ainsi dire à l'intérieur même du jeu prophétique que la question se posait plutôt, entre ceux dont les comportements et le langage donnaient tout lieu de croire qu'ils étaient de vrais prophètes de Yahvé au point, une fois ou l'autre, d'avoir peut-être troublé Jérémie en personne, comme le montre l'épisode avec Hananya. Car on prophétisait beaucoup à Jérusalem en ce temps-là. Non seulement des prophètes reconnus ou reconnaissables comme tels le faisaient, mais également des prêtres, tel Pashehur auquel Jérémie reprocha justement d'avoir « *prophétisé le mensonge* » à ses amis (20, 6 b). De même a-t-il dénoncé Shemayahu, dont on ne sait pratiquement rien, sinon qu'il avait pris la responsabilité de faire une nomination de prêtre parmi les exilés : Jérémie lui fit le même reproche qu'à Pashehur (20, 24-32).

Dans ces conditions on peut se demander, sans doute à la suite de nombreux contemporains de Jérémie, qui garantissait sa propre parole et infirmait celle de ceux qu'il dénonçait avec tant de violence ; d'autant plus que la sienne devait paraître, par contraste, démobilisatrice. De fait, « *prêtres et prophètes dirent aux princes et à tout le peuple : " C'est la mort que mérite cet homme, car il a prophétisé contre cette ville, ainsi que vous l'avez entendu de vos oreilles ! "* » (26, 11). A quoi, une fois de plus,

1. De toute façon reste posée la double et irritante question de l'origine du prophétisme en Israël et de ses liens avec des phénomènes étrangers, que certains exégètes n'hésitent pas à établir, soit dans le Proche-Orient ancien, soit dans les sociétés dites primitives encore actuelles (cf. LINDBLOM, **Prophecy in Ancient Testament**, Oxford, 1973 ; L. RAMLOT, art. « Prophétisme », **Supplément au Dictionnaire de la Bible,** Paris). A notre avis, il n'est pas impossible que l'assimilation de certains prophètes à des « prophètes de Baal » ou que la dénomination même de « prophètes de Baal » relèvent d'une confusion volontaire ou consciente qui n'entamerait pas la spécificité du phénomène israélite dont témoigne, en fin de compte, le **livre de Jérémie.**

Jérémie rétorqua : « *C'est Yahvé qui m'a envoyé prophétiser contre le Temple et contre cette ville en prononçant toutes les paroles que vous avez entendues* » (26, 12).

On sait que lors du procès qui s'ouvrit contre lui, Jérémie, pour une fois, dut son salut au bon sens et à la sagesse des princes et du peuple contre les prêtres et les prophètes, tandis qu'un autre prophète, Uriyyahu, prophétisant dans les mêmes termes que lui, fut assassiné sur l'ordre du roi Joiaqim (26, 20-23). Mais ce ne sera que partie remise. Que le roi Sédécias, ayant fait enfermer Jérémie dans la cour de garde du palais, le consulte secrètement sur une éventuelle parole de Yahvé destinée à lui et à la nation et lui interdise ensuite d'en parler, voilà qui en dit long sur les rapports que le peuple et le roi pouvaient entretenir avec les prophètes (38, 14-28). Il est vrai que le modèle prophétique, composé de figures originales, au message toujours lié aux circonstances, n'était pas fixé une fois pour toutes, comme semblait l'être le modèle sacerdotal, par exemple. Bien que le *Deutéronome* ait imposé un peu plus tard un discernement laissant penser que les choses n'allaient pas de soi, les auditeurs des prophètes étaient chaque fois confrontés à une figure nouvelle aux accents nouveaux, même si les procédés d'expression étaient les mêmes, stéréotypés.

Dans une première étape, le *livre de Jérémie* nous permet donc de regrouper un certain nombre de données.

Tout d'abord, il ne semble pas que la distinction entre vrais et faux prophètes se fasse entre ceux de Yahvé et ceux de faux dieux ou d'idoles, même s'il ne faut pas exclure, ici ou là, des références à des pratiques de type magique ou superstitieux dans le peuple, voire de la part de certains prêtres et prophètes. Par conséquent, si tous ceux qui prophétisaient alors à Jérusalem le faisaient au nom de Yahvé, Jérémie n'avait d'autre moyen de s'opposer à leurs messages, dénoncés comme mensonges, que la seule force de sa conviction et de sa confiance en Yahvé.

En outre, dans le contexte particulier de l'imminence de la chute de Jérusalem, le langage jérémien ne pouvait être reçu que comme un langage de capitulation et de démoralisation. Le fait de ne pas l'écouter, voire de l'empêcher de parler, prenait les allures d'une véritable exigence de salut public, et par conséquent de salut du peuple de Yahvé.

Dans ces conditions, et quelles que soient les intentions de ses adversaires, quels que soient les risques qu'ils lui aient fait courir pour sa vie même, Jérémie faisait figure de traître à la cause nationale et donc à la cause

de Yahvé, dans la mesure où l'une et l'autre se confondaient. Ainsi, dans la psychologie de nombre de ses compatriotes, en tenant pareil langage, il devait apparaître comme un « faux prophète », puisque tous ceux qui prophétisaient alors prêchaient l'espérance au nom même de Yahvé, qu'il s'agisse d'Hananya, de Pashehur ou de Shemayahu.

II

le critère du temps

Mais justement le *livre de Jérémie* est toujours là, alors qu'on ne nous a rien conservé des propos de ses rivaux : nous ne connaissons leurs noms que grâce à ses écrits et parce qu'ils furent précisément ses rivaux. Or, à notre avis, c'est à ce niveau que se pose véritablement et définitivement la question de la distinction entre vrai et faux prophète, même si elle fut une vraie question pour ses contemporains comme pour Israël, ainsi qu'en témoigne le principe deutéronomiste.

la question du livre

Mais les dés ne seraient-ils pas pipés ? Ne serions-nous pas en quelque sorte contraints, par l'existence même de son livre, de recevoir un prophète et de le reconnaître pour vrai ?

Répondre à une telle question suppose la distinction de deux ordres. Dans l'ordre historique tout d'abord, elle peut sembler porter. De fait, si on exclut les « prophètes de Baal » et tout prêcheur de divinités étrangères, on doit admettre que le message de la plupart d'entre eux dut demeurer longtemps ambigu pour les premiers destinataires [2].

Dans le *livre de Jérémie*, le cas d'Hananya est typique de cette ambiguïté, puisque le prophète lui-même semble douter un moment de la valeur de son propre message face aux « oracles » d'Hananya. Les réactions de ses propres auditeurs, comme les siennes d'ailleurs dans ce qu'il est convenu d'appeler ses « confessions », laissent également penser que, de son vivant

2. Qu'on pense, par exemple, au contenu et à l'esprit du « livre de l'Emmanuel » (Is 7-11) pour les premiers auditeurs de ces oracles : sur quoi portait exactement la prophétie ? Sur l'enfant à naître ou sur le royaume menacé ? C'est à partir de ces virtualités ou ambiguïtés que la traduction grecque de la Septante eut tout loisir, quelque cinq siècles plus tard, de transformer une « jeune fille » (*alma*) enceinte en « vierge » (*parthenos*).

tout au moins, les choses ne devaient pas aller immédiatement de soi (cf. par exemple 18, 19-20 ; 20, 7-8).

Mais le fait demeure : nous avons les écrits de Jérémie, non ceux d'Hananya. L'écriture serait-elle, en fin de compte, la garantie de l'authenticité prophétique ?

Les données des livres historiques comme celles des livres prophétiques, celui de Jérémie notamment, ne nous permettent pas d'aller absolument dans le sens de ce critère de discernement. Le nom et quelques actes de prophètes considérés comme vrais sont portés à notre connaissance, sans que nous ayons d'eux le moindre écrit. Qu'on se souvienne d'Uriyyahu, assassiné sur l'ordre du roi Joiaqim, dont parle précisément le *livre de Jérémie* (26, 20-23), sans compter tous ceux qui, depuis le prophète Elie, ponctuent de leurs interventions les *livres des Rois* [3]. Dans ces conditions, la mise par écrit ne serait donc pas le critère définitif de l'authenticité prophétique, même si les « faux prophètes » ou les prophètes pour le moins douteux ne se verront en aucun cas consacrés par un livre.

Faut-il alors parler d'une sorte de chance historique pour ces hommes qui, depuis Amos, se voient réservés des livres de l'Ancien Testament ? Dans cette perspective, Jérémie est sans aucun doute l'un de ceux qui en a le plus bénéficié. Servi par un admirable secrétaire, Baruch, sans doute révéré par tout un groupe de disciples comme la plupart des grands prophètes, il devrait à ces serviteurs de sa parole la conservation non seulement de ses oracles, mais aussi de ses confidences, la proximité dans le temps des rédacteurs finals épargnant à l'ouvrage les trop anachroniques remaniements dont furent victimes les oracles d'Amos, d'Osée et surtout ceux du premier Isaïe.

Mais il n'y a là que données historiques et concours de circonstances, qui ne suffiraient pas à distinguer radicalement Jérémie des prophètes dont seuls les noms nous ont été conservés, soit dans son propre livre, soit dans les autres écrits prophétiques et historiques.

la mise par écrit, œuvre de dévotion

Il faut donc se référer à un autre ordre, si on veut mesurer l'enjeu de l'authenticité prophétique dans le donné même du *livre de Jérémie*. Et pour cela, on doit s'interroger sur la signification de la mise par écrit du message prophétique.

3. Par exemple, les prophètes anonymes d'Achab (1 R 20, 13-43), le prophète Michée (1 R 22, 13-28), la prophétesse Hulda (2 R 22, 11-20), etc.

Par nature, ce message est oral, comme le symbolisent constamment les expressions qu'utilisent les prophètes pour introduire ou conclure leurs discours : « Ainsi parle Yahvé... » et « Oracle de Yahvé ». Destinée à être immédiatement entendue parce qu'adressée directement à un auditoire précis dans l'espace et dans le temps, la parole prophétique appartient originairement au mode oral d'expression.

L'expérience apprendra très vite, à Jérémie particulièrement, que cette parole n'est pas toujours reçue ou entendue. Dans ces conditions, deux voies vont s'ouvrir aux prophètes : celle d'une gestuelle qui, par des actions symboliques, leur permettra à nouveau d'étonner leur auditoire en attirant son attention, et évidemment celle de la mise par écrit dans l'attente de jours meilleurs et d'auditeurs mieux disposés, même si l'écriture a pu déjà entrer ici ou là dans le jeu des actions symboliques [4]. Cependant et de façon générale, le passage à l'écriture signifie dans le prophétisme pré-exilique l'échec de la prédication. Jérémie en fera doublement l'expérience, qui verra son manuscrit déchiré par le roi lui-même (36, 22-23). Homme de la parole contraint au silence, le prophète-écrivain porte donc dans sa destinée l'échec de sa mission.

Il ne faut naturellement pas exclure la séduction qu'a pu opérer la parole prophétique sur un large auditoire, comme semble s'en être plaint Ezéchiel (Ez 33, 30-32), mais surtout sur un groupe de disciples qui, à la fin de la vie du prophète et plus sûrement après sa mort, deviendront les collecteurs de son message. Dans ces conditions, la mise par écrit devenait une sorte d'œuvre de dévotion, accomplie certes dans un milieu où l'écriture était déjà une longue expérience et où elle tendait à devenir une activité sacrée. Quels que soient les critères ou les chances qui ont permis aux oracles de Jérémie comme à ceux de ses pairs de nous parvenir, il est certain qu'une œuvre nouvelle apparaît désormais : celle du livre prophétique, en contradiction flagrante avec la nature originaire de la parole prophétique.

4. Cf. par exemple Is 8, 1-4 ; et même la rédaction du rouleau (Jr 36, 1-3, 27-28). Le cadre de cet article nous oblige à schématiser ou à simplifier le processus de la mise par écrit de la parole prophétique. Nous le reconnaissons d'autant plus volontiers que nous avons la conviction que d'autres ressorts ont pu jouer, même s'ils nous échappent encore. Rappelons aussi qu'à partir d'un certain moment, à la veille de l'Exil, la « parole prophétique » se présente immédiatement comme écriture, ouvrant sur ce genre « scripturaire » qu'est l'apocalyptique, dont Ezéchiel est un des premiers témoins.

le vrai prophète, un prophète mort ?

C'est à ce point précis que surgit à nouveau la question de l'authenticité dont le *livre de Jérémie,* par la richesse de son contenu comme par sa relative clarté, présente un cas important.

En effet, dans la mesure où nous ne pouvons plus appliquer de façon immédiate les critères de discernement du vrai et du faux prophète selon les enseignements du *Deutéronome* ou selon les allégations des prophètes intéressés, c'est le livre lui-même, c'est-à-dire la mise par écrit, qui nous conduit à poser la question du vrai prophète. Mais encore faut-il, pour que cette question ne soit ni fallacieuse ni artificielle, qu'elle corresponde à l'expérience que nous pouvons avoir et de l'écrit et du prophétisme.

Parole adressée à des vivants au nom de Yahvé, la parole prophétique se présente d'abord à nous selon toutes les apparences d'une lettre figée, morte. Pourtant, si nous nous interrogeons sur les différentes motivations qui ont abouti à cette lettre apparemment morte, force est de constater, au-delà de l'échec immédiat du prophète et de sa parole, qu'une attention nouvelle, un regain d'intérêt lui ont été portés.

On trouve cette conviction d'abord chez ceux qui, les premiers, ont mis ces paroles par écrit, puis chez ceux qui ont colligé des textes encore dispersés, quitte à conserver des doublets, voire des documents incertains quant à la véritable propriété d'auteur. Ceux enfin qui ont mis ces livres en forme, les rédacteurs ultimes, témoignent à leur tour, mais souvent à une autre époque, de l'intérêt qu'une telle parole pouvait encore supporter.

A l'autre bout du processus, le lecteur apparaît, lui aussi, comme témoin nouveau de cette parole. Bien qu'elle n'ait été ni pensée ni proférée pour lui, c'est pourtant lui qui la recevra dans le respect que fondent le désir et la libre volonté d'ouvrir un livre. Ce lecteur sera naturellement divers et surtout innombrable, à tel point qu'on peut dire qu'aucun prophète ne fut aussi écouté de son vivant qu'il n'a été proclamé ou lu après sa mort.

Enfin une communauté nouvelle accueille sa parole, celle-là même qui va transmettre son « écrit » aux différentes générations de lecteurs. Assemblée d'Israël ou Synagogue, Israël nouveau ou Eglise, peu importe, c'est dans cette communauté que se découvre d'abord le livre prophétique et c'est d'elle que les lecteurs reçoivent la première garantie de son authenticité ou de sa vérité. Ainsi, même en comptant au plus large les auditeurs immédiats d'un Jérémie, leur nombre n'aura finalement rien à voir avec les innombrables « lecteurs » ou auditeurs de son message depuis la mise par écrit de ses paroles.

Mais on saisit ici le paradoxe : une parole devient écriture, un échec devient imprévisible succès, un contre-temps devient source d'intérêt nouveau. Du même coup, ce qui fait l'autorité et l'authenticité du prophète n'est pas ce pour quoi lui-même a parlé ou s'est battu. C'est en fin de compte la mise par écrit de sa parole qui, le rendant impérissable pour la suite des âges, lui accorde authenticité et vérité. Et la conclusion s'impose : il n'est de vrai prophète que mort.

oOo

Telle est bien, en effet, la conséquence ultime à laquelle nous devons aboutir en suivant, même rapidement ou schématiquement, le processus de transmission de ce qui devait rester à l'origine une « parole». Car, au-delà des circonstances particulières qui ont suscité le prophète en Israël, au-delà même de l'incompréhension dont il a été souvent l'objet, c'est bien un autre auditoire qui va recueillir, conserver et déployer son message.

Bien plus, la mise par écrit qui avait toutes les apparences d'une mise à mort — la parole étant reçue spontanément comme vivante et l'écriture comme une momification — allait se révéler la voie large et définitive de la mission du prophète, l'arrachant aux limites d'un coin de terre d'Israël, d'un bref moment de la vie de ce peuple. Moins que quiconque, Jérémie n'a pas échappé à cette paradoxale destinée. Et plus de vingt-cinq siècles après sa mort, dans la question que nous nous posons peut-être quant au discernement entre vrais et faux prophètes de notre temps, il nous invite à ce sage critère : celui même du temps qui, prolongeant les résonances d'une voix trop vite étouffée, en révèle et disperse par écrit le caractère d'éternité et d'universalité.

pierre gibert

l'espérance d'une alliance nouvelle

Quatre versets célèbres du livre de Jérémie *annoncent une alliance nouvelle (31, 31-34). L'originalité de cette promesse se manifeste avec éclat si on la situe à la fois par rapport à l'ancienne alliance et par rapport à l'ensemble de la prédication du prophète. L'examen de deux passages du* livre d'Ezéchiel *permet de mieux saisir les ressemblances et les différences avec l'oracle jérémien. En cherchant à préciser quelle fut la postérité de ces textes, on soulève la question aiguë de la réalisation des promesses prophétiques : faut-il la voir dans un accomplissement purement intérieur, selon la ligne sapientielle, ou dans la constitution d'un petit Reste, comme le propose la communauté de Qumrân, ou dans la fondation de la Nouvelle Alliance par le Christ ?*

Dans le *livre de Jérémie,* les oracles les plus chargés d'espérance sont regroupés dans les chapitres 30 à 33 auxquels on a donné le titre évocateur de « Livre de consolation ». Parmi ces oracles, celui de Jr 31, 31-34, le plus extraordinaire par sa formulation, annonce une alliance nouvelle en l'opposant à celle qui fut conclue autrefois avec les pères, aujourd'hui rompue. Ainsi, l'espérance d'une alliance promise pour l'avenir se déploie sur le fond d'une alliance ancienne, jugée insuffisante pour établir une relation indéfectible entre le peuple et son Dieu [1].

I

apparition du nouveau

Les deux premiers versets de l'oracle jérémien expriment avec concision cette opposition : « *Voici venir des jours — oracle du Seigneur — où je conclurai avec la maison d'Israël et la maison de Juda une alliance nouvelle. Ce ne sera pas comme l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères, le jour où je les ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Egypte ;*

1. On trouvera une étude plus technique des textes de Jérémie et d'Ezéchiel chez J. BRIEND, « Le peuple d'Israël et l'espérance du nouveau » dans **L'Ancien et le Nouveau** (Cogitatio fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1982, pp. 59-92, spécialement pp. 64-78.

eux ils ont rompu mon alliance et moi j'ai exercé ma maîtrise contre eux, oracle du Seigneur » (31, 31-32).

l'alliance ancienne

Le texte prophétique se réfère à une expérience passée qui devait être familière aux premiers auditeurs de l'oracle : celle de la relation entre Dieu et son peuple exprimée par le terme « alliance » qui traduit à la fois une initiative divine signifiée historiquement et un engagement du peuple bénéficiaire de cette action. Cette théologie est spécialement développée dans le *Deutéronome* qui, partant de la manifestation de l'Horeb, perçoit Dieu comme celui qui a pris l'initiative de faire des tribus sorties d'Egypte un peuple. C'est pourquoi, lorsque Dieu parle, il dit « mon alliance » (Jr 31, 32). Quant au peuple qui fait l'expérience de cette relation, il a à reconnaître Dieu comme celui qui le guide, et il s'engage par là même à être son peuple ; la conséquence et le signe de cet engagement sont la fidélité aux paroles de Dieu transmises par Moïse. Passé le moment initial de cette relation marquée par la libération de la servitude d'Egypte, chaque génération en Israël doit faire sien cet engagement pour rester le peuple de Dieu. Le choix se trouve entre deux voies : celle de la vie et du bonheur, celle de la mort et du malheur (Dt 30, 15-20).

Le drame d'Israël est de s'être engagé dans une relation chaleureuse avec Dieu, mais où la fidélité exigée par ce choix est sans cesse soumise à l'épreuve et où le lien de l'alliance court le risque d'être rompu. Face aux manquements et aux ruptures dont témoigne le *Deutéronome* en revenant au passé, Israël est rappelé inlassablement à la fidélité à Dieu et à sa loi : « *Cette loi que je te prescris aujourd'hui n'est pas au-delà de tes moyens ni hors de ton atteinte... la Parole est tout près de toi ; elle est dans ta bouche et dans ton cœur pour que tu la mettes en pratique* » (Dt 30, 11-14). Un certain optimisme anthropologique traverse cet écrit : Israël est capable d'écouter la Parole de Dieu et de la mettre en pratique. En réalité, l'expérience de son histoire va dans une autre direction, et les prophètes ne cessent de redire que l'infidélité d'Israël ne peut que le conduire à la perte de son identité de peuple de Dieu. Comment être véritablement fidèle à Dieu et à sa loi ? Même avant l'exil, la question se pose douloureusement et les prophètes vont la prendre en charge.

A sa manière, le *livre de l'Exode* condense une expérience religieuse qui est proche de celle du *Deutéronome*. A la conclusion de l'alliance sur la montagne du Sinaï où Dieu donne sa loi (Ex 19-24) fait suite l'épisode du veau d'or (Ex 32), qui entraîne la rupture des Tables de la loi : signe

de la rupture entre Dieu et son peuple. Un renouvellement de l'alliance est donc inscrit dans le texte comme une nécessité (Ex 34), et il traduit la miséricorde de Dieu. Il n'en demeure pas moins que la relation des partenaires est traversée de ruptures, de châtiments et de reconductions d'alliance. Mais Israël peut-il se contenter de ces rénovations qui soulignent sa fragilité ? Ne peut-il espérer un mode de relation plus définitif et donc plus stable ? C'est dans ce contexte qu'il faut situer la prédication des prophètes Jérémie et Ezéchiel.

l'alliance nouvelle

Le texte de Jr 31, 31 sv. s'ouvre donc par une affirmation de Dieu selon laquelle il va conclure une alliance nouvelle avec la maison d'Israël et la maison de Juda [2].

Après la dénonciation de la rupture, commence au v. 33 une série de précisions sur la nouveauté de l'alliance promise. Première affirmation de l'oracle : « *Je mettrai ma loi au milieu d'eux et je l'écrirai sur leur cœur* ». La loi comme expression de la volonté de Dieu dans le cadre de l'alliance n'est pas supprimée ou modifiée ; mais alors qu'elle était inscrite sur la pierre dans l'ancienne alliance (Ex 34, 1), elle est désormais inscrite par Dieu sur le cœur de l'homme. Ce qui doit se traduire par un changement de conduite fondamental : incorporée à l'intime du croyant, elle s'impose d'elle-même. L'oracle prophétique va donc beaucoup plus loin que le *Deutéronome* qui envisageait, lui aussi, une intériorisation, mais grâce à un accomplissement généreux des commandements (Dt 6, 6 ; 11, 18 ; 30, 10-14). La différence est éclatante, car la loi n'est plus extérieure à l'homme, et le cœur reçoit une capacité de connaissance modifiée qui doit permettre à chacun d'être trouvé fidèle. L'expression du v. 33 est unique dans la Bible juive, car le texte de Jr 32, 40 : « *Je mettrai ma crainte en leur cœur* » est quelque peu différent, moins original, puisque Dieu

2. Sur ce texte, voir H. WEIPPERT, « Das Wort vom Neuen Bund in Jeremia 31, 31-34 », **Vetus Testamentum** XXIX, 1979, pp. 336-351 ; H. D. POTTER, « The new Covenant in Jeremiah XXXI, 31-34 », **Vetus Testamentum** XXXIII, 1983, pp. 347-357. La mention « *et la maison de Juda* » est très probablement une précision ajoutée par un rédacteur ; peut-être celui qui, juste avant, a placé les v. 27-28 où il est question d'Israël et de Juda, car dans ces versets Israël ne peut désigner que le seul royaume du Nord. Qu'il s'agisse d'une addition, cela ressort de la comparaison du v. 31 avec le v. 33 où le mot *Israël* désigne à lui seul le peuple des douze tribus avec lequel Dieu a engagé une relation. Or, si une alliance nouvelle est promise, le bénéficiaire doit en rester le même.

accorde un sentiment qui provoque la fidélité à l'alliance[3]. Le v. 33 s'achève par la reprise de la formule d'appartenance mutuelle : « *Je serai leur Dieu et eux seront mon peuple* », formule qui sera pleinement vérifiée dans le cadre de l'alliance nouvelle. Sous une forme ou l'autre, elle se retrouve ailleurs dans le *livre de Jérémie* (7, 23 ; 24, 7 ; 30, 22 ; 31, 1 ; 32, 38).

Le v. 34 indique la conséquence de l'action de Dieu : « *Ils n'auront plus à s'instruire les uns les autres en disant : " Ayez la connaissance du Seigneur ", car tous ils me connaîtront, des plus petits jusqu'aux plus grands* ». Cette connaissance de Dieu qui est donnée à tous, sans maîtres, et qui n'est pas purement intellectuelle, est souvent mentionnée par Jérémie comme un don essentiel (2, 8 ; 4, 22 ; 5, 4-5 ; 9, 2.5.23 ; 22, 16), et c'était déjà le cas chez le prophète Osée (2, 20 ; 4, 1.6 ; 5, 4 ; 6, 6).

L'oracle conclut enfin par l'annonce du pardon des péchés : « *Je pardonne leur crime ; leur faute, je n'en parle plus* ». La place même de cette mention est instructive. Du point de vue de l'homme, celui auquel le texte se place, le signe que le pardon divin est accordé est précisément le don de l'alliance nouvelle. En réalité, du point de vue de Dieu, le pardon est présupposé par toute la démarche divine en faveur d'Israël. On ne peut oublier que, pour le prophète, le péché du peuple est inguérissable (Jr 30, 12). Dieu doit donc intervenir pour celui qui est incapable de faire le premier pas.

l'originalité de l'oracle

L'oracle est si inouï par sa formulation et son contenu, si audacieux dans sa description de l'action de Dieu qu'on n'a pas le droit d'en atténuer l'originalité. La tentation de le faire est pourtant très forte, car ramener une formulation nouvelle à une thématique déjà connue est un penchant humain constant : c'est ce qu'on fait en cherchant à réduire la théologie du texte à celle du *Deutéronome*. Or tout sépare Jr 31, 31-34 de ce dernier courant[4]. Tout d'abord, l'alliance nouvelle présuppose le pardon de Dieu et elle en est le signe, alors que le pardon de Dieu est lié à la repentance d'Israël dans les textes deutéronomiques (Dt 29, 18-19 ; 1 R 8,

3. L. DEROUSSEAUX, **La crainte de Dieu dans l'Ancien Testament** (Lectio divina), Paris, Ed. du Cerf, 1970, p. 286. D'ailleurs, ce texte n'est probablement pas dû au prophète, mais à l'un de ses disciples.
4. Nous faisons nôtres les remarques de R. MARTIN-ACHARD, « Quelques remarques sur la Nouvelle Alliance chez Jérémie », **Questions disputées d'Ancien Testament. Méthode et Théologie**, Louvain, Ed. Duculot, 1974, p. 149.

35-36). En second lieu, l'oracle porte sur l'avenir et annonce une action de Dieu, tandis que le *Deutéronome* et les écrits qui en dépendent se préoccupent plus de méditer sur le passé d'Israël pour que celui-ci en tire des leçons. On a affaire ici à cette différence de mentalité religieuse qui sépare l'attitude du prophète de celle du sage ; alors que le sage s'appuie sur l'expérience passée, le prophète n'hésite pas à annoncer une conduite inédite de Dieu, comme s'il parvenait à percer ses secrets, guidé qu'il est par l'Esprit. Enfin, l'oracle ne se contente pas de rappeler, comme le fait le *Deutéronome*, qu'il faut obéir à la loi ; il révèle que cette obéissance sera possible grâce à l'action directe de Dieu sur le cœur de l'homme, et il va jusqu'à dire que chacun aura en soi la connaissance de Dieu au lieu d'en proposer l'accès par des moyens qui restent extérieurs, comme la lecture de la loi (Dt 17, 18) ou sa récitation par les prêtres (Dt 31, 9). L'oracle opère un saut qualitatif, puisqu'il ne s'agit pas de remplacer la loi, mais de donner les moyens de lui obéir. Rien n'autorise donc à réduire le contenu de ce passage à la théologie du *Deutéronome*.

Une autre manière, plus subtile, de nier son originalité consiste à refuser son attribution à Jérémie. Parler d'une rédaction deutéronomique à ce propos a peu de sens lorsqu'on sait, comme nous venons de le rappeler, ce que le *Deutéronome* dit de la loi. Certes, l'analyse du texte ne permet pas de prouver de manière irréfutable la paternité jérémienne des quatre versets. Leur originalité constitue à cet égard un obstacle, puisque les textes parallèles font défaut et que l'expression « alliance nouvelle » reste unique. Si la preuve de l'authenticité échappe, on doit du moins souligner que l'annonce de l'alliance nouvelle répond point par point à la situation du peuple telle que Jérémie la voit devant Dieu. Il y a là une cohérence qu'on ne peut éluder et qui mérite attention.

cohérence avec l'ensemble du message

Lorsque Dieu proclame : « *Je pardonne leur crime ; leur faute, je n'en parle plus* » (31, 34 b), on peut mettre en parallèle cette dénonciation du prophète : « *Ce sont vos crimes qui perturbent cet ordre* (celui des saisons), *vos fautes qui font obstacle à ces bienfaits* (les pluies nécessaires au paysan) » (5, 25). De part et d'autre, on a les mêmes termes, crime et faute.

De même, si Dieu écrit sur le cœur, c'est sans doute par référence à la loi écrite sur des tables de pierre ; mais on ne peut s'empêcher d'évoquer ce texte de Jr 17, 1 : « *La faute de Juda est écrite avec un stylet de fer, à la pointe du diamant ; elle est gravée sur la table de leur cœur et sur les*

cornes de leurs autels ». Face à la situation spirituelle du peuple, l'oracle prophétique apporte une espérance ; et les mots choisis pour décrire la gravité de la situation ne le sont pas au hasard. L'image de la « table du cœur » fait usage d'un terme qui, le plus souvent, désigne les Tables de Moïse. Au lieu de recevoir celles-ci, le cœur de l'homme est devenu lui-même une table où s'écrivent les fautes. On peut rapprocher de ce texte celui où Jérémie reprend un slogan qui avait cours à Jérusalem et dont il dénonce la fausseté : « *Nous sommes sages, car la loi du Seigneur est avec nous* » (8, 8). Illusion profonde, car la loi ne peut sauver que si elle est « parole de Dieu » mise réellement en pratique. Or, dans ce même passage, le prophète dénonce le stylet mensonger des scribes, le mépris de la parole du Seigneur (8, 8 b-9).

Par ces rapprochements, on comprend mieux pourquoi Dieu doit écrire sur le cœur : les responsables du peuple, peut-être les prêtres gardiens de la loi, sont infidèles à leur mission et conduisent ainsi le peuple à sa perte. On s'explique aussi pourquoi l'oracle prophétique ne fait aucune place à une médiation dans la transmission de la loi.

Le cœur sur lequel Dieu veut écrire sa loi est le siège de la décision et du jugement, selon une donnée anthropologique fréquente dans les textes bibliques, spécialement chez Jérémie. En Jr 5, 20-25, où le cœur est mentionné trois fois, il apparaît dans l'expression « point de cœur », que l'on doit traduire en français par « irréfléchi », ce qui s'accorde avec l'adjectif « stupide » qui l'accompagne (5, 21). Parce que le cœur ne joue pas le rôle qui devrait être le sien, le peuple ne voit pas et n'entend pas ; car, sans la réflexion, les organes des sens sont inutiles pour saisir cet essentiel que sont Dieu et sa volonté, et ils se laissent prendre aux apparences. C'est pourquoi le peuple possède un cœur dévoyé et rebelle (5, 23) ; il ne sait pas quel chemin suivre et s'égare. Parce qu'il ne réfléchit pas, il ne reconnaît pas que c'est Dieu qui donne la pluie en son temps et assure finalement la moisson. Ce raisonnement, le prophète est contraint de le faire à la place du peuple : « *Ils n'ont pas dit en leur cœur : Craignons le Seigneur, notre Dieu, qui donne la pluie... et nous assure des semaines fixes pour la moisson* » (5, 24).

La conduite de l'homme à l'égard de Dieu apparaît incompréhensible au prophète. Car, mieux que l'homme, les animaux savent reconnaître ce que Dieu leur a prescrit : « *Même la cigogne dans le ciel connaît sa saison ; la tourterelle, l'hirondelle et la grue observent le temps de leur migration, et mon peuple ne connaît pas le droit du Seigneur* » (8, 7). A la différence des animaux, le peuple n'a donc pas cette connaissance pratique qui

devrait guider sa vie devant Dieu. Par contre, l'oracle promet que tous auront la connaissance de Dieu, « *du plus petit jusqu'au plus grand* », selon une expression que l'on rencontre déjà en Jr 6, 13.

Pour Jérémie, le péché du peuple est tel qu'il lui colle à la peau, rien ne peut l'effacer. S'adressant à Jérusalem, le prophète n'hésite pas à déclarer : « *Un noir peut-il changer de peau, une panthère de pelage ? Pouvez-vous agir bien, vous, les habitués du mal ?* » (13, 23). La question posée appelle une réponse négative : seul Dieu est capable de restaurer le peuple pour qu'il devienne fidèle.

Le détour par la description de la situation religieuse du peuple telle qu'elle découle de ces oracles permet dans une large mesure de dépasser la question de l'authenticité jérémienne de Jr 31, 31-34, authenticité souvent reconnue, mais aussi contestée. Avec de bonnes raisons, on peut accorder le fond de l'oracle à Jérémie, qui proclame un avenir nouveau pour le peuple. On observera en outre que rien n'est dit ici d'un don de l'esprit, comme en Ez 36, 25 sv., ce qui constitue un indice supplémentaire en faveur de l'authenticité.

II

le don d'un esprit nouveau

Dans le *livre d'Ezéchiel*, on ne trouve pas l'expression « alliance nouvelle ». Mais on y rencontre la même question que chez Jérémie : comment, après l'expérience du péché et de la rupture avec Dieu, le peuple pourra-t-il vivre dans la fidélité qu'implique l'alliance ? Deux textes apportent une réponse pleine d'espérance ; le plus connu n'est autre qu'Ez 36, 16-32, auquel il faut ajouter Ez 11, 17-20.

rassembler le peuple à nouveau

Discours de Dieu au prophète, Ez 36, 16 sv. commence par une dénonciation du péché du peuple ; ce péché a justifié le châtiment et a entraîné la dispersion d'Israël parmi les nations (36, 17-21). Le peuple est donc dissocié de la terre qu'il habitait et qu'il avait autrefois reçue de Dieu. Sur la base de cette disjonction, on peut suggérer que sa dispersion doit être provisoire et qu'il retrouvera sa terre (36, 20).

En dépit du péché d'Israël, Dieu annonce qu'il va agir par égard pour son Nom. L'initiative divine n'est pas provoquée par les mérites particuliers d'Israël, ni même par sa conversion. Le texte y insiste : « *Ce n'est pas à*

cause de vous que j'agis » (36, 22) ; c'est pour manifester sa sainteté au milieu des nations. En effet, si l'exil a pu laisser croire à l'impuissance de Dieu, incapable de sauver son peuple, la fidélité de Dieu à l'égard d'Israël doit révéler aux nations leur erreur. Malgré ses infidélités, Israël demeure celui pour qui Dieu va agir, dévoilant ainsi ce qu'Il est.

La première action consiste à rassembler Israël et à le ramener dans son pays (36, 24). Dieu réduit à néant la réaction des nations indiquée au v. 20. Ce qui était disjoint, le peuple et son pays, se trouve maintenant conjoint. Toutefois ce retour dans le pays ne peut suffire, si l'on ne veut pas revenir à l'ancienne situation de péché qui avait abouti à l'exil. Ezéchiel montre donc comment Dieu va créer du neuf (36, 25-27). Mais le texte n'est pleinement compréhensible que sur le fond d'un pessimisme anthropologique analogue à celui observé déjà dans le *livre de Jérémie* : Israël est caractérisé du point de vue religieux par sa désobéissance qui le place en dehors de l'alliance. C'est pourquoi, après cette rupture, le prophète et ses disciples évoquent l'autre alliance que Dieu conclura avec le peuple (Ez 16, 60.62 ; 34, 25 ; 37, 26) ; mais pour qu'elle soit une « alliance éternelle » (Ez 16, 60 ; 37, 26), la question de l'obéissance du peuple envers la loi de Dieu doit être résolue d'une manière nouvelle. Après le retour du peuple dans son pays, Dieu agira donc encore pour se le garder fidèle. Cette action est décrite en Ez 36 et comporte trois phases.

le don de l'esprit

Après la purification par aspersion pour écarter l'impureté due au culte des idoles, rite qui ne suffit pas et demeure par trop extérieur (36, 25), un renouvellement plus intime est nécessaire ; d'où cette promesse : « *Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai en vous un esprit nouveau ; j'enlèverai de votre corps le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair* » (36, 26). Comme chez Jérémie, l'action de Dieu s'exerce sur le cœur endurci, fermé à l'obéissance, qui devient un cœur de chair. L'adjectif « nouveau », qui en Jr 31, 31 était attribué à l'alliance, qualifie le cœur et l'esprit de l'homme désormais transformés par l'action de Dieu.

La raison dernière de cette transformation de l'homme n'est autre que le don de l'Esprit de Dieu : « *Je mettrai en vous mon esprit et je vous ferai marcher selon mes lois, garder et pratiquer mes coutumes* » (36, 27). Là où Jr 31, 33 parlait d'inscription de la loi sur le cœur, Ez 36, 27 met l'accent sur le don de l'Esprit du Seigneur, qui rend l'homme capable de garder les lois et les coutumes. Cette obéissance est la condition pour

habiter le pays : « *Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères; vous serez mon peuple et je serai votre Dieu* » (36, 28). Alors que le mot « alliance » n'est pas prononcé, la formule d'appartenance mutuelle manifeste, comme en Jr 31, 33, qu'Israël sera pleinement le peuple de l'alliance grâce à l'action de Dieu.

Ainsi les deux textes répondent à la même préoccupation : ils annoncent ce que Dieu fera pour qu'Israël vive dans la fidélité l'engagement de l'alliance. Les différences que l'on peut facilement constater s'expliquent par la situation respective des deux prophètes, Ezéchiel le prêtre se trouvant en exil en Babylonie, ce qui n'est pas le cas de Jérémie.

une reprise postérieure du thème

Sans conteste, Ez 11, 17-20 offre des affinités avec Ez 36, 24-28 et suppose connu ce dernier texte. Ici aussi, le premier acte de Dieu consiste à rassembler son peuple et à lui donner la terre d'Israël (11, 17). Le v. 18, au lieu de reprendre le thème de la purification réalisée par Dieu lui-même, évoque une purification du pays que les Israélites doivent débarrasser « *des horreurs et des abominations* », c'est-à-dire des images cultuelles contraires à la foi yahviste. L'action est laissée à l'initiative d'Israël, ce qui ne manque pas d'étonner par comparaison avec Ez 36, 24, qui met l'accent sur l'initiative divine ; mais le v. 18 est d'un style particulier dans l'ensemble des vv. 17-20.

Ez 11, 19 renoue avec le style du v. 17 et énonce le don de Dieu : « *Je leur donnerai un cœur unique et je mettrai en vous un esprit nouveau ; je leur enlèverai du corps leur cœur de pierre et je leur donnerai un cœur de chair* ». Les ressemblances avec Ez 36, 26 sont fortes, mais l'expression « un cœur unique » apporte une note propre et doit viser l'unité du peuple autour de son Dieu (cf. Jr 32, 39). La source du don de Dieu n'est pas indiquée ; nulle mention n'est faite de l'Esprit du Seigneur comme en Ez 36, 27. Toutefois, le don d'un esprit nouveau par Dieu a toujours la même finalité : l'obéissance à la loi du Seigneur, soulignée au v. 20 qui s'achève sur la formule d'appartenance mutuelle, comme en Ez 36, 28 ; mais il n'y a plus d'allusion à l'habitation dans le pays, signe probable que celle-ci est réalisée.

Le texte d'Ez 11, 17-20 n'ajoute rien à celui d'Ez 36, 24-28 et il est même en retrait par rapport à ce dernier. Le style heurté du passage, les allusions probables à la situation post-exilique, la reprise d'Ez 36 indiquent un complément postérieur à la prédication d'Ezéchiel et de ses premiers disciples.

III

la réalisation des promesses prophétiques

Sous des expressions différentes, les oracles de Jr 31, 31-34 et d'Ez 36, 24-28 expriment une espérance qui répond à la situation religieuse du peuple tant avant que pendant l'exil. Dans quelle mesure ces promesses ont-elles été perçues comme ayant reçu leur réalisation ? Si l'on s'en tient à l'Ancien Testament, il est remarquable que jamais l'annonce d'une alliance nouvelle n'a été déclarée réalisée. L'audace même de l'expression explique sans doute qu'elle n'a pas été reprise dans les écrits postérieurs à l'exil ; peut-être parce qu'elle remettait en cause l'alliance telle qu'on la recevait de la tradition. De plus, si l'action de Dieu devait atteindre directement chaque membre du peuple, il était difficile après l'exil de la découvrir à l'œuvre, au moment où la médiation sacerdotale prenait une place de plus en plus grande dans la communauté. Pour toutes ces raisons, l'annonce d'une alliance nouvelle attendait sa réalisation.

la ligne de l'accomplissement intérieur

Par contre, l'annonce du don de l'Esprit a été perçue comme ayant reçu un début de réalisation. A vrai dire, les textes sont peu nombreux, mais c'est une raison de plus de les recueillir. Comment ne pas voir dans le *Psaume* 51 un écho d'Ez 36, 25-27 :

« *Ote mon péché avec l'hysope et je serai pur ;*
lave-moi, et je serai plus blanc que neige »,

tandis que l'influence de la prédication prophétique se fait plus vive encore, lorsque le psalmiste appelle de ses vœux une action de Dieu au plus intime de lui-même :

« *Crée pour moi un cœur pur, Dieu* ;
renouvelle en moi un esprit ferme.

Ne me rejette pas loin de toi,
ne me reprends pas ton esprit de sainteté » (Ps 51, 12-13).

Le suppliant attend de Dieu ce qu'annonçait Ez 36, 26-27 : qu'il lui crée un cœur nouveau et qu'il lui donne son propre Esprit.

Dans le *livre de la Sagesse*, la réalisation de la promesse prophétique est liée au don de l'Esprit Saint, ce qui nous rapproche une fois de plus d'Ez 36, 27 : « *Et ta volonté, qui donc l'aurait connue, si tu n'avais donné toi-même la sagesse et envoyé d'en haut ton esprit saint ? Ainsi furent rectifiés*

les sentiers des habitants de la terre ; les hommes furent instruits de ce qui te plaît et sauvés par la sagesse » (Sg 9, 17-18). Livré à lui-même, l'homme n'est pas capable de faire toute la volonté de Dieu ; il lui faut demander le don de la sagesse ou celui de l'Esprit pour accomplir la loi et trouver le salut.

Ces attestations peuvent paraître bien maigres, mais elles révèlent la difficulté pour l'homme d'accueillir le don de Dieu et de se laisser guider par lui : c'est déjà tout le jeu de la liberté et de la grâce qui est ainsi mis en relief. Cependant, une certaine tension existe entre l'annonce prophétique, qui vise à recréer la totalité du peuple, et sa réalisation. Sans nier un certain accomplissement des promesses, en particulier par le don de l'Esprit au croyant, on ne peut qu'être frappé par la disproportion entre l'amplitude de la promesse faite à tout un peuple et l'étroitesse de la réception effective de ce don par quelques-uns. Cette situation, où l'accueil de la grâce est d'ordre intérieur et spirituel, continue aujourd'hui en régime chrétien, si bien que l'espérance d'une alliance nouvelle pleinement réalisée n'est pas caduque et doit garder toute sa force.

l'alliance nouvelle à qumrân

Nous l'avons dit, jamais l'expression « alliance nouvelle » ne se rencontre dans la Bible juive en dehors de Jr 31, 31-34. Mais si l'on veut bien élargir le champ littéraire, il faut relever que l'expression se trouve dans un écrit du judaïsme antérieur à l'ère chrétienne, le *Document de Damas*. Connu dès 1910 et retrouvé parmi les textes de Qumrân, il contient l'expression « alliance nouvelle » (VI, 19 ; VIII, 21 ; XIX, 34 ; XX, 12) [5]. A plusieurs reprises, le texte déclare que les membres de la secte « *entrent dans l'alliance nouvelle au pays de Damas* » [6]. Ainsi l'alliance nouvelle trouve sa réalisation au sein de la communauté ; c'est une réalité déjà vécue.

Dès lors, on constate une première différence par rapport à la promesse divine de Jr 31, 31-34, qui envisageait un changement radical du cœur de l'homme à l'égard de la loi. De plus, il n'est pas fait mention de l'ancienne alliance, alors que le texte prophétique soulignait l'opposition

5. Pour une traduction française de ce texte, voir E. COTHENET, **Les textes de Qumrân**, t. II, Paris, Ed. Letouzey, 1963, p. 129 sv.
6. Cette désignation géographique, prise d'un point de vue symbolique, vise la région de Qumrân, selon l'interprétation la plus commune. Cf. M. DELCOR, art. « Qumrân », **Supplément au Dictionnaire de la Bible**, t. IX, Paris, 1978, col. 838-841.

entre les deux alliances. Dans ces conditions, on peut se demander s'il existe vraiment deux alliances pour l'écrit qumranien ; on doit être plus proche de la vérité en pensant ici à « *deux phases d'une seule et unique alliance* »[7]. En effet, on ne peut pas disjoindre les passages qui emploient l'expression « alliance nouvelle » de ceux, plus nombreux, qui parlent d'un renouvellement de l'alliance basé sur la loi de Moïse et appelant à la fidélité. On doit même reconnaître l'existence d'une fête annuelle du renouvellement de l'alliance à Qumrân, qui permettait à chacun des membres de la communauté de redire sa fidélité à la loi de Moïse[8].

Si ceux-ci se considèrent comme pécheurs, ils croient aussi être en marche vers la réalisation de la volonté divine telle qu'elle était exprimée par les prophètes. Les sectaires de Qumrân se voient comme le Reste d'Israël, celui qui prépare la restauration davidique de l'alliance. Par sa fidélité à la loi, ce Reste est à la racine du peuple nouveau[9]. De ce fait, la lecture qui est faite à Qumrân de la perspective d'avenir tracée par Jr 31, 31 sv. n'institue plus une rupture : elle l'intègre à l'alliance de l'Horeb, la communauté faisant converger sur elle toutes les promesses prophétiques faites à Israël. L'alliance nouvelle n'est plus vue comme une nouveauté radicale créée par Dieu pour se constituer un peuple nouveau. Ce phénomène de convergence se constate aussi par l'appel qui est fait à une théologie de l'Esprit de sainteté, où l'on sent l'influence du prophète Ezéchiel. Le besoin de purification et de pardon est donc indéniable, et il ne peut être question de jeter une ombre sur la piété et la sincérité des hommes de Qumrân. Cependant leur lecture des textes prophétiques, si elle fortifiait l'assurance du groupe, comportait une tentation, celle de demander plus à l'homme qu'à Dieu et de se constituer en communauté sûre d'elle-même et donc exclusive. Si les sectaires de Qumrân se veulent « communauté de l'alliance nouvelle », ils sont en un sens fidèles à l'Ecriture, mais ils s'approprient une décision qui n'appartient qu'à Dieu.

l'alliance nouvelle en jésus-christ

Pour les premiers chrétiens, la réalisation de l'alliance nouvelle passe par la mort de Jésus qui a versé son sang pour la sceller. Dans le Nouveau Testament, outre les textes eucharistiques, le lieu qui en offre l'explicitation la plus nette est l'*épître aux Hébreux* qui n'hésite pas à citer tout le

7. M. DELCOR, « Qumrân », **art. cité**, col. 849.
8. A. JAUBERT, **La notion d'alliance dans le judaïsme aux abords de l'ère chrétienne**, Paris, Ed. du Seuil, 1963, p. 214.
9. ID., **op. cit.**, p. 235.

texte de Jr 31, 31-34 (Hb 8, 8-12). Comme dans l'oracle prophétique, l'épître met en relief l'opposition entre les deux alliances. La première est rendue caduque parce qu'elle ne possède pas le moyen d'assurer sa pleine efficacité du côté de l'homme ; la seconde est inaugurée par le ministère du Christ, médiateur de l'alliance nouvelle (Hb 9, 15). Ce changement radical dans l'économie des alliances est obtenu par celui qui, grand-prêtre des biens à venir, offre son propre sang (Hb 9, 12 ; 12, 24). Ce sera le rôle de l'interprétation théologique d'établir un jeu de correspondances entre le rituel lévitique de l'expiation et l'immolation de la croix ; le passage de l'Ancien au Nouveau Testament est lu ici à partir d'une christologie qui attribue à Jésus, reconnu comme Christ, la qualité de grand-prêtre ; cependant, par rapport à nous, il est grand-prêtre *des biens à venir*, ce qui signifie que ces biens ne nous sont pas immédiatement accessibles dans leur plénitude.

Sans qu'on puisse poursuivre plus avant l'examen des textes du Nouveau Testament, se découvre à nous l'importance de l'alliance nouvelle comme forme de l'espérance en une action de Dieu vis-à-vis d'Israël et de tout homme. Surgie au sein de l'infidélité du peuple, cette espérance appelle un accomplissement qui soit ouvert à tous, mais Bible juive et Bible chrétienne ne le voient pas de la même manière : l'une le considère toujours comme attendu, l'autre comme réalisé en Jésus-Christ avant de l'être en nous.

jacques briend

LA REVUE NOUVELLE

N° 12, Décembre 1983

CHILI, DIX ANS APRES

Une dictature en crise — R. N.
Les forces armées chiliennes et la politique — F. GONZALES-FERRADA
1973-1980 : un régime en quête de modèle — L. GUTTIEREZ-MUNOZ
La mosaïque de la résistance — F. GONZALES-FERRADA

Liège, une ville qui doit se reconquérir — F. BAUSART
« Belgitude », Flandre et culture wallone — J. FONTAINE
Lettres belges et lunettes parisiennes — J.-M. KLINKENBERG

LIVRES :
Les luttes de classes en URSS — A. BASTENIER
Pour l'université permanente — G. THILL

Le numéro : 170 FB - 25 FF
Abonnements : Belgique : 1.440 FB - France : 235 FF - Autres pays : 1710 FB
La Revue Nouvelle, rue des Moucherons 3 1000 Bruxelles

LE SUPPLÉMENT

DOSSIERS A PARAITRE EN 1984 :

N° 148 — INTERROGATIONS MORALES DES STRATEGIES DE DEFENSE
N° 149 — ETHIQUES ET COMMUNICATION. Congrès de l'ATEM, Poitiers 83
N° 150 — LES EDUCATEURS ET L'ADOLESCENCE (scoutisme)
N° 151 — IDENTITE DES PERSONNELS INTERVENANT EN MILIEU CARCERAL

Abonnements : France : 136 F TTC ; Etranger : 173 F HT
Prix du numéro : 43 F
C.C.P. Editions du Cerf - La Source 32.139.05 R

les confessions, mémoire prophétique

Les célèbres passages jérémiens appelés « confessions » où, pour la première fois, la subjectivité d'un prophète s'exprime directement avec une telle force présentent de nombreuses difficultés qui ne sont pas que textuelles. Ils témoignent de l'échec d'une vocation qui était le tout de la vie de Jérémie, et aussi du silence de Dieu face à ce désarroi. L'analyse fait apparaître en outre quels liens complexes, mais étroits, se tissent entre la souffrance personnelle du prophète et celle de tout le peuple, celui-ci ne découvrant qu'après-coup la coïncidence entre ces plaintes et ce qu'il aura lui-même à endurer. Mais plus saisissante encore est peut-être la convergence de deux compassions, celle de Jérémie et celle de Dieu reprenant l'oracle à son propre compte. Enfin, un point de fuite se dessine au terme de cet échange où des traits royaux sont attribués au prophète : au moment où s'effondrent le Temple de Jérusalem et le royaume d'Israël, associer la royauté et la souffrance, n'est-ce pas le premier signe de la promesse selon laquelle seul un Messie souffrant pourrait être roi à la manière de Dieu ? Mémoire d'une passion échouée, les confessions sont aussi annonce d'une passion rédemptrice.

Parmi tous les autres écrits prophétiques, le *livre de Jérémie* a ceci de particulier qu'il nous transmet des réactions du prophète lui-même sur ce qu'il est en train de vivre. En nous en faisant part, il nous demande en quelque sorte de l'écouter, d'être témoins de ce que représente pour lui son ministère, témoins de ses dialogues avec Dieu, de ses monologues aussi ou de ses cris, parfois des plus violents ou des plus douloureux.

On donne habituellement le nom de « confessions » à quelques textes seulement : 11, 18-23 ; 12, 1-6 ; 15, 20-21 ; 17, 12-18 ; 18, 18-23 et 20, 7-18. Mais j'étendrai ici l'appellation à d'autres passages où le prophète s'exprime en des termes fort semblables : 4, 10. 19-21. 23-26 ; 8, 18-9, 6 ; 9, 9. 11 ; 13, 17 ; 23, 9[1]. Eparses dans le livre ainsi que dans

1. On fera attention au fait que dans certaines traductions il y a un décalage d'un verset dans le ch. 9. Il y a en 32, 17-25 une prière de Jérémie que l'on ne peut classer dans les confessions : elle est rédigée dans un style et un vocabulaire que tous s'accordent (sauf Neher) à attribuer à un disciple. Nous n'en parlerons donc pas.

le temps, ces plaintes jaillissent cependant d'une même source et, s'éclairant mutuellement, peuvent être étudiées ensemble.

Textes beaux et difficiles : goûtons-en d'abord la beauté avant d'en aborder les difficultés :

'oy lî 'immî kî yelidtinî 'ish rîb

« *malheur à moi, ma mère, de ce que tu m'as enfanté, homme contesté* » (15, 10).

Longue série de sons *i* pour ce cri de Jérémie.

textes difficiles à comprendre...

Quant aux difficultés, elles sont de tous ordres. L'une des premières vient de ce que ces passages sont rarement introduits ou conclus et que le changement d'interlocuteur n'est pas toujours indiqué. Il n'est donc pas aisé de savoir qui parle : Dieu, Jérémie, son entourage ? Un exemple est très significatif à cet égard : nous avons en 8, 18-23 un ensemble de réparties dont une seule est introduite, celle du peuple (8, 19), alors que l'ordre des prises de parole semble être le suivant : Jérémie (8, 18), le peuple (8, 19 a), Dieu (8, 19 b), le peuple (8, 20), Jérémie (8, 21 sv.). Il sera donc parfois nécessaire de déterminer si c'est bien Jérémie qui prend la parole.

De plus, on peut se demander qui parle vraiment : Jérémie ou d'autres à sa place ? La difficulté est loin d'être levée dans la mesure où elle tient aussi à des considérations sur le contenu des propos. Pour certains exégètes, les confessions sont entièrement de Jérémie ; pour d'autres, elles le sont en partie seulement, certaines phrases étant, en effet, à attribuer à quelques rédacteurs postérieurs désireux d'expliquer ou d'interpréter les paroles du prophète ; pour d'autres enfin, les confessions sont entièrement postérieures à lui, écrites pour donner une interprétation de sa vie. Je ne peux, dans le cadre de cet article, présenter et discuter tous ces points de vue, tant ils sont nombreux. Je considère pour ma part qu'en dehors de quelques gloses (signalées au passage), les confessions sont de Jérémie.

Rarement introduites, elles sont encore moins datées ou situées par quelque point de repère, dans un ministère que l'on sait long de plus de quarante ans. A quelle(s) époque(s) ont-elles été dites ? A quelles occasions ? Autant de questions auxquelles nous ne pouvons pas vraiment répondre et qui doivent nous rendre prudents [2].

2. La confession du ch. 15, par exemple, peut être en lien avec le ch. 14 et contemporaine de la sécheresse (cf. 14, 1), mais nous ne savons pas dater

... et à recevoir

Reconnaissons également que ces confessions sont parfois difficiles à recevoir, ou, en tout cas, ne laissent pas indifférents. Un détail significatif peut nous rendre attentifs à ce fait. Le texte hébreu de 4, 10 est le suivant : « *Je dis : Ah ! Seigneur Dieu, tu as donc trompé ce peuple* ». Ces propos extrêmement violents demandent une explication : le verbe *tromper* a pour sujet, en d'autres passages bibliques, le serpent (Gn 3, 13), l'orgueil (Jr 49, 16), les faux prophètes (Jr 29, 8), la mort (Ps 55, 16), l'ennemi (Ps 89, 23). Cela revient à dire que Jérémie est en train d'accuser Dieu de se comporter vis-à-vis du peuple comme le serpent vis-à-vis d'Eve. Un seul s'est permis d'utiliser ce verbe pour Dieu, Sennachérib, roi d'Assyrie, et ses propos se sont révélés blasphématoires (2 R 19, 10.22). Jérémie blasphèmerait-il à son tour ? Un copiste grec, sensible à la violence des termes employés, n'a eu qu'une lettre à rajouter dans son manuscrit pour qu'ils ne soient plus attribués à Jérémie, mais aux faux prophètes [3]. Par cette retouche, le passage, relié à la fin du verset précédant, se transforme ainsi : « *Les prophètes sont stupéfaits et disent : Ah ! Seigneur Dieu, tu as donc trompé ce peuple* ». De telles paroles ne peuvent-elles pas, en effet, être dites par des prophètes qui ont eux-mêmes l'habitude de tromper le peuple (Jr 29, 8) ?

Cet exemple est éloquent : il montre à quel point on a parfois du mal à recevoir certains écrits de Jérémie, hier comme aujourd'hui [4].

celle-ci. La confession du ch. 18 peut être liée à la visite chez le potier (cf. 18, 1 sv.), mais nous ne savons pas non plus dater cet événement. Les indices manquent aussi pour situer dans le temps la confession du ch. 17, celles des ch. 4 ou 8. Autant avouer notre ignorance, plutôt que d'affirmer avec Mihelic qu'elles datent toutes du règne de Yoyaqim (en **Interpretation** 14, 1960, p. 43), ou avec H. W. Robinson qu'elles sont toutes du temps de Josias (**The Cross in the Old Testament**, Londres, 1965 [4], p. 155).

3. Manuscrit *Alexandrinus* ; il est suivi par la version arabe.

4. Encore aujourd'hui, la correction du texte hébreu a la faveur de plusieurs exégètes qui se refusent à penser, d'une façon ou d'une autre, que ce verset est à mettre dans la bouche de Jérémie ; ainsi Ewald, Giesebrecht, Cornill, Condamin ou Rudolph. « *Jérémie*, dit Condamin, *ne peut pas lui-même reprocher à Yahwé l'erreur propagée par les faux prophètes qui promettaient la paix (cf. 6, 3.14 ; 23, 16.17).* » Précisément, la difficulté avec les faux prophètes vient de ce qu'ils répètent des phrases que Dieu a effectivement dites ; à côté des faux prophètes dont l'erreur est de répéter les paroles de Dieu à contre-temps, ne peut-on pas laisser à Jérémie la liberté d'interroger Dieu sur les oracles d'Esaïe qui annonçaient la paix (Es 9, 6) ? Avec Schmidt, Reventlow ou Quell, je garde le texte hébreu tel quel.

I

entrer dans le silence de dieu

Si les confessions sont sans comparaison dans la littérature prophétique, elles présentent par contre une réelle parenté avec plusieurs *Psaumes* appelés « plaintes individuelles ». Comme dans Jérémie, on trouve la description d'une situation de détresse (Jr 18, 18 ; 20, 7-8 et Ps. 57, 5 ; 59, 4 ; 69, 5), le plus souvent provoquée par ceux qui sont appelés « méchants » (Jr 12, 1 et Ps 10, 3-4 ; 17, 9 ; 28, 3), ou « persécuteurs » (Jr 17, 18 et Ps 7, 2 ; 31, 16), situation qui entraîne une attente de vengeance (Jr 11, 20 et Ps 58, 11 ; 79, 10), une affirmation d'innocence (Jr 15, 17 et Ps 16, 4 ; 17, 2), un appel lancé à Dieu (Jr 18, 19 et Ps 17, 1 ; 28, 1 ; 86, 1), une expression de confiance (Jr 20, 11 et Ps 3, 4 ; 13, 6). Non seulement les mêmes éléments se retrouvent, mais parfois aussi les mêmes expressions : « *délivre-moi* » (Jr 17, 14 et Ps 3, 8 ; 6, 5 ; 7, 2), « *mon refuge* » (Jr 17, 17 et Ps 61, 4 ; 17, 7).

confessions d'une épreuve originale

Cette parenté est réelle, mais elle doit être appréciée à sa juste valeur. Il a souvent été dit que Jérémie avait adopté le genre des plaintes individuelles pour se couler entièrement dans des formes psalmiques stéréotypées, au point qu'il devenait impossible de retrouver ce qui lui était propre[5]. Non datées et non situées dans la vie du prophète, les confessions n'invitaient-elles pas à laisser de côté son individualité ? Beaucoup d'interprètes ont alors renoncé à saisir la personnalité de l'auteur des confessions, comme si elles ne disaient pas plus sur Jérémie que les *Psaumes* sur David. Un tel jugement, s'il privilégie les ressemblances avec le Psautier, passe sous silence les différences pourtant tout aussi réelles.

Certes, Jérémie décrit sa situation de détresse avec des images tout à fait stéréotypées : « *Ils ont creusé une fosse pour me perdre, ils ont tendu des filets sous mes pieds* » (18, 22). Cette description, à ne pas prendre au pied de la lettre, utilise une métaphore qui est presque devenue un cliché dans les *Psaumes*, parfois avec les mêmes mots (Ps 9, 16 ; 35, 7 ; 57, 7 ; 140, 6 ; 142, 4). Mais, par ailleurs, Jérémie sait aussi décrire cette même

5. La thèse fut soutenue jusqu'à Baumgartner, qui, en 1917, publia une étude magistrale (**Die Klagegedichte des Jeremia**, BZAW 32), où il montra combien Jérémie avait su prendre ses distances par rapport aux **Psaumes**. Sur ce point, les affirmations de Baumgartner sont, à ce jour, peu remises en question.

situation en des termes qui n'ont rien de commun avec les métaphores psalmiques : « *Ils me disent : Où est la parole du Seigneur ? Qu'elle advienne* » (17, 15) ; et, lorsque cette parole de Dieu advient par la bouche du prophète, « *ils disent : Venez, complotons contre Jérémie ; venez, tuons-le avec la langue, ne prenons pas garde à toutes ses paroles* » (18, 18). Non seulement le complot dont il est question n'est nullement une métaphore, mais encore il est tramé contre un prophète bien particulier dont le nom est donné : Jérémie (pour ce complot, cf. Jr 38, 4-6 ou 26, 11, 20-24). Les confessions font ainsi apparaître une situation unique, qui ne se prête à aucune reprise liturgique, de sorte qu'un autre plaignant ne peut pas y trouver l'expression de sa propre épreuve.

Lorsqu'il est aussi question de complot dans les *Psaumes* (Ps 10, 2 ; 35, 4. 20 ; 41, 8) et de danger de mort (Ps 13, 4 ; 28, 1), il est toujours difficile de faire la part de la métaphore ; surtout le psalmiste ne se présente jamais sous des traits trop individualisés, encore moins sous ceux d'un prophète, afin de permettre à d'autres plaignants de s'approprier la plainte. Ainsi le Ps 35, le plus proche de ce que vit Jérémie qui l'a peut-être même inspiré, est-il complètement « nettoyé » de tout ce qui pourrait présenter le plaignant comme un prophète, ce qui permet la reprise liturgique de cette prière.

Telle est la différence fondamentale entre les confessions et les *Psaumes*. Quant à la parenté, elle vient de ce que Jérémie appartient à un peuple façonné par ceux-ci et de ce que, comme d'autres Israélites, il y trouve des mots et des images pour dire sa détresse. Mais ce que cette détresse a de spécifique, il ne trouve pas dans les *Psaumes* de quoi le dire. Ainsi sont apparues les confessions, qui se sont individualisées en s'inscrivant sur cet arrière-plan traditionnel.

l'échec d'un ministère

Une lecture attentive des confessions permet de saisir la spécificité de la situation de Jérémie. Comme prophète, il est porte-parole de Dieu devant les hommes et, sur ce point, les confessions rendent compte d'un échec ; car c'est le prophète en tant que tel qui est rejeté par le peuple et en danger de mort. Mais le ministère prophétique ne s'arrête pas là ; en tant que prophète, Jérémie est aussi porte-parole du peuple devant Dieu [6]. Sur

6. Cf. Gn 20, 7 ; Am 7, 2-3. On oublie trop souvent que le prophète biblique est, par son ministère même, un intercesseur ; un excellent article de E. Jacob sur ce sujet met heureusement les choses au point (« De la Torah au Messie », **Mélanges Cazelles**, Paris, 1981, pp. 205-217).

ce point, la contestation du peuple et le complot ne peuvent l'empêcher de poursuivre sa mission ; c'est ce qu'il fait, fidèlement et parfois avec vigueur (4, 10). Mais voilà qu'un beau jour Dieu met lui-même un point final à cette intercession (14, 11 et 15, 1-2, auxquels renvoient encore des textes post-jérémiens comme 11, 14 ou 7, 16). La plupart des confessions sont témoins de cet étonnant coup d'arrêt : presque toutes, en effet, ne portent plus aucune trace d'intercession. Si, par hasard, l'une d'entre elles y fait allusion, elle en parle comme d'une réalité passée, dont Jérémie n'a plus que le souvenir et le regret : « *Souviens-t-en, je me suis tenu devant toi afin de parler en leur faveur et de détourner d'eux ta colère* » (18, 20). Tout cela est terminé.

On le voit, les confessions appartiennent à une époque de la vie de Jérémie où plus rien ne subsiste de son ministère, car il est contesté de toute part : par le peuple qui ne veut plus écouter ses oracles, et par Dieu qui n'accueille plus son intercession. Situation tout à fait singulière, que nul autre ne peut vivre ; en bouleversant son ministère prophétique, elle bouleverse aussi une vie qui n'avait de sens que par ce ministère-là. Jérémie n'avait-il pas été mis à part, dès avant sa naissance, pour être prophète (1, 4-5) ? Alors que tout chavire, que reste-t-il à faire ?

Quand Dieu a arrêté Jérémie dans son intercession, il lui en a donné les raisons ; elles sont claires et tiennent en quelques mots fort violents :

« *A la mort qui est pour la mort,*
A l'épée qui est pour l'épée,
A la famine qui est pour la famine,
A la captivité qui est pour la captivité » (15, 2).

Si telle est l'intention de Dieu, Jérémie n'a plus qu'à s'incliner. Après avoir rappelé son intercession passée, il invite Dieu à exécuter ses projets : « *Livre leurs enfants à la famine, précipite-les par l'épée ; que leurs femmes soient privées d'enfants et deviennent veuves, que leurs maris soient enlevés par la mort* » (18, 21). On retrouve ici trois des fléaux annoncés en 15, 12 : famine, épée et mort.

les réponses de dieu

N'ayant plus à intercéder et devant laisser Dieu agir selon sa volonté, Jérémie souhaite alors n'avoir plus d'oracles à transmettre. Puisque ce qu'il doit annoncer est si sombre et puisque le peuple se refuse à écouter, pourquoi ne pas mettre fin définitivement à un ministère aussi dur, en être totalement déchargé ? « *La parole du Seigneur est pour moi sujet*

d'opprobre et de risée chaque jour. Si je dis : " Je ne ferai plus mention de lui, je ne parlerai plus en son nom ", c'est en mon cœur comme un feu dévorant qui est enfermé dans mes os. Je m'efforce de le contenir et je ne le puis. » (20, 8-9). Profond désarroi de cet homme meurtri par le message qu'il doit transmettre coûte que coûte, bousculé par ces oracles de malheur, contesté par son propre peuple, malmené par Dieu qui ne lui laisse aucun répit. Jérémie peut-il encore attendre quelque réconfort de celui qu'il sert malgré tout et en qui demeure sa confiance (20, 11 sv.) ? Dieu acceptera-t-il de répondre ?

Cette dernière confession nous est transmise sans aucune réponse de Dieu et, si l'on se rapporte aux précédentes, les quelques réponses qu'il lui donne sont extrêmement déconcertantes. Après avoir confirmé Jérémie dans sa vocation, il se tait définitivement (15, 19-21) : rien après les confessions des chapitres 17 et 18. Dieu aurait-il rompu ce mutisme total pour provoquer le cri lancé par Jérémie en 20, 13 ? Nous n'en savons rien. Toujours est-il que ce douloureux monologue débouche dans le silence où Dieu semble s'être aussi muré : « *Maudit soit le jour où je suis né...* » (20, 14-18).

Quand Job s'assit dans la cendre pour maudire le jour de sa naissance, trois amis vinrent de loin pour le consoler. Ils demeurèrent sept jours sans dire une parole, tant la douleur qu'ils découvrirent en lui était grande. Fraternel silence... Quand Jérémie s'assit dans la cendre pour maudire le jour de sa naissance, Baruch vint peu après, présence discrète et respectueuse ; il accompagna le prophète des jours et des jours sans jamais lui poser une seule question.

II

les trois sujets de la compassion

A nous de nous taire et d'écouter à nouveau cette étonnante figure prophétique, dont les liens si singuliers avec le peuple et avec Dieu restent encore à préciser.

Un cri éclate en 10, 19 sv., jusque là passé inaperçu : « *Malheur à moi...* ». A notre étonnement, les paroles qui suivent ne sortent pas de la bouche de Jérémie : il y est fait mention de fils et nous savons que le prophète n'a pas eu d'enfants (16, 1 sv.) : « *Malheur à moi, je suis blessée ; douloureuse est ma plaie ; mais je dis : c'est ma souffrance, je la supporterai... Ma tente est détruite et tous mes cordages sont rompus ; mes fils m'ont*

quittée, ils ne sont plus ; personne pour dresser à nouveau ma tente et relever mes pavillons. »

la plainte de jérusalem et celle du prophète

Comme une bédouine blessée, demeurée seule après un raid de pillards qui a saccagé le campement et fait disparaître les hommes, telle est Jérusalem ! Sa lamentation est si lourde de solitude qu'elle n'est pas même une prière.

Pour une ville, l'imagerie féminine est classique ; on la trouve maintes fois chez Jérémie et elle servira de support, dès le premier verset, à tout le *livre des Lamentations*. Ici, le rapprochement entre femme et ville est suggéré au début de la plainte par le mot « blessure » qui, en hébreu, évoque à la fois un dommage corporel et une brèche faite dans un rempart ; il est ensuite rendu spécifique à Jérusalem, dans la mesure où les mots choisis, s'ils ont une connotation bédouine (« *dresser une tente* », cf. Gn 12, 8 ; 26, 25 ; 33, 19), évoquent aussi la demeure de Dieu au désert et, par là-même, le temple. Le mot « pavillon », utilisé 54 fois dans l'Ancien Testament, l'est 47 fois pour le tabernacle (cf. en particulier Ex 26 ou 2 S 7, 2) ; quant au mot « cordage », sur 9 emplois, 6 ont rapport au tabernacle.

Dans le *livre de Jérémie*, où les cris de Jérusalem sont rares, celui-ci, lancé à qui veut bien l'entendre, ne passe pas inaperçu ; il reçoit même un écho assez inattendu qui ne retentit ni dans les moqueries des destructeurs de la ville, ni dans l'apitoiement de quelque nation voisine, ni même dans une réponse de Dieu ; il vient de Jérémie lui-même qui, de son côté, élève une plainte en reprenant les mêmes mots : « *Le cœur me bat, je ne puis me taire, car tu entends, mon âme, le son de la trompette, le cri de guerre ; on annonce blessure sur blessure ; oui, tout le pays est détruit ; d'un coup mes tentes sont détruites, en un instant mes pavillons* » (4, 19-20). Ces derniers propos sont étonnants de la part d'un Jérémie dont les attaches bédouines sont loin d'être évidentes et dont la possession de « tentes » et de « pavillons » laisse perplexe. Mais lorsqu'on constate que l'expression « tente détruite » ne se retrouve par ailleurs dans tout l'Ancien Testament qu'en Jr 10, 20, on est porté à conclure que Jérémie reprend à son compte les propres termes de Jérusalem et qu'en greffant la plainte de la ville sur la sienne, il veut montrer combien il est partie prenante des malheurs du peuple.

S'il ne demeure pas insensible aux cris de Jérusalem, sa réaction n'est donc pas de répondre à ses appels en proposant de dresser à nouveau les tentes ou de soigner la blessée. Il exprime simplement combien sa propre souffrance est liée à celle de Jérusalem : il ne console pas, il souffre avec. Quoi de plus explicite que cette autre phrase du prophète : « *Je suis blessé de la blessure de la fille de mon peuple* » (8, 21).

Nous en arrivons à un point important dans la compréhension des confessions. La souffrance qu'elles expriment avec une rare force est une souffrance double : celle d'un homme exclu et rejeté par les siens et celle d'un homme qui souffre avec les siens. Même rejeté par son peuple, Jérémie en reste membre, en sorte que la blessure d'Israël est aussi la sienne. En lui se vivent donc, étroitement liées, la souffrance d'un homme et la souffrance d'un peuple. Si les confessions expriment cette liaison intime entre deux souffrances, les écouter, c'est entendre Jérémie et, à travers lui, entendre aussi Israël. On peut l'affirmer sans entamer en quoi que ce soit la réelle solitude de cet homme mis au ban de sa communauté.

Pourtant, tout n'est pas encore dit du lien singulier qui unit Jérémie à son peuple.

la reconnaissance du peuple

Israël n'a pas voulu reconnaître ce lien, du vivant du prophète, non qu'il n'ait pas entendu ses cris de solidarité, mais parce qu'il a fait la sourde oreille : « *Si vous n'écoutez pas, je pleurerai en cachette à cause de votre orgueil ; mes yeux fondront en larmes, parce que le troupeau du Seigneur sera emmené captif* » (13, 17). Israël n'ayant pas écouté, Jérémie est allé pleurer en cachette ; et s'il lui arrivait d'oublier de se tenir ainsi à l'écart, restait encore une citerne où le jeter pour qu'il y pleure seul, sans décourager le peuple (38, 4-6). Seul, il a vécu la chute de Jérusalem et la destruction du temple ; seul, il a laissé partir le troupeau du Seigneur emmené captif à Babylone ; seul, il a fini ses jours en terre d'Egypte, au pays de l'esclavage. A aucun moment de sa vie, ses contemporains n'ont reconnu dans les plaintes du prophète l'expression de leurs propres souffrances.

Autant Jérémie n'a pas été écouté de son vivant, autant Israël opéra après sa mort un total revirement, au point qu'il le compta ensuite parmi ses plus grands intercesseurs : « *Celui-ci, qui prie beaucoup pour le peuple et pour la ville sainte, c'est l'ami de ses frères, c'est Jérémie le prophète*

de Dieu » (2 M 15, 14) [7]. Ce revirement d'Israël à l'égard de Jérémie, bien qu'il ne puisse être daté, doit être signalé ici, car les confessions en sont elles-mêmes marquées, comme le montre la présence de gloses. Quand Israël découvrit enfin à quel point ces écrits exprimaient exactement ses propres souffrances, il s'en empara et les fit siens au point de les charger de nouvelles expressions de ses malheurs. Quelques indices permettent de repérer l'adjonction de gloses qui n'ont d'autre but que de faire porter par Jérémie les détresses ultérieures du peuple. Ainsi en est-il, par exemple, de cette plainte occasionnée par une sécheresse et mise dans la bouche de Jérémie : « *Jusqu'à quand le pays sera-t-il dans le deuil et l'herbe de tous les champs sera-t-elle desséchée ? A cause de la méchanceté des méchants, les bêtes et les oiseaux périssent* » (12, 4) [8]. C'est ainsi que le peuple inscrivit sa plainte dans les textes où Jérémie lui avait déjà fait une place.

Telles sont les multiples facettes de la relation complexe que les confessions font apparaître entre Israël et Jérémie.

la compassion de dieu

Lors de la sécheresse, Jérémie rapporte le cri qui s'éleva de Jérusalem (14, 7-9, puis 19-22) : humble plainte enfin adressée à Dieu, étonnante de

7. Ce revirement est à la source d'une très riche tradition extrêmement élogieuse pour Jérémie, selon laquelle il aurait caché l'arche, le tabernacle et l'autel des parfums dans une grotte dont l'entrée sera maintenue secrète jusqu'à la fin des temps (2 M 2, 1-8) ; peu avant que le temple brûle, il aurait jeté les clefs du sanctuaire vers le soleil afin que Dieu les reprenne (**Paralipomena Jeremiae** 4) ; après la chute de la ville, il aurait accepté l'invitation de Nabuchodonosor et se serait installé à Babylone, où il aurait fondé une école. C'est à cette tradition qu'appartient aussi l'attribution à Jérémie de plusieurs écrits, dont le **Livre des Lamentations** et la lettre contre les idoles (Ba 6). Cette tradition permet également à Jérémie de retrouver dans les **Chroniques** la place qu'il n'avait pas dans les **Rois** (2 Ch 35, 25 ; 36, 21-22 ; cf. 2 R 23, 30 ; 24, 18-19 ; 25, 21.)

8. On a depuis longtemps remarqué que, dans cette confession du ch. 12 et dans celle du ch. 11, aucune allusion n'est faite à une sécheresse. Il faut attendre le ch. 14 (comme on va le voir) pour que Jérémie se mette à en parler. Pourquoi le prophète ferait-il devancer par un seul verset ce qu'il prend longuement le temps de développer au ch. 14 ? Le contexte décrit au ch. 12 n'est pas celui d'une sécheresse. De plus, la dernière phrase de 12, 4 (« *Car ils disent : il ne verra pas notre fin* ») va très bien à la suite de 12, 3, alors qu'actuellement, après les propos sur la sécheresse, le lien entre « *il ne verra pas* » et Jérémie est loin d'être évident. La Septante s'est d'ailleurs trompée sur le sujet du verbe « voir » et a dû paraphraser ainsi : « *Dieu ne verra pas nos manœuvres* ».

vérité et de sincérité, où se joignent l'aveu des fautes et la supplication ; nulle part dans le reste du livre ne se trouvent des paroles aussi belles sur les lèvres du peuple. Et Dieu adresse au prophète, en guise de réponse, une dure fin de non-recevoir (15, 1-2). Bien plus, comme pour mieux indiquer que le dialogue est rompu entre Israël et Dieu, la plainte sert de toile de fond à des propos rapportés en surimpression, comme on le fait pour ceux qui parlent en même temps sans s'adresser la parole (14, 10-18).

Quel est donc ce Dieu qui ne veut rien entendre et rien savoir quand son peuple crie vers lui ? Dans ce bref dialogue, il s'explique à son prophète. En résumé : qu'ils disparaissent tous, eux et ceux qui leur disent des mensonges en les consolant ; puis, comme un aveu, il confie cette dernière parole : « *Mes yeux fondent en larmes, nuit et jour, sans arrêt, car la vierge fille de mon peuple est blessée d'une grande blessure, d'une plaie douloureuse* » (14, 17). Etonnant aveu que Jérémie reçoit de ce Dieu qui ne peut plus supporter son peuple qui le fait trop souffrir. Jérémie avait jusque là entendu le peuple dire : « *Nos yeux fondent en larmes* » (9, 17) ; il s'était lui-même éloigné pour en cachette s'écrier : « *Mes yeux fondent en larmes* » (13, 17) ; voilà que maintenant il se trouve face à face avec Dieu qui lui confie à son tour : « *Mes yeux fondent en larmes* ».

Les propos de Dieu commencent par l'expression fort rare, « fondre en larmes », dont nous venons de citer les trois seuls emplois de tout l'Ancien Testament ; cette rareté invite à rapprocher les passages. Si l'on poursuit l'analyse, les rapprochements se renforcent : l'expression « nuit et jour » renvoie à 8, 23 : « *Je pleure jour et nuit les morts de la fille de mon peuple* » ; la mention de la « blessure » de la « vierge fille de mon peuple » renvoie aussi à 8, 21 : « *Je suis blessé de la blessure de la fille de mon peuple* » [9]. Quant à la mention de la « plaie douloureuse », c'est un rappel de la plainte de Jérusalem en 10, 19 : « *Douloureuse est ma plaie* » [10].

9. Le rapprochement entre « blessure » et « fille de (mon) peuple » ne se retrouve qu'en 3 versets : 8, 11.21.23. Ces versets sont très importants, dans la mesure où ils permettent de voir les réactions opposées de Jérémie et des faux prophètes ; ces derniers, face à la blessure du peuple, consolent sans partager, alors que Jérémie compatit. La propre attitude de Dieu, maintenant dévoilée, est éclairante.

10. En **Jérémie**, les deux mots « plaie » et « douloureuse » ne se retrouvent ensemble qu'en 10, 19 et 30, 12, toujours à propos du peuple. Ces passages sont éclairants : face à la souffrance du peuple, Dieu réagit d'abord par la compassion (14, 17), puis, n'ayant pas dit son dernier mot, par l'annonce de la guérison (30, 12 qui introduit un oracle terminé en 30, 17).

Par la parole qui lui est confiée ici, le prophète découvre que dans ses propres mots résonnent aussi ceux de Dieu, qu'au cœur de sa souffrance il est rejoint par celle de Dieu, que sa compassion est portée par celle de Dieu. De même que Jérémie a fait siennes les paroles du peuple, pour signifier que dans sa propre souffrance il porte celle de tous, de même aussi Dieu fait siennes les paroles du peuple et du prophète, afin de révéler que sa souffrance est mêlée à celle des siens, qu'elle est la leur[11].

Dès lors, nous ne pouvons plus entendre les confessions de la même façon. Bien sûr, elles demeureront toujours l'expression de la souffrance d'un homme écrasé de tout le poids de la solitude ; mais il faut souligner avec la même force, sans qu'il y ait là une contradiction, que ces mêmes paroles se font l'écho de la souffrance et de la compassion de Dieu. Qu'est-ce qui, en elles, est de Dieu ou de l'homme ? Christ seul peut le dire, dans sa souffrance déjà profilée ici.

Pris entre l'émerveillement dû à la découverte d'un Dieu souffrant à ses côtés et l'abattement causé par la solitude corrosive qui s'attache à lui, ce même Jérémie s'exclame : « *Chantez pour le Seigneur, louez le Seigneur, car il délivre le pauvre de la main des méchants* » (20, 13), et enchaîne aussitôt : « *Maudit soit le jour où je suis né* » (20, 14).

III

vers un point de dépassement

Cette étonnante révélation d'un Dieu compatissant, dont les larmes viennent donner la plus inattendue et la plus pertinente des réponses aux confessions du prophète, ne doit pourtant pas faire oublier d'autres paroles qui l'accompagnent et dont la sévérité pourrait contredire cette figure de compassion. C'est là un autre aspect des réponses de Dieu.

11. Je dois dire que tous les commentaires que j'ai pu consulter jusqu'à présent pensent que les propos tenus en 14, 17 sont ceux de Jérémie, sans même se demander s'ils ne pourraient pas être ceux de Dieu. La formule « tu diras » (à l'accompli) adressée par Dieu à Jérémie se trouve 27 fois ; si, dans les propos introduits par cette formule, la première personne du singulier apparaît, elle est employée pour Dieu 21 fois. Il n'est donc pas impossible d'attribuer à Jérémie les paroles de 14, 17, mais il est bien plus probable qu'elles soient celles de Dieu. Comment pourrait-il demander à Jérémie de pleurer, lequel n'avait pas attendu son ordre, alors qu'il vient de lui interdire d'intercéder (14, 11) ? Il semble que le verset suivant a pu prêter à confusion qui, lui, rapporte des paroles de Jérémie, une fois de plus sans que le changement d'interlocuteur ait été indiqué.

des traits royaux pour jérémie

La dureté de certaines d'entre elles tient au vocabulaire utilisé qui est très clairement guerrier : « *Si tu cours avec des fantassins et qu'ils t'épuisent, comment te mesureras-tu avec des cavaliers ? Et si c'est dans un pays en paix que tu te sens en sécurité, que feras-tu dans la jungle du Jourdain ?* » (12, 5) ; « *Je te donne à ce peuple comme un rempart blindé ; ils te combattront sans pouvoir te vaincre, car je suis avec toi pour te sauver et pour te délivrer* » (15, 20).

Cette tonalité guerrière doit être analysée. Par le choix des mots, Dieu ne s'adresse pas à Jérémie simplement comme à un soldat, mais bien plutôt comme à un roi ; ainsi l'utilisation du verbe « combattre » dans le reste de l'Ancien Testament fait clairement apparaître que, lorsqu'il est spécifié que c'est une personne qui est combattue et non une nation, une tribu ou une ville, elle n'est jamais un simple soldat, mais soit un chef (Jos 9, 2 ; Jg 5, 20 ; 11, 27 ; 12, 3), soit plus souvent encore un roi (Nb 21, 26 ; Jg 9, 39 ; 1 S 28, 15 ; 2 R 8, 29 ; 16, 5) [12]. Dire à Jérémie « ils te combattront », c'est l'investir de traits royaux. Ceux-ci ne sont d'ailleurs pas nouveaux pour lui : dès le récit de sa vocation, en effet, ils lui sont attribués : « *Je t'établis aujourd'hui sur les nations et sur les royaumes* » (1, 10). Cette phrase est proche de celles que les liturgies d'intronisation emploient pour décrire la dimension internationale du pouvoir d'un nouveau roi (Ps 2, 8 ; 110, 1-2). Les paroles adressées par Dieu à Jérémie pour le premier jour de son ministère sont donc bel et bien marquées par celles qui sont adressées au roi pour le premier jour du règne. Sa vocation est sans équivoque celle d'un prophète, mais elle est teintée d'une couleur royale.

A cette dimension tout à fait surprenante du ministère de Jérémie, les confessions elles-mêmes ne sont pas étrangères. La même perspective royale s'y retrouve, en effet, en des termes nullement équivoques : « *Et moi,* dit Jérémie à Dieu, *je n'ai pas refusé d'être berger à ta suite* » (17, 16) ; le « berger », dans l'imagerie biblique, c'est le « roi ». Il faudrait consacrer un autre article à la dimension royale de Jérémie. Notons simplement ici que c'est à l'époque où la prise de Jérusalem et l'exil à Babylone sonnent

12. Hors du contexte guerrier, un simple individu peut être combattu par un autre (Es 19, 2 et Ps 109, 3), mais dans un contexte guerrier, comme ici, cela n'apparaît pas.

en quelque sorte le glas de la royauté, que Jérémie tient ces propos déroutants : « *Je n'ai pas refusé d'être berger à ta suite* », c'est-à-dire à la manière dont toi, Dieu, tu es roi, et non à la manière de ces rois qui ont dispersé ton troupeau (cf. 10, 21 et surtout 23, 1-4). N'est-ce pas la remise en cause d'un type de royauté en vue d'une nouvelle façon d'être roi... à la manière de Dieu ?

esquisse d'un messie souffrant

Nous pouvons mieux préciser maintenant ce qui paraissait être une contradiction dans les réponses de Dieu : d'un côté, elles soulignent les traits royaux donnés à Jérémie (plus que la sévérité divine) ; de l'autre, l'expression de la compassion de Dieu met en relief la souffrance du prophète. Au total, associant « roi » et « souffrance », c'est l'ébauche d'un roi souffrant qui se profile. Il s'agit moins d'une contradiction que d'une tension qui indique déjà le point de dépassement où elle sera résorbée : le Messie souffrant.

En réponse aux confessions de Jérémie et à travers elles, Dieu élabore la toute première esquisse d'un Messie souffrant, dont on peut déjà dire que sa souffrance sera solidaire de celle du peuple et qu'à travers elle se révélera aussi la compassion de Dieu, d'un Messie qui enfin sera roi à la manière de Dieu.

A une heure capitale de l'histoire d'Israël, quand le peuple va perdre son roi, quand Jérusalem et le royaume vont disparaître dans la destruction et l'exil, Dieu donne à son peuple en la personne de Jérémie un signe prophétique et messianique, le signe d'un Messie souffrant. Importantes dans l'histoire d'un homme, les confessions le sont tout autant, sinon plus, dans l'histoire d'un peuple.

Ce signe-là, Israël l'avait encore en tête quand, en présence de Jésus, certains se sont dit : c'est Jérémie (Mt 16, 14).

daniel bourguet

à la naissance du judaïsme et du christianisme

Le rôle de Jérémie fut certainement décisif dans les grandes mutations qui, après l'anéantissement de Juda, amorcèrent la transformation de la société hébraïque en société juive et préparèrent de loin la possibilité du message évangélique. On le montrera à travers trois thèmes que son livre développe : la personnalisation du rapport à Dieu s'accélère à partir de l'expérience de l'échec, celui de la vocation du prophète et celui de la dispersion du peuple ; les liens entre le pouvoir politique et la communauté des croyants doivent être purifiés au moyen d'un retour à la révélation du Sinaï ; la transformation intérieure de l'homme ne peut être l'œuvre que de Dieu lui-même inscrivant directement sa loi dans le cœur de chacun. A la question de savoir comment l'alliance nouvelle se réalisera, il revient à Ezéchiel en exil de répondre par l'annonce d'une résurrection du peuple mort pour une vie différente. La tradition pharisienne et celle des chrétiens feront dériver des enseignements divergents, voire opposés, de cette source commune. Mais il est nécessaire de revenir à la matrice biblique de la période du second Temple — et à l'intertestament — pour connaître le judaïsme et le christianisme en eux-mêmes et dans leurs rapports, et pour comprendre aussi certains traits majeurs de notre modernité, qu'elle soit religieuse ou athée.

Les historiens et les théologiens n'ont pas assez insisté sur les mutations profondes qui se sont produites en Judée et à Jérusalem dans les années qui entourent la destruction du Temple en 587 avant l'ère courante. Ils ont certes abondamment étudié cette période, mais ils n'ont pas analysé précisément les transformations de mentalité, les continuités et discontinuités avec ce qui a précédé, ni surtout les anticipations de ce qui allait être, six siècles plus tard, rappelé et souligné fortement par l'enseignement de Jésus.

Il nous semble que le prophète Jérémie, comme Ezéchiel, était au centre de ces mutations. Peut-être en fut-il l'un des artisans importants. Chez lui, la prophétie s'enrichit d'expériences qu'on ne retrouve que dans *Ezéchiel* ou le *Second Isaïe*. Elle se transforme même en certaines de ses dimensions jusqu'à rompre avec la prophétie classique sur plusieurs points. Nous avons choisi d'illustrer ces ruptures et ces continuités à travers l'analyse de textes de Jérémie qui annoncent déjà les thèmes majeurs de

la prédication de Jésus. Nous pensons que seule la prise en considération des racines de cette prédication et de ses sources bibliques permet d'estimer le sens et l'importance du message évangélique.

le mouvement de personnalisation

La mutation que nous désignons ici est celle qui a transformé la société *hébraïque* en société *juive.* La période hébraïque est caractérisée, d'une part par le pouvoir royal dans le royaume du Nord (qui disparaît en 722 sous les coups des Assyriens) et celui du Sud (qui disparaît en 587 sous les coups des Babyloniens), d'autre part par la prophétie. La société juive ne dispose plus d'un pouvoir central, indépendant et autonome, ni de la présence des prophètes. Ceux-ci sont remplacés progressivement par les scribes depuis Esdras, et par les rabbins. Le retour d'exil, à la suite de l'édit de Cyrus, quelque soixante-dix ans après la destruction du Temple de Jérusalem, marque « la fin de la prophétie », selon les enseignements talmudiques. En fait, le judaïsme s'est élaboré au cours de la période du second Temple.

Les prophètes Jérémie et Ezéchiel sont à la charnière des deux sociétés, hébraïque et juive, de sorte qu'on peut se demander à laquelle ils appartiennent réellement et si, dans leurs écrits comme dans leur expérience de la foi, ne se rencontrent pas des accents rabbiniques et des expressions préfigurant l'enseignement des Pharisiens, maîtres de la mystique, de l'apocalyptique et du Talmud. Quant à l'un des traits caractéristiques de la société juive, il est déjà présent dans le *livre de Jérémie* ; alors que les expériences et les oracles des prophètes classiques sont orientés vers le peuple et vers Israël dans son identité collective, nous lisons ici ce que les historiens appellent des « confessions » : prières personnelles, lamentations, inquiétudes profondes, incertitudes, combats intérieurs, autant de manifestations d'une « introspection » qu'on ne trouve que dans les *Psaumes* ou dans le *livre de Job.* Non que les prophètes antérieurs, du Xe au VIIe siècle, ignorent ces souffrances de l'âme religeuse et ce type de prières, mais ils n'y insistent pas, parce qu'ils sont absorbés par un projet collectif et universel. S'identifiant presque totalement à leur peuple, ils se montrent en général pudiques sur leur vie personnelle d'homme de foi.

Jérémie, au contraire, n'hésite pas à la mettre à nu longuement et douloureusement, allant jusqu'à dire sa révolte contre sa mission et la crise de sa vocation. On n'avait jamais assisté auparavant à un tel retour sur soi du prophète et à une telle personnalisation de la relation de l'homme à

Dieu. Tout se passe comme si de nouvelles dimensions du comportement religieux s'étaient soudain ouvertes et comme si le salut de l'individu devenait plus urgent que celui du peuple. On sait en quels termes Jérémie exprime la profondeur de son désarroi : « *Moi, j'étais comme un agneau docile conduit à l'abattage. J'ignorais qu'ils avaient élaboré les projets que voici contre moi : " Détruisons l'arbre en pleine sève, supprimons-le du pays des vivants, que son nom ne soit plus mentionné "* » (11, 19-20). Il ne peut admettre le scandale du prophète souffrant, comme celui du juste souffrant, et il sait cependant dans son intimité que Dieu est juste. Sa question ne reçoit pas de réponse : sa souffrance est scandaleusement liée à sa mission, et il l'accepte.

En Jérémie, le croyant sincère qui a décidé de s'en remettre à celui qui l'envoie est bousculé et même révolté par la réalité du mal à l'œuvre sous ses yeux ; surtout, il ne peut supporter, à cause de leur étendue démesurée, les épreuves du peuple qu'il annonce pourtant et qu'il partage. Il en vient ainsi à penser que Dieu lui-même souffre de voir la communauté d'Israël meurtrie (14, 17-18) : quand Dieu fond en larmes parce qu'une « *fracture a brisé la vierge, fille de mon peuple* », il ne reste au meilleur de ses fils qu'à connaître la même souffrance : « *Pourquoi ma douleur est-elle permanente, ma plaie incurable, rebelle aux soins ? Deviendras-tu pour moi, vraiment, comme une eau à laquelle on ne peut se fier ?* » (15, 18). Mais au lieu de venger son envoyé de ses détracteurs, Dieu lui demande de se convertir, de se purifier, de se rapprocher de lui davantage et de renouveler sa vocation : « *Si tu reviens et que je te fasse revenir, c'est devant moi que tu te tiendras ! Si tu fais surgir le noble du vil, alors tu seras comme ma bouche. Ils reviendront vers toi et toi tu ne reviendras pas vers eux* » (15, 19).

Tels sont les accents qui émergent à partir du VIe siècle dans le dialogue, ancien et nouveau à la fois, entre l'homme et Dieu. De multiples raisons peuvent être évoquées pour expliquer ce renouvellement de la tradition qui s'individualise et entreprend d'une manière systématique d'interpeller chaque homme pour lui-même et pour son salut, en même temps que pour le salut de son peuple et de l'humanité. L'une de ces raisons, essentielle à notre avis, est l'expérience de l'exil et la découverte que la dispersion est possible, puisqu'elle se réalise à ce moment-là : Jérusalem est elle-même détruite, le Temple où résidait Dieu est brûlé. Si Jérémie peut être considéré comme l'un des premiers «juifs» nés de la matrice « hébraïque », c'est précisément par sa réflexion sur son expérience personnelle de l'exil : comment rester fidèle à Dieu quand on n'a plus ni terre,

ni capitale, ni Temple centralisateur ? Peut-on continuer à réaliser le projet divin de salut pour Israël et tous les peuples, lorsqu'on n'a plus de peuple et qu'on vit dispersé chez des nations étrangères ? Le prophète répond oui : chaque « homme de Juda », chaque « homme d'Israël » peut réaliser en sa personne, là où il se trouve, le projet proposé au peuple entier et à tous les hommes. La dispersion permet de réaliser individuellement ce que nous n'avons pas pu faire collectivement, en attendant que le messie nous donne de l'assumer à nouveau en tant que peuple et que vienne le salut universel (cf. 23, 7-8 ; 16, 19-21).

le politique et le religieux

Jérémie va encore plus loin dans sa révolte et dans ses critiques : il remet en question les fondements mêmes de la foi hébraïque, non pour les détruire, mais pour les épurer et les ramener à la foi des Patriarches et à celle de Moïse dans le désert. En effet, d'une manière réaliste et cruelle à la fois, il n'aperçoit autour de lui que trahison et infidélité, aussi bien chez les dirigeants que chez les dirigés, chez les maîtres et les propriétaires que chez les ouvriers et les esclaves. Tout le peuple est corrompu : « *Parcourez les rues de Jérusalem, regardez donc, prenez conscience et enquêtez sur ses places : si vous y trouvez un homme, un seul, qui défende le droit, qui cherche à être vrai, alors je pardonnerai à la ville* » (5, 1). Plus grave encore aux yeux de Jérémie est l'éloignement de la pratique religieuse de sa pureté originelle : le peuple et ceux qui le dirigent, rois, prêtres, prophètes, sont devenus tellement sûrs d'eux-mêmes et de leurs institutions, tout comme de leurs croyances et de leurs rites, qu'ils ont oublié Dieu : « *Ils disent : " Allons, faisons des projets contre Jérémie, car la Tora ne sera jamais perdue par les prêtres, ni les conseils par les sages, ni la parole par les prophètes. Allons donc le frapper par la diffamation et ne prêtons aucune attention à ses paroles* " » (18, 18).

Aussi longtemps que l'Etat demeure, que le Temple inviolable est debout, ils serviront de refuge, car il est impossible que Dieu permette aux nations de détruire la maison où il habite. Or Jérémie, lui-même prêtre du village d'Anatot habité entièrement par des prêtres, se dresse sur « le parvis du Temple » et déclare : « *Ainsi parle YHWH tout puissant, le Dieu d'Israël : Améliorez votre conduite, votre manière d'agir pour que je puisse habiter avec vous en ce lieu. N'ayez pas confiance dans des paroles fausses en répétant : " Palais de YHWH ! Palais de YHWH ! Palais de YHWH ! C'est ici ! ". Mais plutôt amendez réellement votre voie et votre conduite ; défendez réellement le droit entre chacun et son prochain. N'exploitez pas*

l'immigré, l'orphelin et la veuve... Cette maison sur laquelle mon nom a été proclamé, la prenez-vous donc pour une caverne de bandits ?... Eh bien ! la maison sur laquelle mon nom a été proclamé, dans laquelle vous mettez votre confiance, et le lieu que j'ai donné à vous et à vos pères, je les traiterai comme j'ai traité Chilo. Je vous rejetterai loin de ma face, comme j'ai rejeté tous vos frères, toute la descendance d'Ephraïm » (7, 3-15).

Le Temple sera détruit comme le fut le sanctuaire de Chilo en 1050 par les Philistins, par la faute d'Israël. Les Babyloniens, prenant la suite des Assyriens qui avaient déporté les dix tribus d'Israël et détruit Samarie en 722, occupent toute la Judée, incendient le Temple et déportent les Judéens en 587. Nombreux sont ceux qui, avec le roi, désirent s'allier à l'Egypte pour se débarrasser de l'occupant. D'autres, moins nombreux, sont prêts à s'accommoder de l'occupation et à sacrifier l'indépendance politique au profit de l'autonomie religieuse et spirituelle : c'est le cas de Guedaliah, gouverneur mis en place par l'ennemi, de Baroukh, le « secrétaire » qui a aidé Jérémie à éditer ses oracles, et c'est le cas du prophète lui-même qui croit et enseigne partout que la suprématie babylonienne est une volonté de Dieu : le vrai roi et le vrai prêtre d'Israël est YHWH, qui ne souhaite ni hiérarchie politique ou religieuse, ni palais, ni Temple, mais un peuple fidèle à la Tora qu'il a dictée au Sinaï (cf. 9, 22-23). La révélation du Sinaï est au-dessus du pouvoir politique et de l'institution religieuse qui peuvent disparaître, emportés par l'histoire, sans que soit jamais remise en question la parole de YHWH. Voici sa promesse : « *Si tu reviens Israël, oracle de YHWH, c'est à moi que tu reviendras. Si tu ôtes tes ordures de devant ma face, alors tu ne vagabonderas plus. Si tu prêtes serment "Par la vie de YHWH", dans la vérité, le droit et la justice, alors les nations seront bénies en toi et de toi elles se loueront* » (4, 1-2).

C'est parce que, au-delà de l'individu, du groupe social et de la société, Dieu cherche une *communauté*, qu'il décide la disparition de l'Etat et du Temple. L'exil où se disperse le peuple et l'occupation de la terre sainte par les païens sont les épreuves par lesquelles les Judéens — les juifs — doivent passer pour se hausser à cette communauté qui ne poursuit plus sa propre force, sa propre sagesse, ni sa propre richesse, mais le bonheur et la foi de toute l'humanité. L'exil n'est plus une punition, mais une école où se prépare la véritable communauté de YHWH : « *Quand vous aurez proliféré dans le pays abondamment, on ne dira plus "Arche de l'Alliance de YHWH !". Cela ne viendra à la pensée de personne : on ne l'évoquera plus, on ne remarquera plus son absence, on ne la recons-*

truira plus. A ce moment-là, on appellera Jérusalem "Trône de YHWH". Toutes les nations conflueront vers elle à cause du nom de YHWH donné à Jérusalem. Elles ne persisteront pas dans leur entêtement agressif » (3, 16-17). Mais pour que ce projet divin se réalise, qui apparaît ancien et nouveau à la fois, Jérémie invite ses contemporains, comme le firent Osée et Amos, à retourner au désert pour y retrouver la foi ancestrale (2, 1-3 ; 7, 22).

le renouvellement de l'alliance

C'est à un bouleversement total que Jérémie veut procéder au sein de son peuple parce qu'il constate que toutes les infidélités au projet originel du Sinaï ont été entraînées par l'installation en terre promise. Celle-ci fut un enracinement et, dans cette mesure même, elle a renversé les valeurs révélées au désert, lorsque, sur « une terre non ensemencée », sous le soleil accablant et au cours de déplacements continuels, la communauté d'Israël restait attaché à YHWH, consacrée à lui comme une épouse à son époux. Le prophète veut faire revenir son peuple à cet ordre de valeurs : recommencer l'histoire depuis son commencement au Sinaï. Dans les termes religieux qui sont les siens, il s'agit de renouveler l'alliance ; tel Josué au bord du Jourdain ou Abraham à son retour d'exil en Egypte, il propose à Israël une nouvelle circoncision, celle du cœur et des oreilles et non plus seulement celle de l'organe sexuel : « *Soyez circoncis pour YHWH et ôtez le prépuce de votre cœur* » (4, 4).

La comparaison de ce texte avec d'autres de la même période permet de mieux en préciser la teneur et le sens exact. La notion de « circoncision du cœur », comme d'ailleurs la critique des rites religieux que tous les prophètes ont reprise et comme l'expression « alliance nouvelle » qui n'apparaît qu'une seule fois dans le message évangélique — et à quel moment ! —, mérite d'être réexaminée et reprécisée à l'intention de ceux qui se hâtent de l'extraire de son contexte et de la conception de l'auteur. Voici ce que dit le *Deutéronome* : « *C'est à tes pères seulement que YHWH s'est attaché pour les aimer. Il a choisi leur descendance après eux, c'est-à-dire vous-mêmes, entre tous les peuples, comme on le constate aujourd'hui. Vous circoncirez donc votre cœur et vous ne raidirez plus votre nuque* » (Dt 10, 15-16). La circoncision physique est la condition et le rite d'entrée dans l'alliance que la Tora appelle « alliance d'Abraham » (Gn 17, 10-11). Il ne s'agit donc nullement de l'abolir pour la remplacer par une circoncision du cœur, comme il n'a jamais été question, dans l'esprit des prophètes, d'abolir le rite pour le remplacer par une idée, un

sentiment ou une simple intention. Il ne faut pas oublier qu'à côté du salut individuel, celui de la communauté en tant que telle garde toute sa place dans le projet divin, et qu'il ne peut y avoir de groupe social, encore moins de communauté au sein des nations, sans rite, sans liturgie, sans comportement structuré et admis par tous ses membres.

Ce qui est en jeu ici, ce n'est pas de supprimer le rite physique, mais de lui donner son âme, son sens réel et intérieur, le risque étant toujours menaçant de séparer le signe extérieur, nécessaire, de sa portée spirituelle, de l'adhésion et même de l'adhérence de toute la personne à ce qu'elle fait. La transformation intérieure de l'homme est l'exigence ultime : la séparer du rite de la circoncision est une tentation que Jérémie dénonce chez ses contemporains, comme chez les croyants de tous les temps d'ailleurs, parce qu'elle signifie aussi la coupure entre l'individu et la communauté. YHWH a toujours demandé à son peuple une pratique sincère de la loi et des règles comme expression de son ouverture aux réalités spirituelles : il attend de lui que la légalité traduise la spiritualité. Il ne fait donc aucun doute qu'il ne faut pas chercher la « nouveauté » de l'alliance selon Jérémie dans ce qui est un principe élémentaire de la Tora de Moïse et de tous les prophètes, mais dans une autre direction.

Pour comprendre l'oracle célèbre de la « nouvelle alliance » (31, 31-34), il faut se souvenir que la double eschatologie commence aussi à apparaître en ce VIe siècle. L'eschatologie appelée ascendante va de l'homme à Dieu : depuis que YHWH a proposé sa Tora en descendant sur le Sinaï, il revient à l'homme de faire, de son côté, l'effort nécessaire pour lui obéir et se transformer en s'identifiant à sa volonté révélée. Selon cette voie eschatologique, on est autorisé à dire que « le messie nous attend ». Inversement, on peut dire aussi que « nous attendons le messie envoyé par Dieu » : ce serait l'eschatologie descendante. En ce cas, Dieu vient accomplir ce que l'homme n'a pu faire par lui-même, par exemple la circoncision du cœur. Jérémie se place ici dans cette seconde perspective. L'alliance nouvelle est toujours rigoureusement identique à celle de la Tora, car Dieu est « sans repentance ».

Toute la nouveauté réside en ceci : devant l'échec relatif de l'homme à inscrire par ses seules forces cette Tora dans son cœur, Dieu décide désormais de l'y graver lui-même. Le signe de cette alliance sera l'unité reconquise, par l'initiative de Dieu, sur la séparation entre circoncision physique et circoncision du cœur. On reconnaîtra ce signe à la disparition des intermédiaires : plus de maîtres, plus de prêtres, plus de prophètes, plus d'enseignants de quelque nature qu'ils soient ; personne ne se rendra auprès

d'un autre supposé savoir plus et mieux que lui ce que sont la foi, l'amour, le face à face avec Dieu. Chacun saura spontanément ce que signifie désirer Dieu et l'aimer. Jérémie ne dit pas comment se réalisera cette nouvelle alliance : il sait seulement que Dieu l'accomplira lui-même, sans intermédiaire et sans attendre que l'effort humain la produise.

les moyens du salut selon ézéchiel

A la question du « comment » posée par l'annonce d'une nouvelle alliance chez Jérémie, il appartient à Ezéchiel de répondre. Comme son contemporain, il est prêtre et prophète à la fois, avec cette différence importante que toute sa prédication se déroule en exil, en Babylonie, à Tel-Aviv où il a été déporté dès les premières attaques de son pays par Nabuchodonosor, au début du VIe siècle.

Le voici au bord du Kebar, un canal de l'Euphrate. La vision inaugurale de son livre, où la Gloire de YHWH se révèle à lui et le surprend, doit être rapprochée de celle d'Isaïe au milieu du VIIIe siècle (Ez 1 ; Is 6). L'une et l'autre manifestent la transcendance de YHWH comme Roi de tout l'univers. La vision d'Ezéchiel sera appelée par les mystiques « le récit de la MeRKaBaH » (le Char) et constituera le point de départ de leur réflexion sur la transcendance divine, par opposition au « récit de BeReCHiT » (la Création) qui a pour objet la théorie du cosmos.

Les nouveautés sont évidentes chez Ezéchiel. D'abord, c'est en exil en Babylonie qu'il aperçoit la Gloire de YHWH. Elle a donc quitté le Temple de Jérusalem et la montagne de Sion et n'est plus fixée en cet unique lieu. Ensuite, elle apparaît sous l'aspect d'un être humain assis sur un trône, entouré de feu et de clarté et d'une auréole semblable à un arc-en-ciel. En face d'une telle vision — il est le premier à « voir » la Gloire —, le prophète perçoit sa propre petitesse : il est « Fils d'homme », chargé cependant de rappeler à son peuple ses fautes et ses infidélités et de l'avertir de ne plus pécher afin de garder la vie. Mais pour l'accompagner dans cette démarche de repentir, Ezéchiel retrace à son peuple l'histoire de l'alliance en termes d'épousailles avec Dieu (Ez 16, 1-15). Ce thème du mariage de YHWH avec la communauté d'Israël considérée comme l'épouse avec laquelle il doit produire le messie est classique depuis le prophète Osée (Os 1-3). Deux siècles plus tard, Ezéchiel le renouvelle, en annonçant à l'épouse la mort et non plus seulement la répudiation.

Même si un « reste » demeurait après l'extermination (Ez 6, 8-10 ; 12, 16 ; 14, 22-23), il ne serait peut-être constitué que de cadavres laissés à Jéru-

salem. Ezéchiel va donc plus loin qu'Isaïe : le reste ne sera pas la dîme vivante, « *souche sainte* » (Is 6, 13) à partir de laquelle Israël se régénérera, mais l'ensemble des cadavres amoncelés dans la ville sainte. La catastrophe qui s'abattra sur la communauté, royale à l'origine et aujourd'hui infidèle et morte physiquement ou spirituellement, offrira à YHWH l'occasion de manifester autrement sa puissance : il est le Dieu qui ressuscite les morts. Au milieu de la vallée des ossements, « *il me dit : Fils d'homme, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël. Ils disent : "Nos ossements sont desséchés, notre espérance a disparu, nous sommes divisés". C'est pourquoi prophétise et dis-leur : "Ainsi parle le Seigneur Dieu : Je vais ouvrir vos tombeaux ; je vous ferai remonter de vos tombeaux, ô mon peuple, je vous ramènerai sur le sol d'Israël... Et je mettrai mon esprit en vous, et vous vivrez, et je vous installerai sur votre sol, et vous connaîtrez que c'est moi YHWH qui parle et accomplis, oracle de YHWH"* » (Ez 37, 11.12.14). Dieu est donc le seul qui puisse réaliser le salut du fond de la catastrophe et de la mort. S'il laisse mourir son peuple, c'est pour le ressusciter en lui donnant une autre vie, différente de sa vie antérieure, par amour pour lui.

La promesse d'un cœur nouveau et d'un esprit nouveau qui rejoint celle de l'alliance nouvelle chez Jérémie s'inscrit dans cette perspective (Ez 36, 26-28). La rédemption est opérée par Dieu lui-même qui intervient dans l'histoire selon la voie de l'eschatologie descendante, puisque la voie ascendante a échoué. La résurrection d'Israël est le témoignage éclatant de la puissance de YHWH qui, transcendant et trois fois saint, s'intéresse à son fils aîné et lui reste lié comme l'époux à l'épouse, d'un amour inconditionnel. En ce temps-là, Jérusalem portera un autre nom sur lequel Ezéchiel termine son livre : « YHWH est là », c'est-à-dire le royaume de YHWH est réalisé là, présent éternellement.

revenir à la source commune

Il est intéressant de remarquer que la réponse d'Ezéchiel à la question du retour de YHWH à Jérusalem sera reprise telle quelle par les Pharisiens et par les mystiques de la MeRKaBaH. Si Ezéchiel insiste tant dans ses derniers chapitres sur la loi et sur l'obéissance (observées par amour et non par crainte ou respect seulement, mais d'un amour qui se manifeste par l'articulation de la loi et du service), c'est parce qu'il sait que le royaume de YHWH n'est autre que l'espace et le temps où l'homme se fait serviteur de YHWH. Or, cette conception rejoint exactement celle du royaume selon les Pharisiens qui est largement exposée dans le Talmud.

Le royaume de YHWH continue et se perpétue en exil, dans l'espace des « quatre coudées de la HaLaKHaH » (la Loi). Cet espace minuscule de quatre coudées est précisément le territoire dont a besoin le serviteur qui identifie sa volonté à celle du Créateur ; il est aussi le territoire dont Dieu a besoin pour descendre sur la terre. Là où s'accomplit la loi, sans qu'on y ajoute ou qu'on en retranche quoi que ce soit, là se trouvent le lieu et le temps de sainteté : « *Oui, cette parole est toute proche de toi ; elle est dans ta bouche et dans ton cœur, pour que tu la mettes en pratique* » (Dt 30, 14).

On sait les développements que les Pharisiens d'une part, les chrétiens d'autre part, ont donné à ces thèmes apparus dans la période du second Temple. On sait aussi que les rabbins et les théologiens de l'Eglise les ont orientés vers des positions opposées et parfois même contradictoires. Nous avons voulu montrer qu'une unique source biblique les alimente et les inspire, au-delà de leurs différences réelles, métaphysiques et irréductibles les unes aux autres. Peut-être faudrait-il revenir aujourd'hui à cette période du second Temple et à ce que les chrétiens appellent la période « intertestamentaire » ; en les analysant de façon rigoureuse, on pourrait découvrir dans quelles conditions sont nés le judaïsme d'abord, le christianisme ensuite, au sein de cette matrice juive. Seules des recherches de ce type permettront d'estimer à leur juste valeur les fidélités des deux religions monothéistes à leur source prophétique commune, ainsi que leurs spécificités.

Cette époque bouillonnante d'esprit et de culture peut également être considérée comme la première manifestation et l'origine lointaine du monde moderne, dans la mesure où s'y rencontrent déjà quelques-unes des dimensions essentielles de notre culture, qu'elle soit religieuse ou athée : l'importance de l'individu comme sujet, la dialectique de la liberté et de la loi, du politique et de l'éthique, l'aspiration à une certaine forme de bonheur, la conception de la société et l'ouverture à l'universel. Il ne fait aucun doute que juifs, chrétiens et athées ont à revenir à cette origine, pour qu'ils se comprennent eux-mêmes et qu'ils se reconnaissent et se respectent mutuellement. Les juifs se réclament de la Tora reçue à travers Jérémie et Ezéchiel. Ils peuvent regretter que, pendant de longs siècles, les théologiens chrétiens se soient contentés de lire l'enseignement de ces deux prophètes exclusivement à travers le message évangélique, sans remonter à leur source commune, la Tora.

armand abecassis

CENTRE THOMAS MORE

PROGRAMME 1983-1984 / 2e Semestre

SESSIONS

24-25 mars 1984 : **La Conférence internationale de Berlin (1885) et les frontières actuelles des Etats en Afrique,**
avec Elikia M'BOKOLO

2-6 avril 1984 : **Initiation à l'analyse sémiotique des textes,**
avec M.-Cl. et J.-Cl. GIROUD, L. PANIER et F. GENUYT

5-6 mai 1984 : **Malades et maladies dans la société et dans l'histoire,**
avec Claudine HERZLICH et Janine PIERRET

5-6 mai 1984 : **Le paganisme aujourd'hui,**
avec M. AUGÉ et Fr. A. ISAMBERT

12-13 mai 1984 : **L'orthodoxie en pensée et en action,**
avec J.-P. DECONCHY et E. POULAT

TABLES RONDES

3-4 mars 1984 : **Insécurité et répression, efficacité ou imaginaire,**
avec H. P. JEUDY, R. DULONG, W. ACKERMANN et autres animateurs

17-18 mars 1984 : **Les lois Auroux. Rupture ou continuité dans les rapports sociaux au sein des entreprises françaises ?**
avec Ph. BERNOUX, J.-P. BONNAFE-SCHMITT, J. BUNEL, J.-C. JAVILLIER et P. RONGERE

17-18 mars 1984 : **Société française, minorités « immigrées », minorités sociales défavorisées : les relations de culture**
avec C. PETONNET, C. BAIX, H. LE MASNE, A. CAILLAUD, M. PREVOST

24-25 mars 1983 : **Lectures et pratiques de l'image : image et rituel**
avec le Groupe de travail sur l'iconologie du Centre de recherches comparées sur les sociétés anciennes, la coordination de J.-L. DURAND, et la participation de Cl. BERARD, J.-C. BONE, J. LE GOFF, J.-C. SCHMITT

12-13 mai 1984 : **Geste et image : approche de la réalité gestuelle des sociétés humaines,**
avec F. ABEL, G. CALAME-GRIAULE, B. KOECHLIN, J.-D. LAJOUX

19-20 mai 1984 : **Ibn Khaldoun (1332-1406), « historien », « sociologue »,**
avec C. HAMES et A. MERAD.

Inscriptions, programme complet et tous renseignements au

Centre Thomas More, BP 105, 69210 L'Arbresle - Tél. (74) 01.01.03

ESPRIT

NOVEMBRE 1983

Passion de l'image, des Cahiers du Cinéma à Libération, entretien avec **Serge Daney**
Ludwik Flaszen : Le Livre
André Glucksmann : Le vertige du pacifisme
Paul Thibaud : Questions du pacifisme
Gérard Michaud : La Syrie ou l'Etat de barbarie
Gérard Duchêne : Travail au noir

LA FOLIE A L'AGE DÉMOCRATIQUE

Entretien avec **Marcel Gauchet** et **Gladys Swain**
François Azouvi, Philippe Raynaud : Un nouveau regard sur l'histoire de la folie

---

DECEMBRE 1983

LA GAUCHE... EXPERIENCE FAITE

1. PERMANENCE DE L'ETAT REPUBLICAIN

Evelyne Pisier Kouchner : Le service public
Jean-William Lapierre : L'économie française et l'économie allemande
Philippe Raynaud : Destin de l'idéologie républicaine

2. GLISSEMENTS IDEOLOGIQUES

Jean-Michel Besnier : Quand la droite cogite, la gauche rumine...
Jacques Rollet : La deuxième gauche, pour mémoire
Olivier Mongin : Mais où est donc passée la deuxième gauche ?

3. L'EPREUVE DE GOUVERNER

Jean Puy : Quand le pouvoir manque la société
Jacques Caroux : A l'ère des tourmentes
Daniel Mothé : Par le conflit ou par le consensus ?
Paul Thibaud : Le choix du pragmatisme

CHRONIQUES

Olivier Mongin, Michel Crépu, Stanislas Breton : *La fable mystique* de Michel de Certeau

---

Le numéro : 46 F

			un an		un an
Abonnements :	France	Ordinaire	360 F	Etranger	375 F
		Soutien	500 F		500 F
		Etudiants	288 F		300 F

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - Tél. 633.25.45 - CCP Paris 1154-51 W

la seconde passion de jérémie

*L'*évangile de Matthieu *s'attache à montrer que Jésus n'accomplit pas seulement la parole des prophètes, mais aussi leur* destinée, *et en particulier celle de Jérémie. Comme lui, le Jésus matthéen est affronté à de « faux prophètes » et il mène le combat sur deux fronts : celui des « enthousiastes » chrétiens qui s'imaginent que Jésus a abrogé la Loi, alors qu'il a instauré un nouveau rapport à ce « joug » devenu ainsi « léger » ; celui des rabbins pharisiens qui sont accusés d'iniquité à cause de leur interprétation de la* Tora *et de la* Halakha *et de leur manière de les vivre. Le principe discriminatoire est fourni par la reconnaissance de Jésus comme Maître eschatologique et l'incrédulité face à lui sera sanctionnée par le fruit amer de la ruine de Jérusalem. C'est donc avant tout à cause du rapport conflictuel de Jérémie à Israël que la communauté matthéenne a trouvé dans son livre un cadre interprétatif de sa propre relation au judaïsme (dont elle ne se désolidarise pas) et aussi un matériau pour élaborer une christologie qui ne sépare pas l'annonce du Royaume de la fidélité à Israël. Situation crucifiante, où se répète la passion de Jérémie.*

Pour Anne Rothschild
et Jean Mermoud

l'accomplissement du prophétisme

La destinée des prophètes est l'un des cadres interprétatifs de la figure du Christ matthéen. Les récits dits de l'enfance sont entièrement placés sous le thème de l'accomplissement de la parole des prophètes (Mt 1 23 = Es 7, 14 ; Mt 2, 6 = Mi 5, 1.3 ; Mt 2, 15 = Os 11, 1 ; Mt 2, 18 = Jr 31, 15 ; Mt 2, 23 ; cf. Mt 3, 3 = Es 40, 3). Quelle que soit l'histoire des traditions reprises par Matthieu, l'agencement de l'ensemble du cycle est commandé par la suite des citations. Joseph et l'enfant récapitulent les événements significatifs de l'histoire juive de sorte que l'épopée messianique (1, 18 - 2,12) est Exode (2, 13-15), massacre des enfants d'Israël, déportation (2, 16-18) et retour d'Exil, impossible cette fois (2, 19-23 ; le v. 20 fait allusion à Ex 4, 19 et à Ez).

Pour en rester aux éléments propres à Matthieu, Jésus n'accomplit pas seulement la parole des prophètes, mais aussi leur destinée. La narration

de la crucifixion et de la mort suivent pour l'essentiel la rédaction de Marc. Elle s'en écarte sur deux points majeurs. Tout d'abord, elle introduit les éléments d'un scénario apocalyptique pour en signifier la portée cosmique et eschatologique (Mt 27, 51-53.54 ; cf. 28, 2-4). Elle fait ensuite, de la dérision paradoxale du crucifié, un procès de sa Parole [1]. Les moqueries le prennent au mot : « *Il a dit : je suis le Fils de Dieu* » (Mt 27, 43). Elles reprennent à leur compte le propos du tentateur : « *Si tu es Fils de Dieu* » (Mt 27, 40 ; cf. 4, 3.6.). La Passion n'est plus essentiellement, comme dans le second évangile, la révélation, dans l'abaissement et la mort, de Dieu et de l'homme (Mc 15, 39). Elle est passion de la Parole. Ici Jésus se tait. Son silence fait ressortir d'autant plus le bavardage qui, tout autour de lui, rend témoignage à sa parole et la confesse *sub contrario*. Mais il est aussi le prix payé à la vérité proclamée. La mort de Jésus est le résultat des invectives de Mt 23, 13-36 (qui empruntent la forme des malédictions d'*Esaïe* 5, 8-30) et, plus largement, d'un conflit sur la vraie et sur la fausse prophétie, à la différence de Luc pour qui la mort de Jésus ne résulte pas des controverses, mais d'un processus de rapports de forces politiques [2].

vrais et faux prophètes

Le front matthéen est double. Car si le procès et la crucifixion résultent du conflit avec les « scribes et pharisiens », une autre controverse traverse l'évangile, qui oppose l'école judéo-chrétienne à un enthousiasme charismatique directement visé dans l'introduction des antithèses (Mt 5, 17-20) et dans la conclusion du Sermon sur la montagne (Mt 7, 15-23) [3].

Les faux prophètes de Mt 7, 15 invoquent Jésus comme leur Seigneur (v. 21 et 22). Le débat est donc interne aux christianismes. Matthieu ne leur conteste pas le titre de prophète, mais met en garde contre leur séduction et la tromperie dont sont victimes leurs auditeurs ou leurs disciples. Leur

1. Justifications exégétiques : H. MOTTU, F. VOUGA, « La Passion de la Parole. Jésus prophète invectivant et souffrant », **Bulletin du C P E**, 1978 / 3-4, pp. 38-46.
2. On constate : — que Lc élimine toute mention des pharisiens en rapport avec le procès et la mort de Jésus ;
— que les motifs de la condamnation sont de type politique (cf. Lc 22,67 // Mc 14, 64 ; Lc 23, 2. 5. 14) ;
— que, face aux autorités de Jérusalem, pharisiens et chrétiens sont alliés (Lc 13, 31 ; 17, 20 ; 19, 39 ; cf. Ac 5, 34 ; 15, 5 ; 23, 6-9).
3. Sur le double front de la polémique matthéenne, cf. J. ZUMSTEIN. **La condition du croyant dans l'évangile selon Matthieu**, Göttingen, Fribourg, Ed. Vandenhoek und Ruprecht, Ed. Univ. (OBO 16), 1977.

activité est impressionnante : ils prophétisent, ils chassent les démons et accomplissent beaucoup de signes de puissance au nom de Jésus. Mais, comme les pharisiens, ils commettent l'iniquité (*anomia* : correction de Matthieu au logion dont on trouve le parallèle en Lc 6, 46). Ce concept, appliqué aux pharisiens en Mt 23, 28, sert de critère discriminatoire de la vraie et de la fausse prophétie[4]. Il fait de l'observance exigeante de la Loi la ligne de démarcation de la fidélité à l'Evangile. Il s'ensuit que les logia de Mt 7, 16. 18-19, qui affirmaient probablement à l'origine, comme chez Luc, l'unité nécessaire de l'être (ou de l'écoute) et du faire, servent désormais d'arguments à la polémique confessionnelle.

I

le nom de jérémie dans l'évangile de matthieu

Les citations de *Jérémie* sont nombreuses dans le Nouveau Testament (74, contre 294 d'*Esaïe* — et 85 d'*Ezéchiel*, la plupart dans l'*Apocalypse* — en comptant les simples allusions). Seul *Matthieu*, en revanche, le nomme à trois reprises : 2, 17 ; 16, 14 et 27, 9. Remarquons qu'il fait de même pour Esaïe (Mt 3,3 // Mc 1,2 ; Mt 15,7 // Mc 7,6, mais rédactionnel en Mt 4, 14 ; 8, 17 ; 12, 17 ; 13, 14.35) et, à la suite de ses sources, pour Elie (9 fois chez *Matthieu*, 9 fois chez *Marc*, 8 fois chez *Luc*).

matthieu 16, 14 : l'identité de jésus

Le contexte est celui de la confession de Pierre qui précède la première annonce de la Passion (Mt 16, 21-23). Matthieu travaille à partir du texte de Marc qu'il ne modifie pratiquement que sur ce point.

Mc 8, 28	Mt 16, 14
« Ils lui dirent : Jean Baptiste ; pour d'autres, Elie ; pour d'autres, l'un des prophètes. »	*« Ils dirent : pour les uns, il est Jean-Baptiste, pour d'autres, Elie ; pour d'autres encore, Jérémie ou l'un des prophètes. »*

4. *Anomia* se retrouve en Mt 7, 23 ; 13, 41 ; 23, 28 ; 24, 12. *Pseudoprophète* en Mt 7, 15-20.21-23 ; 24, 9-14 ; 24,24 // Mc 13,22 (et *prophète* en 5, 12 ; 10, 41 ; 23, 34.37, toujours positif).

Trois interprétations sont proposées pour expliquer l'introduction du nom de Jérémie :
1) Jérémie serait, dans une tradition à laquelle *II Macchabées* (2, 1-8 ; 15, 13-16) fait écho, une figure de l'apocalyptique associée ici à Elie. On constate cependant qu'il ne s'agit guère que d'une conjecture et que *IV Esdras* 2, 17 sv., à l'aide de laquelle on tente de le confirmer, n'est probablement qu'une interpolation chrétienne dépendant de Mt 16, 14[5].
2) La figure de Jérémie servirait à l'élaboration de la christologie matthéenne, en particulier à cause des « confessions » du prophète[6]. Ses trois mentions (dans le cyle de l'enfance, avant la première annonce de la Passion et après le renvoi de Judas par les grands prêtres) seraient l'un des cadres interprétatifs du destin de Jésus.
3) C'est parce que Matthieu associe la crucifixion à la destruction de Jérusalem qu'il fait intervenir Jérémie, lié lui aussi à la fin de Jérusalem. Le premier évangile interpréterait alors l'« iniquité » du judaïsme pharisien par l'endurcissement du peuple.

Ces deux dernières hypothèses doivent être mises à l'épreuve de Mt 27, 9 et 2, 17.

matthieu 27, 9 : le champ du potier

Le récit de la mort de Judas se termine sur une citation que Matthieu annonce de *Jérémie* mais qui, à l'exception de la mention du potier (Jr 18, 2-3 ; 19, 1-2 ; 32, 7-9), est tirée de *Zacharie* (11, 13) et complétée par une formule conclusive d'*Exode* 9, 12 (selon la version des Septante) :
« *Ainsi s'accomplit ce qui avait été dit par le prophète Jérémie. Et ils prirent* (ou : *il prit*, c'est-à-dire Judas[7]) *les trente pièces d'argent : c'est le prix qui fut évalué, de celui qu'ont évalué les fils d'Israël. Et ils les donnèrent* (ou : *il le donna*) *pour le champ du potier, ainsi que le Seigneur me l'avait ordonné* ».
L'interprétation de Bultmann est la suivante : on rencontre des variantes de l'épisode dans les *Actes des Apôtres* (1, 18-20) et dans un fragment de Papias. La version matthéenne a probablement rapporté à Judas une légende étiologique (attachée au champ du sang) et s'est élaborée sous l'effet de *Zacharie*. Sa formation littéraire peut ressortir au travail rédactionnel de l'évangéliste. Le participe « *en allant* » du v. 5 et la mention du

5. Avec Billerbeck et Schweizer contre Lagrange.
6. Voir dans ce numéro, l'article de Daniel Bourguet.
7. Sur l'ambivalence de la forme verbale, cf. Schweizer.

qorban (terme supprimé en Mt 15, 5 par rapport à Mc 7, 11) pourraient amener à conclure à l'existence d'une source sémitique, mais cela ne s'impose pas [8].

Remarques

a) Les deux versions de la mort de Judas l'associent au champ du sang (Mt 27, 8) ou à la terre du sang (Ac 1, 18-20). L'hypothèse d'une légende étiologique pourrait y trouver confirmation.

b) Les deux versions expliquent l'événement à l'aide de textes vétéro-testamentaires. L'écrit lucanien se réfère aux *Psaumes* 69, 26 et 109, 8 (avec, sans doute, allusion au v. 18). La tradition matthéenne s'adosse à *Zacharie*. Elle interprète ainsi la trahison de Judas et la complicité des grands prêtres à partir de la vision d'Israël qui bafoue et congédie Dieu en lui versant un salaire de misère. La mort de Jésus atteste, selon la tradition, l'endurcissement d'Israël.

c) *Matthieu* introduit en surimpression la figure de Jérémie. Il retravaille le v. 7 (« *Après avoir tenu conseil, ils achetèrent le champ du potier pour la sépulture des étrangers* »), il ajoute la formule introductive du v. 9 a (« *Ainsi s'accomplit ce qui avait été dit par le prophète Jérémie* ») et le v. 10 (« *Et ils les donnèrent pour le champ du potier, ainsi que le Seigneur me l'avait ordonné* »). Ce faisant :

1. Il réinterprète la crucifixion — et probablement aussi, par télescopage, la destruction du Temple (Mt 23, 34-36) — à partir de *Jérémie* 18, 2-3 : « *Descends tout de suite vers le potier ; c'est là que je te ferai entendre mes paroles. Je descendis chez le potier ; il était en train de travailler au tour. Quand, par un geste malheureux, le potier ratait l'objet qu'il confectionnait avec de l'argile...* » (18, 2-3 a).

2. Tout en prononçant la disqualification d'Israël et de ses prophètes — il s'agit, pour *Matthieu*, des scribes et des pharisiens comme vrais prophètes et comme interprètes authentiques de la volonté de Dieu (cf. Mt 15, 13-14) —, la référence à Jérémie lie la mort de Jésus à l'universalité nouvelle de la foule des disciples : « *... il en refaisait un autre selon la technique d'un bon potier* » (18, 3 b).

3. Aux endurcissements répond cependant la fidélité renouvelée d'Adonaï le Seigneur (Mt 27, 10) : « *Achète mon champ qui se trouve à Anatoth, car c'est à toi qu'il appartient de l'acquérir en vertu du droit de rachat... Dans ce pays, on achètera encore des maisons, des champs et des vergers* » (Jr 32, 8 b. 15 b).

8. R. BULTMANN, **Die Geschichte der synoptischen Tradition**, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht (FRLANT 29), 1921, p. 294.

La Croix est renouvellement de l'Alliance avec les nations (v. 7), mais aussi avec Israël lui-même.

4. Qui est le *me* (« *Le Seigneur* me *l'avait ordonné* ») qui est ajouté au v. 10 b ? Cela ne peut être que Jérémie. Le récit d'endurcissement de Pharaon en *Exode* 9, 12 est renversé en geste prophétique de la restauration d'Israël.

matthieu 2, 17 : les pleurs de rachel

Les thématiques sont plus serrées encore dans ce premier texte. La figure du fils de Joseph récapitule les esclavages et les exils d'Israël. Le récit du massacre des enfants de Bethléem est calqué sur celui du meurtre des garçons hébreux (Ex 1, 15-22) et se termine par l'évocation des camps de déportation à Babylone (Mt 2, 18 : *Rama*).

a) *Matthieu* solidarise la destinée de Jésus avec celle d'Israël, non seulement parce qu'elle en est un accomplissement (comme en Lc 4, 16-30), mais parce qu'elle en porte l'héritage de souffrances.

b) La plainte de Rachel est enserrée, chez *Jérémie*, dans une série d'oracles de la consolation et de la restauration d'Israël.

la christologie est principe discriminatoire

On constate donc :

1. Que la figure de Jérémie, comme celle du prophétisme vétérotestamentaire, sert de cadre interprétatif de la narration matthéenne de la destinée de Jésus.

2. Que cette figure intervient, comme dans le *livre de Jérémie* lui-même, dans un débat sur les vrais et les faux prophètes (cf. Mt 7, 15-23).
On peut ajouter à cela :

3. Que la controverse n'est pas extérieure à Israël. Nous n'avons pas, chez *Matthieu*, la concurrence de deux grandeurs historiques que seraient la chrétienté et le judaïsme, comme c'est un peu le cas dans l'œuvre lucanienne. La confrontation entre Jésus et les scribes et pharisiens est un conflit d'interprétation de la parole de Dieu à l'intérieur d'un héritage commun.

4. Il est intéressant de constater, dans la même perspective, que lors de son débat sur les deux fronts qu'étaient l'enthousiasme charismatique et la tradition du rabbinat (du judaïsme de Jabné), le Christ matthéen s'adresse aux seconds à la deuxième personne et les prend à partie direc-

tement, alors qu'il met en garde ses lecteurs à la troisième personne contre l'orientation plus « libérale ». La discussion entre Jésus et les pharisiens est un débat confessionnel.

5. Les invectives et les oracles ne situent pas Jésus hors du peuple, pas plus que les interventions de Jérémie ne désolidarisent le prophète des siens. Le Christ matthéen, comme Jérémie, assume la douloureuse contradiction d'être porte-parole de Dieu *contre* Israël, et d'appartenir *à* Israël.

6. Le Christ matthéen accuse d'iniquité (*anomia*) les enthousiastes charismatiques et les pharisiens, et ces derniers plus particulièrement d'*hypocrisie*[9]. Les deux termes dénoncent l'erreur objective dans laquelle se trouvent les uns et les autres. Les utiliser, c'est d'abord faire porter le désaccord sur l'interprétation de la Loi (voir, contre les premiers, le cadre des antithèses, et, contre les seconds, la rédaction matthéenne des récits de controverses). Mais, du point de vue de la structure herméneutique de l'Evangile (cf. Mt 28, 18-20), c'est la reconnaissance de Jésus comme Maître eschatologique, et donc la christologie, qui est discriminatoire en dernière instance. C'est elle, en particulier, qui détermine et donne autorité à l'interprétation matthéenne de la Loi (voir, par exemple, Mt 5, 17-20 ; 22, 34-40, etc.). En d'autres termes, c'est la christologie qui, pour la communauté matthéenne, sert de ligne de démarcation avec les maîtres de la Synagogue.

Les citations et les allusions au *livre de Jérémie* devraient infirmer ou confirmer ce schéma.

II

le témoignage de jérémie invoqué par matthieu

En plus d'une allusion éventuelle, reprise de *Marc*, dans la formule de bénédiction de la coupe dans le récit du dernier repas de Jésus (Mt 26, 28//Mc 14, 24) et de la citation de Jr 7, 11 dans la péricope dite des marchands chassés du Temple (Mt 21,13 // Mc 11,17), le texte du *livre de Jérémie* apparaît 7 fois dans la rédaction matthéenne (alors qu'il n'est repérable que 2 fois chez *Marc*, dans l'apocalypse du chapitre 13).

9. Cf. P. BONNARD, **L'Evangile selon saint Matthieu**, Genève, Ed. Labor et Fides (CNT I), 1982, pp. 79, 97, 322, 338 et 431.

En plus de la complainte déjà étudiée de Mt 2, 18 = Jr 31, 15,
— le texte jérémien est invoqué deux fois (Jr 6, 16 ; 31, 25) en Mt 11, 28-29 ;
— il l'est deux fois aussi dans la mise en garde contre les faux prophètes de Mt 7, 15-23 (Jr 14, 14 et 27, 15) ;
— en outre, les allusions à Jr 12, 7 et 22, 5, que comportait déjà la source Q et dont on trouve l'attestation parallèle en Lc 13, 35, sont déplacées à la fin de la confrontation avec le judaïsme (Mt 23, 38).

matthieu 11, 28-30 : une nouvelle relation à la loi

« *Venez à moi, vous tous qui peinez sous le poids du fardeau et moi je vous donnerai le repos. Prenez sur vous mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes. Oui, mon joug est facile à porter et mon fardeau léger.* »

La péricope est propre à Matthieu. Elle introduit, dans son évangile, la deuxième séquence de controverses (Mt 12, 1-4 // Mc 2,23 - 3,6). Son thème est celui de l'interprétation de la Tora [10] :

a) Le fardeau sous lequel ploient les destinataires de l'invitation est constitué par l'interprétation pharisienne de la Loi. En quoi le joug de Jésus est-il reposant ? Non en ce que son enseignement allège les exigences de la Tora. Il les radicalise, au contraire (cf. Mt 5, 17-20). La raison est donnée au v. 30 :

b) Le joug du Christ matthéen est facile à porter et son fardeau léger, parce que le Juge devant lequel nous sommes placés est doux et humble de cœur. Il n'est pas une charge dont nous ayons à répondre, mais un impératif lié au double indicatif de la proclamation du pardon et de la communion avec Celui qui marche vers la Croix. Ce n'est pas le contenu de la Loi qui change, mais la compréhension de la relation du croyant à la Loi.

c) La nouveauté de l'enseignement du Maître eschatologique est soulignée par la référence à l'oracle de restauration de *Jérémie* 31, 23-25 : « *Ainsi parle le Seigneur, le tout-puissant, le Dieu d'Israël... J'étancherai la soif des épuisés et je remplirai de vigueur tous les languissants* ».

d) La citation de *Jérémie* 6, 16 fonde l'Evangile matthéen sur les promesses de Yahvé et sur son appel au retour d'Israël : « *Ainsi parle le*

10.G. BARTH, en G. BORNKAMM, G. BARTH, H. J. HELD, **Ueberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium**, Neukirchen, Neukirchener (WMANT), 1968 [5], pp. 122, 139 et 148.

Seigneur : " Arrêtez-vous sur les routes pour faire le point, renseignez-vous sur les sentiers traditionnels. Où est la route du bonheur ? Alors, suivez-la et vous trouverez où vous refaire." Mais ils disent : " Nous ne la suivrons pas " ».

On constate que le Christ matthéen reprend à son propre compte les paroles de Yahvé dont il revendique l'autorité (« *Je vous donnerai le repos* »). La communauté matthéenne se sert des oracles de Jérémie pour arbitrer sa discussion avec le rabbinat. Elle n'argumente pas par l'Ecriture, comme dans la controverse qui suit (Mt 12, 7 = Os 6, 6), mais, au nom de la christologie, elle s'empare de l'Ecriture pour en donner l'interprétation à ses yeux autorisée.

matthieu 7, 15-23 : le débat sur la vraie et la fausse prophétie

Nous avons déjà évoqué le contexte confessionnel anti-enthousiaste dans lequel se situe la péricope de Mt 7, 15-23[11] :

« *Beaucoup me diront en ce jour là : " Seigneur, Seigneur, n'est-ce pas en ton nom que nous avons prophétisé ? en ton nom que nous avons chassé les démons ? en ton nom que nous avons fait de nombreux miracles ? " Alors je leur déclarerai : " Je ne vous ai jamais connus ; écartez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité "* » (7, 22-23).

Matthieu se sert ici des oracles de Yahvé contre les faux inspirés d'Israël pour dénoncer une interprétation à ses yeux illégitime du christianisme : « *Le Seigneur me répondit : C'est faux, ce que les prophètes prophétisent en mon nom ; je ne les ai pas envoyés, je ne leur ai rien demandé, je ne leur ai pas parlé. Fausses visions, vaticinations, mirages, trouvailles fantaisistes, tel est leur message prophétique !* » (Jr 14, 14).

« *Je ne les ai pas envoyés — oracle du Seigneur — et ce qu'ils prophétisent en mon nom, c'est faux, aussi vais-je vous disperser et vous périrez, vous et les prophètes qui vous prophétisent* » (Jr 27, 15).

Jérémie est mobilisé sur les deux fronts du débat matthéen autour de la vraie et de la fausse prophétie. Le premier évangile, interprétant *Jérémie*, déclare révolue la *Halakha* telle que le rabbinat la comprend, non telle qu'il l'enseigne, mais telle qu'il l'interprète et la vit (Mt 23, 2-3), et il porte péremptoirement le discrédit sur des prédicateurs qui se considèrent probablement déliés de l'observance de la Tora.

11. Sur l'histoire de la tradition, cf. E. KÄSEMANN, « Les débuts de la théologie chrétienne », **Essais exégétiques**, Neuchâtel. Ed. Delachaux et Niestlé, 1972, pp. 174-198.

Dans la perspective d'une représentation théologique ou géographique des écoles du christianisme primitif, on se demandera qui est ici visé[12]. Matthieu combat-il les descendants des adversaires de Paul à Corinthe ? Ou résiste-t-il, comme Jacques (Jc 2, 14-26), à un post-paulinisme qui serait parvenu à s'installer dans le monde au prix d'un renoncement au radicalisme évangélique (*Luc, Actes des Apôtres, épîtres pastorales*)[13] ?

matthieu 23, 37-39 : jésus, maître eschatologique

La complainte sur Jérusalem qui assassine les prophètes lie, chez *Matthieu*, les invectives du chapitre 23 à la Passion et fait de celle-ci le procès de la parole prophétique :

« *Jérusalem, Jérusalem, toi qui tues les prophètes et lapides ceux qui te sont envoyés, que de fois j'ai voulu rassembler tes enfants comme un oiseau rassemble ses petits et vous n'avez pas voulu ! Eh bien, elle va être laissée déserte, votre maison. Car, je vous le dis, désormais vous ne me verrez plus, jusqu'à ce que vous disiez : Béni soit au nom du Seigneur celui qui vient* ».

Sont communs à *Matthieu* et *Luc* (13, 34-35) et proviennent sans doute de la source Q utilisée de part et d'autre[14] :

— la forme de la complainte,

— le cliché de Jérusalem qui tue les prophètes (cf. seulement, dans l'Ancien Testament, Jr 2, 30 ; 26, 20 ; Lam 2, 20 ; Ne 9, 26),

— l'attribution à Jésus de l'image vétérotestamentaire de Yahvé, aigle qui veille sur Israël, sa nichée (Dt 32, 11 ; Ps 84, 4),

— la citation de *Jérémie* annonçant l'abandon, par Yahvé, de la maison d'Israël (Jr 12, 7) et sa destruction (Jr 22, 5),

— l'interprétation chrétienne de l'invocation messianique du *Psaume* 118, 26.

La rédaction matthéenne effectue deux corrections :

1. Au v. 37 : le redoublement du verbe « rassembler ». La perspective est celle du rassemblement eschatologique de tout Israël sous l'autorité prévenante et exigeante de son Seigneur. La tradition évangélique transfère

12. N. PERRIN, D. C. DULING, **The New Testament. An Introduction**, New York, HBJ Inc., 1982. H. KÖSTER. **Einführung in das Neue Testament**, Berlin, Ed. de Gruyter, 1980.
13. Cf. E. TROCMÉ, « Les Eglises pauliniennes vues du dehors, Jacques 2, 1 à 3, 13 », **Studia Evangelica** II, Berlin, Akademie Verlag, 1964, pp. 660-663.
14. Je reprends ici les conclusions d'une exégèse du Pasteur André Lelièvre.

sur la figure du Christ les prérogatives de Yahvé. Mais, en retour, le Christ matthéen ne cesse d'espérer en la restauration des tribus dispersées. 2. Celle-ci, aux yeux de Matthieu, ne peut se faire que dans la confession du Maître eschatologique acclamé, du nom même de Dieu, comme Seigneur. Car le Seigneur du monde, à qui tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre (Mt 23, 18-20), est le Jésus terrestre qui annonce ici sa mort (adjonction matthéenne : « *Vous ne me verrez plus désormais* ») et qui participe ainsi à la destinée de son peuple.

le rapport à israël : enracinement et affrontement

C'est parce que l'*évangile de Matthieu* est l'héritier d'une tradition qui associe la crucifixion à la destruction du Temple qu'il fait intervenir *Jérémie* comme cadre interprétatif de sa christologie. Du point de vue judéo-chrétien hellénistique d'après 70, la fin de Jérusalem est liée à l'incrédulité d'Israël et plus particulièrement au refus de reconnaître Jésus comme le Messie. Mais *Matthieu* déplace la problématique sur deux points :

1) En raison sans doute de l'enracinement de sa communauté dans l'assemblée synagogale, lequel est perceptible au fait, par exemple, qu'on rencontre chez lui des scribes chrétiens (Mt 13, 52 ; 23, 34) et que sa structure ecclésiale est celle du judaïsme, il ne peut pas concevoir une relation de Jésus au rabbinat comme l'opposition de deux grandeurs extérieures l'une à l'autre.

La controverse entre le Christ matthéen et les pharisiens prend par conséquent la forme d'un débat d'interprétation de la Tora qui est interne, en quelque sorte, à Israël. La question constamment présente, dans le *livre de Jérémie*, de la vraie et de la fausse prophétie (cf. Jr 26 ; 28 ; 29), est-elle un élément du schéma herméneutique mis en œuvre dans la narration matthéenne ? La convergence, sur ce point, des mentions du nom de Jérémie et des allusions à ses paroles permettrait de le penser. La relation triangulaire de Jérémie et des faux prophètes — faux à cause de la non-effectivité de leur parole (cf. Jr 28, 17) — au sort de Jérusalem servirait de grille de lecture, à partir de la christologie, à l'autre relation triangulaire : celle de l'école matthéenne et du rabbinat pharisien à la Croix et à la destruction de Jérusalem.

2) Les trois rappels du nom du prophète, en Mt 2, 17 déjà, pour accompagner la citation de Jr 31, 15, puis en Mt 16, 14, avant la confession de Pierre et la première annonce de la Passion, et enfin en Mt 27, 9, où elle

interprète la mort de Jésus, servent à l'élaboration de la christologie matthéenne. La figure du prophète d'Anatoth est, ici de nouveau, irremplaçable, non en raison de sa portée messianique (à l'inverse d'Esaïe), mais à cause de sa relation à Israël. La tension dans laquelle se trouve Jérémie permet à Matthieu d'élucider son propre rapport au judaïsme. Trois nouveaux triangles se superposent : celui du prophète, pris entre la parole de sa vocation et l'appartenance à son peuple ; celui de la communauté matthéenne prise entre son *status confessionnis* christologique et son appartenance à la Synagogue ; enfin, celui du Jésus terrestre de la narration du premier évangile, pris entre la proclamation du Royaume des cieux et la fidélité à Israël.

ooo

Avec cela, le débat ne s'achève pas, mais s'ouvre. Le judaïsme héritier des pharisiens et du Talmud n'a que faire, sans doute, d'un Messie trop facilement acquis. La temporalité, pour lui, se remplit de l'attente et non de l'accomplissement offert. C'est l'absence qui brûle et non la présence. La Loi certes est la même, mais non le rapport à la Loi. Dieu est le même, mais non l'existence devant sa face. Les enracinements sont les mêmes, et Jérémie en fait partie. Il rappelle, selon l'*évangile de Matthieu*, la dureté des affrontements, mais il rappelle aussi que ce sont les débats qui, dans le respect, lient.

françois vouga

thèmes bibliques dans lumière & vie

Lectures inédites du péché originel
Approche « matérialiste » du récit de la chute — Péché/justice : « par un seul homme » — Orientations catéchétiques — Transformations théologiques — Questions insistantes n° 131 36 F

Saint Paul aujourd'hui
De Jésus à Paul de Tarse — Paul face aux Eglises de son temps et son destin posthume — Paul accusé par des théologiens noirs — Le statut des femmes — Des contradictions dans la théologie paulinienne ? n° 139 36 F

Présence de l'Ancien Testament
Lectures juives des Ecritures — Jésus et l'Ancien Testament — Théories et pratiques de l'Eglise face à l'Ancien Testament — Judaïsme et système social de croyance n° 144 36 F

Au commencement étaient les Actes des Apôtres
Ecrire les Actes pour entrer dans l'histoire — Inscrire la nouvelle voie dans le monde antique — Relire aujourd'hui l'écriture des origines — Recommencer l'histoire en accomplissant les Actes n° 153-154 56 F

Ecriture apocalyptique
Naissance et développement des apocalypses — Lire les signes de la fin : Daniel, Matthieu 24-25, Apocalypse — Ecriture et espace apocalyptiques n° 160 36 F

CAHIER BIBLIQUE

N° 23

LE PROPHÉTISME

Prophètes et rôles prophétiques
Prophétisme et sagesse — Prophétisme et pouvoir
Prophétisme et Nouveau Testament
.. ..

Avec des études de texte sur les passages suivants de JÉRÉMIE :
— Jr 27-33 : les références à la création
— Jr 26-29 : le prophète et les pouvoirs
— Jr 28 : prophète et faux prophète

Equipes de Recherche biblique
47, rue de Clichy 75009 Paris

(à paraître courant 1984)

ÉTUDES THEOLOGIQUES & RELIGIEUSES

N° 4/1983

JEAN-DENIS KRAEGE, Luther théologien de la musique
LAURENT SCHLUMBERGER, *Bonhoeffer et le monachisme*
FRANCIS GROB, L'image du corps et de la tête dans l'épître aux Ephésiens
DANIEL ROQUEFORT, Judas : une figure de la perversion

Tonalités de la parole

JEAN-MARC CHARENSOL, Epiphanies

Chroniques

DANIEL LYS, JACQUES PONS, Bulletin d'Ancien Testament
FRANÇOIS VOUGA, Bulletin de Nouveau Testament

Abonnement : France 95 FF - Etranger 115 FF - Ce numéro : 35 FF
Rédaction-Administration : 13 rue Louis Perrier 34000 Montpellier
CCP 268-00 B Montpellier

CROIRE AUJOURD'HUI

DÉCEMBRE 1983

Cohabitation juvénile	Pierre RÉMY
L'islam, des origines à nos jours	Robert CASPAR
Où est le péché ?	Pierre TRIPIER
Les temps liturgiques : Noël	Jacques HAMAIDE

14, rue d'Assas - 75006 PARIS - C.C.P. Croire aujourd'hui Paris 3352.27 H
Abonnement : France : 103 F Etranger : 140 F
Le numéro : 10 F 15 F

comptes rendus

ancien testament

Laurent WISSER, **Jérémie, critique de la vie sociale**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1982, 262 p.

Ce livre se propose de rechercher si l'exigence de justice sociale se situe au cœur du message prophétique de Jérémie et si, en conséquence, elle est constitutive de l'Alliance. Après avoir étudié les principaux textes où sont examinés les relations de justice entre égaux, les rapports avec les groupes menacés (veuves, étrangers, esclaves), et l'exercice même du pouvoir par le roi et les pasteurs, l'auteur constate que Jérémie ne propose pas de programme cohérent concernant l'organisation de la vie sociale dans le royaume de Juda, mais qu'il lutte constamment pour amener les rapports sociaux dans le champ de la souveraineté de Dieu et leur donner un statut théologique dans le cadre de l'Alliance. En ce domaine, et avec son originalité, le prophète se rattache aux grandes traditions premières (Décalogue, Code de l'Alliance) et à celles qui ont suivi (**Deutéronome**, Code de Sainteté, etc...).

Malgré l'intérêt de la question posée, la lecture de cet ouvrage est sans surprise. Cela tient sans doute à la méthode employée : l'étude d'un thème à travers une seule œuvre ou dans tout un corpus risque, la plupart du temps, de se heurter à deux écueils qui n'ont pas été évités ici. S'étant fixé un thème préétabli, le chercheur choisit ses textes en fonction du vocabulaire, des expressions et de certaines situations. Il trouvera donc dans ce corpus ce qu'il y cherche, puisque l'étape première de son investigation — la délimitation de l'objet étudié — coïncide exactement avec l'objet recherché qui devrait constituer la phase finale. La circularité de la démarche ne permet pas d'avancer. Par ailleurs, cette méthode qui ne propose à l'analyse que quelques passages brefs se résumant le plus souvent à un seul verset, ne dépassant jamais les dix, oublie le caractère syntagmatique de l'œuvre littéraire : celle-ci n'est pas une juxtaposition de petits fils, mais une longue étoffe tissée. Cette spécificité n'étant pas prise en compte, l'analyse littéraire peut rapidement se réduire à la constitution d'une sorte de dictionnaire. C'est souvent ce que fait l'auteur qui enfile les uns après les autres les mots rencontrés chez Jérémie et donne la liste de leurs sens dans tout l'Ancien Testament et le nombre de leurs occurrences. Or, pour parler, écrire, raconter, à plus forte raison pour prophétiser, il ne suffit pas de connaître son dictionnaire. Malgré ces critiques, reconnaissons que cet ouvrage aborde Jérémie selon une perspective originale et nous reporte à bon nombre de textes vétérotestamentaires. Et si, en raison de sa méthode, il ne s'est pas donné les moyens d'étudier le statut théologique des rapports sociaux dans l'Alliance, il présente cependant une bonne documentation sur la question sociale dans tout l'Ancien Testament.

François MARTIN

André RIDOUARD, **Jérémie, l'épreuve de la foi**, Paris, Ed. Le Cerf, 1983, 111 p.

Ce petit livre qui reprend une série de cours donnés au Centre Théologique de Poitiers se propose de donner un aperçu rapide du **livre de Jérémie** et surtout de comprendre l'expérience spirituelle du prophète. Quelques textes sont rapidement survolés : les oracles sur Juda et contre les nations, la prophétie contre le Temple et les confessions. Cet ouvrage pourra servir de première introduction au lecteur qui ignore tout du grand prophète d'Israël. Cependant on regrette que l'auteur, soucieux de déchiffrer la fidélité du prophète malgré sa souffrance, son expérience d'une foi exposée au doute ou sa redécouverte de Dieu, cède trop vite à une méditation qui accorde plus de place à des réflexions psychologiques actualisantes qu'à l'analyse des textes. L'observation attentive de la lettre, si elle peut étouffer le souffle vivifiant de la Parole de Dieu, est pourtant depuis toujours la condition première pour que survienne la visite de l'Esprit.

F. M.

Douglas A. KNIGHT et al. **Tradition et théologie dans l'Ancien Testament** (Lectio divina), Paris, Ed. Le Cerf, 1982, 357 p.

Cet ouvrage collectif, préfacé par J. Briend, étudie les matériaux, le développement et la

signification théologique du long processus d'écriture qui aboutit à la formation de l'Ancien Testament comme recueil clos des communautés juive et chrétienne. Il serait trop long ici de rendre compte des quatorze contributions qui constituent ce livre. Nous en retiendrons quelques-unes seulement.

Rappelant que l'histoire, au sens où les modernes la connaissent et la pratiquent, n'existe pas dans l'Israël ancien, R. Smend constate que le but visé par les récits vétérotestamentaires ne coïncide jamais avec la réalité historique. L'historien doit donc se servir des traditions constitutives de ces récits comme sources principales pour rédiger l'histoire scientifique de l'ancien Israël, mais il doit aussi savoir que ces traditions en tant que telles ont davantage à dire, dès lors qu'elles prétendent contenir la Parole de Dieu. W. Zimmerli et J. L. Crenshaw, en deux contributions différentes, montrent comment les prophètes rattachés aux traditions historiques ou aux écoles prophétiques n'enferment pas leur message dans la simple répétition de ceux qui les ont précédés, comment ils affirment au contraire la liberté de Dieu en transformant les traditions reçues, ou s'ouvrent à toute la multiplicité de la vie pour faire place à la contestation des courants traditionnels.

S'interrogeant sur le rapport entre tradition et langage, R. Lapointe récuse que l'oralité soit le tout de la tradition ou même son trait spécifique. De même que, en tout acte de parole, le message prend la plénitude de sa signification dans le rapport qu'il entretient avec les situations réelles, la tradition doit être pensée comme « *le réseau complexe de situations qui sous-tend le texte biblique* » (p. 148). Sans la connaissance de ce réseau, le langage de l'Ancien Testament n'aurait finalement pas de sens. Cependant quelques objections se lèvent contre la vérité trop tranchée de cette affirmation. D'une part, notre ignorance des situations dans lesquelles certains textes bibliques ont été produits ne nous empêche pas de les resituer dans des courants de traditions ; d'autre part, la signification d'un texte, comme celle de toute œuvre d'art, n'est pas réductible aux conditions de sa production ; enfin la notion d'intertextualité, telle que la linguistique essaie de l'élaborer aujourd'hui, pourrait aider à penser la tradition, dont la matière à nous transmise est textuelle, indépendamment des contextes référentiels et en dehors de la seule évolution diachronique.

Comment la révélation s'articule-t-elle avec la tradition ? D. A. Knight met en garde les historiens contre une réponse à cette question identifiant la révélation à la simple description du processus de tradition. Soulignant l'insuffisance du concept de « dépôt primitif révélé », l'auteur réfère plutôt la révélation à la notion de témoignage étendu à travers le temps. L'acte de révélation n'est plus ainsi un événement ponctuel réduit à son contexte historique, il devient une confrontation durable entre l'expérience du peuple et la présence de Dieu. Il importe moins alors de savoir *ce que* Dieu révèle ou *comment* il le révèle que de répondre à la question du *pourquoi* de la révélation dont le but est de situer en face à face la volonté de l'homme et celle de Dieu. Dès lors, comme le montre déjà l'Ancien Testament lui-même, la tradition ne sert pas à maintenir des réponses à de vieilles questions, mais elle est révélation dans la mesure où elle témoigne de son impuissance à fournir des solutions simplistes à de nouveaux problèmes.

On peut regretter que les deux articles consacrés à la question du Canon s'arrêtent à des points de détail ou opposent trop vite une canonisation dynamique à une canonisation statique. En confondant ainsi traditions et canon, on n'explique pas pourquoi les communautés juive et chrétienne ont éprouvé la nécessité de fermer le livre, nécessité qui tient à la fois à l'histoire et à la nature même de la chose écrite. On ne prend pas non plus en considération le fait que la clôture du canon, si elle fut définitive, ne fut pas paralysante. Car, contrairement à ce qu'affirme R. B. Laurin, elle n'a pas interdit le développement ultérieur de traditions fort riches : la loi orale et la littérature rabbinique dans le judaïsme, les Pères, les conciles, les docteurs, etc., dans les Eglises chrétiennes. Enfin, pour élaborer une théologie biblique qui tienne compte du processus de tradition, H. Gese souligne avec justesse qu'il ne suffit pas de remonter aux situations originelles, mais qu'il faut parcourir l'ensemble textuel jusqu'à son aboutissement définitif : en effet, l'Ecriture est une totalité qu'il faut penser comme telle et dont le *telos* est la clé permettant de comprendre tout le cheminement qui le précède et le forme. Dans ces conditions, le gouffre se comble entre l'Ancien Testament et le Nouveau, situés tous deux dans la continuité de la même histoire des traditions.

Ce livre qui est autant d'exégèse que de théologie constitue un bon dossier pour quiconque veut analyser quelques-uns des processus de formation des courants vétérotestamentaires et aussi pour tous ceux qui essaient de penser les rapports entre histoire, tradition, vérité et révélation. Une écriture qui est plurielle parce qu'elle est étalée sur une longue période et qu'elle accueille en ses pages des traditions qui se confortent ou se contestent, fait de la révélation un processus durable et perpétuellement réactualisé. Elle se donne ainsi les moyens d'éviter que Dieu soit enfermé dans *une image unique et totalitaire. Ces caractéristiques* de l'Ecriture judéo-chrétienne creusent un abîme entre elle et d'autres types de révélation qui, comme celle de l'islam par exemple, *ne sont pas élaborés par* l'expérience continue d'un peuple millénaire, mais procèdent d'abord de l'illumination accordée à un seul homme et à un seul moment. L'image de Dieu s'en trouve radicalement changée.

L'édition française de ce recueil présente des défauts mineurs. La syntaxe quelque peu flottante semble parfois ignorer l'usage correct *du subjonctif et le traducteur influencé par* l'anglais confond maladroitement certains termes comme « festival » pour célébration (p. 120) et « audience » pour auditoire (p. 130). Mais ce sont là remarques de détail.

F. M.

christianisme contemporain

Bernard PLONGERON, **Religion et sociétés en Occident (XVIe-XXe siècles). Recherches françaises et tendances internationales (1973-1981)** (Synthèse et documentation), Nouvelle édition revue et augmentée, Paris, C. N. R. S., Centre de documentation sciences humaines, 1982, 319 p. et index.

Ce vaste et intéressant panorama reprend un premier travail, présenté en 1979, en l'augmentant et en l'actualisant. Il s'agit d'une mise au point réfléchie et critique sur le mouvement des études d'histoire religieuse en France depuis quelque dix ans, mises en rapport avec la recherche étrangère dans ce secteur. Le thème de cet inventaire qui couvre mythologies, religions, idéologies, vise à diagnostiquer « *les tendances générales de la recherche* ». Instrument de travail de haut niveau, il n'est pourtant pas destiné aux seuls spécialistes et chercheurs, mais aussi à tous ceux qui désirent approfondir comment se réfracte le fait religieux hier et aujourd'hui.

Chacun peut choisir parmi les multiples entrées que propose l'ouvrage. La tendance générale des études historiques montre qu'elles se multiplient et progressent vers l'histoire des mentalités, avec des disciplines d'enquête et de terrain. L'étude statistique des thèses en lettres et sciences humaines, présentée sous diverses rubriques, prouve le dynamisme de la recherche ; celle-ci gagnerait à devenir de plus en plus interdisciplinaire.

Un tour d'horizon des Eglises locales, non seulement en Europe, mais aussi par groupes de pays, permet de mieux pénétrer leur vie et leurs rapports avec les sociétés environnantes. En annexe, des renseignements pratiques sont proposés sur une centaine de revues d'intérêt national, concernant l'histoire religieuse, publiées en différentes langues. Les Centres de recherche français orientés, directement ou non, vers l'étude socio-historique, sont également présentés ; et le lecteur, grâce à un index thématique placé à la fin, pourra surtout suivre les sujets qui l'intéressent personnellement. Toutefois, regrettons de ne pas connaître les critères qui ont présidé au choix et à l'organisation des thèmes retenus. Plus du tiers sont des termes généraux en « isme ». Des réalités plus précises, comme baptême, mariage religieux, fête, diocèse, dieu, incroyance, ne *figurent pas ; la mort, beaucoup étudiée par* les historiens et dont il est question dans l'ouvrage, se retrouve dans un vaste ensemble intitulé « représentations collectives », aux côtés de l'architecture, de l'éducation, du cinéma, de la musique... Un index thématique est une entreprise difficile, mais d'une importance capitale pour se reconnaître dans ce genre d'ouvrage.

Le nombre de sujets traités et la façon dont ils le sont mettent à la portée de beaucoup cette mine de renseignements : autres religions que le catholicisme, christianisation et déchristianisation, histoire des missions, religion populaire, sensibilité religieuse à travers la presse, prédication, histoire des diocèses, mouvements de jeunesse, etc. Enfin, en bas des pages, 330 références à divers livres, actes de congrès, documents, viennent enrichir l'ensemble sans être exhaustives puisque, au témoignage de B. Plongeron, il a fallu « *sacri-*

fier des pans entiers, voire des contributions de valeur ». Cet ouvrage, qui donne aussi de brèves citations, fait venir l'eau à la bouche : l'envie vous prend d'en savoir plus en allant consulter directement telle ou telle des données qui sont ici mentionnées.

Julien POTEL

G. GAUCHER, **Histoire d'une vie. Thérèse Martin (1873-1897)**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 256 p.

Spécialiste des écrits et paroles de Thérèse de l'Enfant Jésus, le Père Guy Gaucher vient de publier une biographie savante et simple, abondamment nourrie des documents mis à jour depuis treize ans et très vivante. L'auteur maîtrise assez la question pour pouvoir s'effacer devant son sujet. L'écriture sobre fait, comme une sorte de journal, le récit d'une vie, sans se perdre dans les détails inutiles. Ce qui ressort avant tout, c'est la vie quotidienne de Thérèse au Carmel de Lisieux, sa participation créatrice aux fêtes de la communauté, la valeur de ses poésies et pièces de théâtre comme supports très libres de son message spirituel. Cette nouvelle biographie est le complément indispensable des écrits autobiographiques de Thérèse et des recueils de ses lettres et paroles.

Jean-Claude SAGNE

CENTRE SAINT-DOMINIQUE 1984

5- 9 mars : Présence à soi, présence à l'autre : une approche de la prière
10-13 mars : Questions actuelles : la réconciliation
24-25 mars : Art floral et modelage

9-13 avril : Partager la Parole
15-20 avril : Retraite avec la communauté

5- 7 mai : Prier : corps et esprit
8-13 mai : Retraités : du temps pour Dieu et pour les autres

9-11 juin : Rencontre dominicaine : travail professionnel et itinéraires spirituels

10-15 juillet : Session A.C.A.T. : horizons œcuméniques de la prière
22-28 juillet : Art du bouquet japonais et expression corporelle

11-17 août : Bible et cultures
12-18 août : Cosmologie et questions de Dieu
21-26 août : Les chrétiens dans la tourmente du Moyen-Orient
28 août - 2 septembre : Session dans l'esprit du Zen-Sesshin

24 septembre - 14 décembre : Stage théologique (en quatre axes)

Pour tout renseignement, s'adresser au Centre Saint-Dominique, B.P. 110 - 69210 L'Arbresle (Joindre une enveloppe timbrée). Tél. (74) 01.22.74

livres reçus à la revue(*)

bible

BENOIT P., **Exégèse et théologie**, t. IV, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 387 p.
COPPENS J., **Le Fils de l'homme néo-testamentaire.** La relève apocalyptique du messianisme royal. III, Leuven, Leuven University Press, 1981, 197 p.
ID., **Le Fils d'homme vétéro- et intertestamentaire.** La relève apocalyptique du messianisme royal. II, Leuven, Leuven University Press, 1983, 272 p.
CRENSHAW J. L., **Theodicy in the Old Testament**, London, Philadelphia, S.P.C.K., Fortress Press, 1983, 163 p.
HANSON P. D., **Visionaries and their apocalypses,** London, Philadelphia, S.P.C.K., Fortress Press, 1983, 162 p.
LINDARS B., **Jesus son of man**, London, S.P.C.K., 1983, 244 p.
PASQUETTO V., **Da Gesu al Padre.** Introduzione... vangelo di Giovanni, Roma, Ed. del Teresianum, 1983, 485 p.
ID., **Incarnazione e communione con Dio.** ... secondo il IV vangelo, Roma, Ed. del Teresianum, 1983, 349 p.
QUERE Fr., **Evangiles apocryphes**, réunis et présentés par F. Q., Paris, Ed. du Seuil, 1983, 187 p.
SERRA A., **Marie à Cana, Marie près de la Croix**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 161 p.
SPEYR Ad. von., **Jean, le discours d'adieu**, t. II. Jn 15-17, Paris, Namur, Ed. Lethielleux, Ed. le Sycomore, 1983, 303 p.
STANDAERT B., **L'évangile selon saint Marc. Commentaire**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 141 p.
STANTON Gr., **The interpretation of Matthew**, London, Philadelphia, S. P. C. K., Fortress Press, 1983, 164 p.
TUCKETT Chr., **The messianic secret**, London, Philadelphia, S.P.C.K., Fortress Press, 1983, 148 p.
Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens (ACFEB), Paris, Ed. du Cerf, 1983, 300 p.
Images de vie. Initiation à l'étude biblique, Genève, C. E. E., 1982, 30 p. et illustr.
La Pâque du Christ, mystère de salut. Mélanges Durwell, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 315 p.
Les premiers chrétiens. Historiens et exégètes à Radio-Canada, 3 t., Montréal, Paris, Ed. Bellarmin, Ed. du Cerf, 1983, 160, 150 et 150 p.

théologie

BENT A. J. van der, **Six hundred ecumenical consultations (1948-1982)**, Genève, W.C.C., 1983, 280 p.
HODGSON P. C., KING R. H., **Christian theology**, Cambridge, S.P.C.K., 1983, 353 p.
LUBAC H. de, **Catholicisme**, rééd., Paris, Ed. du Cerf, 1983, 416 p.
MINNERATH R., **Le droit de l'Eglise à la liberté, du Syllabus à Vatican II**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 207 p.
MÜLLER D., **Parole et Histoire.** Dialogue avec W. Pannenberg, Genève, Ed. Labor et Fides, 1983, 404 p.
NICOLAS M.-J., **Théologie de la Résurrection**, Paris, Ed. Desclée, 1982, 392 p.
PATFOORT A., **Thomas d'Aquin. Les clefs d'une théologie**, Paris, FAC Edit., 1983, 130 p.
SESBOUÉ B., **Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise**, Paris, Ed. Desclée, 1982, 320 p.

* *La présence de ces ouvrages sur cette liste ne préjuge pas de leur éventuelle recension dans un cahier à paraître ultérieurement.*

TOINET P., **Pour une théologie de l'exégèse**, Paris, Fac. Edit., 1983, 206 p.
WINLING R., **La théologie contemporaine (1945-1980)**, Paris, Ed. le Centurion, 1983, 477 p.
Joint liturgical group. Holy week services, revised and expanded edition, ed. by D. Gray, London, S.P.C.K., 1983, 160 p.
Rapport du Comité central à la 6e Assemblée œcuménique des Eglises. De Nairobi à Vancouver, Genève, C.O.E., 1983, 267 p.
Sacrements de Jésus-Christ, collectif sous la responsabilité de J. Doré, Paris, Ed. Desclée, 1983, 258 p.

histoire des religions et des idées

ARNALDEZ R., **Le Coran. Guide de lecture**, Paris, Ed. Desclée, 1983, 155 p.
BRESARD L., **Bernard et Origène commentent le Cantique**, Forges, Ed. N. D. de Scourmont, 1983, 73 p.
LECLERCQ J., **Le mariage vu par les moines au XIIe siècle.** Paris, Ed. du Cerf, 1983, 162 p.
LECOMPTE D., **Marx et le baron d'Holbach** (Philosophie d'aujourd'hui), Paris, P.U.F., 1983, 319 p.
LEVINAS E. **L'au-delà du verset. Lectures et discours talmudiques**, Paris, Ed. de Minuit, 1982, 237 p.
LUTHER M., **Œuvres**, t. IX, Genève, Ed. Labor et Fides, 1983, 344 p.
RODRIGUEZ P., LANZETTI R., **El catecismo romano : fuentes e historia del texto y de la redaccion**, Pamplona, Universidad de Navarra, 1982, 498 p.
VICAIRE H. M., **Histoire de Saint Dominique**, 2 t., Paris, Ed. du Cerf, 1982, 388 et 374 p.
Eduquer au dialogue des civilisations, Saint-Jean-Chrysostome (Canada), Ed. du Sphinx, 1983, 149 p.
Pratiques de la confession, *par le Groupe de la Bussière, Paris, Ed. du Cerf*, 1983, 298 p.

éthique et questions sociales

ANQUETIL M. et al., **La peine, quel avenir ?**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 157 p.
BARDE A., **L'Evangile découvert par les marginaux d'hier et espéré par ceux d'aujourd'hui**, Neuchâtel, Paris, Ed. de la Baconnière, Ed. du Cerf, 1983, 172 p.
BLONDEL J.-L., **Les transferts d'armements. Une question morale ?**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1983, 245 p.
REGNIER J., **L'Etat est-il maître de la vie et de la mort ?**, Paris, Ed. Le Centurion 1983, 192 p.

spiritualité

LUBAC H. de, **Sur les chemins de Dieu**, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 353 p.
MARQUISET A., **Des fleurs avant le pain**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, 180 p.
MATURA Th., **Suivre Jésus**. Des conseils de perfection au radicalisme évangélique, Paris, Ed. du Cerf, 1983, 118 p.
PIETRI G., **Le figuier et la tour**. La grâce et la liberté, paradoxe de l'existence chrétienne, Paris, Ed. Le Centurion, 1983, 195 p.
ROGER fr., **Fleurissent les déserts du cœur**, Taizé, Presses de Taizé, 1982, 190 p.
WOJTYLA Cal. K., **Maximilien Kolbe, patron de notre siècle difficile**, Paris, Ed. P. Lethielleux, 1983, 159 p.
A toi, Dieu, la louange. Paroles pour prier, Paris, Ed. du Cerf, 1981, 96 p.

e.h.

N° 275 Janvier/Février 1984

DOSSIER : TROIS MILLIONS DE PETITES ENTREPRISES FACE A L'INFORMATIQUE

La Corée du Sud : une économie au défi, par Isabelle LORIN DE REURE

Conflits du travail et négociations en France et en Grande-Bretagne, par François EYRAUD

FAITS ET TENDANCES

Dallas, Shogun and C°, par Jean BIANCHI

Une entreprise ferme : où vont les biens du comité d'entreprise ? par Pierre SOUNY

CHRONIQUE AGRICOLE

économie et humanisme

14, rue Antoine Dumont - 69372 Lyon Cédex 08 - C.C.P. Lyon 1529 - 16 L

Numéro : 40 F - Abonnement : France 200 F - Etranger 250 F

CULTURES ET FOI

N° 94 - Novembre-Décembre 1983

Pour un œcuménisme vrai — F. FOURNIER

Des lecteurs prennent la parole

L'extrême-droite (suite) — A. LOPEZ

Chrétiens au Nicaragua — G. FOUREZ, L. M. RENIER, G. CASALIS, J. ARGUELLO

Chrétiens en RDA — R. NOUAILHAT, F. FOURNIER

Le N° : 20 F - Abonnement : France : 110 F Etranger : 130 F

« Education permanente - Cultures et foi », 5 rue Sainte-Hélène 69002 Lyon

Tél. (7) 842 72 46 — CCP Lyon 102 03 N

table des matières du tome XXXII 1983

ensembles

Le monde, lieu d'une parole sur Dieu **161** 1-96
Le Conseil œcuménique des Eglises **162** 1-104
Foi islamique et foi chrétienne **163** 1-100
Le bien et le mal : modes d'emploi **164** 1-96
Jérémie, la passion du prophète **165** 1-96

éditoriaux

Pour que la quête de Dieu soit pleinement humaine **161** 2-3
L'unité au pluriel **162** 2-4
Une longue marche **163** 2-4
Modes d'emploi **164** 2-4
Réalisme prophétique **165** 2-3

articles

ABECASSIS A., De la nature à Dieu selon la Kabbale **161** 25-34
ID., A la naissance du judaïsme et du christianisme **165** 59-68
AUBERT J.-M., Impératifs actuels pour l'avenir des hommes **164** 5-18
BAUBÉROT J., Du politique à l'éthique ? **162** 37-44
BEAUPÈRE R., La place de l'Eglise catholique.
I. Membre à part entière ? .. **162** 69-77
BENT A. VAN DER, Un organisme à l'épreuve du temps . **162** 5-13
BLANCY A., Une communauté conciliaire aux dimensions du monde **162** 89-101
BOURGUET D., Les confessions, mémoire prophétique **165** 45-58
BRIA I., L'engagement des Eglises orthodoxes **162** 59-68
BRIEND J., L'espérance d'une alliance nouvelle **165** 31-43
CASPAR R., La rencontre des théologies **163** 63-80
ID., Le groupe de recherches islamo-chrétien **163** 81-85
CAZELLES H., Les circonstances historiques de la vie et de l'œuvre de Jérémie **165** 5-19
CHARCOSSET J.-P., La question morale et le cœur de l'homme **164** 31-46
CHARFI A., La révélation du Coran et son interprétation . **163** 5-20
COUTAGNE P.-H., Le dieu cosmique de Teilhard de Chardin **161** 61-73
DUMAS A., Sainteté et bonté . **164** 61-68
DUQUOC Ch., La théologie naturelle **161** 75-88
FOUREZ G., Enjeux idéologiques **164** 19-30
GAGEY J., Le divan dans les turbulences du bien et du mal **164** 47-59
GEFFRÉ Cl., Le Coran, une parole de Dieu différente ? **163** 21-32
GIBERT P., Nature et histoire dans la Genèse et dans les Psaumes **161** 5-14
ID., Vrai et faux prophète **165** 21-31
GOUNELLE A., Le monde et Dieu selon la théologie du process **161** 51-59
GREISCH J., Le dieu du sens . **161** 35-44
MARQUET Cl., Apprécier l'instrument à sa juste valeur ... **162** 15-23
MARTIN Fr., Est-il permis le sabbat de faire le bien ou le mal ? **164** 65-79
MÉHAT A., La philosophie, troisième testament ? **161** 15-23
MIGUEZ BONINO J., Oikouménè de Dieu et œcuménisme des chrétiens **162** 25-36
MOREAU R.-L., L'islam, religion africaine **163** 49-62
RAISER K., La place de l'Eglise catholique.
II. Au-delà de la collaboration? **162** 78-88
RENARD J.-Cl., Une approche poétique de Dieu **161** 45-50
SAMIR Kh., L'unicité absolue de Dieu **163** 35-48

TILLARD J.-M., Comment produire une théologie œcuménique 162 45-56
VOUGA Fr., La seconde passion de Jérémie 165 71-82

chroniques

GILLIOT Cl., Islamologie 163 87-94
DEMAISON M., Chronique de théologie morale 164 81-86

bibliographie

ANSALDI J., Éthique et sanctification 164 82-85
BARBÉ D., La grâce et le pouvoir 163 97
BRIA I., éd., Jesus Christ, the life of the world 162 102-103
CALLOUD J., GENUYT Fr., La 1re épître de Pierre 164 87-88
CHENU B., L'Eglise au cœur .. 162 103
CLÉVENOT M., Le triomphe de la Croix 163 98-99
FOUREZ G., Les sacrements réveillent la vie 161 89
GAGEY J., Freud et le christianisme 161 89-90
GANNE P., « Qui dites-vous que je suis ? » 161 89
GABUS J.-P., MERAD A., MOUBARAC Y., Islam et christianisme en dialogue 162 89-90
GAUCHER G., Histoire d'une vie. Thérèse Martin 165 88
GOUNELLE A., Le dynamisme créateur de Dieu 163 96-97
GRELOT P., Problèmes de morale fondamentale 164 82-85
ID., Espérance, liberté, engagement du chrétien 164 83
GUEURET A., L'engendrement d'un récit (Luc 1-2) 164 88-89
HOWELL L., La foi en actes .. 162 102-103
'IMARA M., L'islam, l'arabisme et la laïcité 163 88-89
JÜNGEL E., Dieu, mystère du monde 163 96
KNIGHT D. A., Tradition et théologie dans l'Ancien Testament 165 85-87
LE GOFF J., L'apogée de la chrétienté (v. 1180 - v. 1330) . 162 93-94
LEGRAIN M., Questions autour du mariage 164 81
MARLIANGEAS B., Culpabilité, péché, pardon 164 82
MOREAU R.-L., Africains musulmans 163 91-92
PLONGERON B., Religion et sociétés en Occident (XVIe-XXe siècles) 165 87-88
RAHNER K., Traité fondamental de la foi 163 95-96
RIDOUARD A., Jérémie, l'épreuve de la foi 165 85
SHAYEGAN D., Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ? 163 87-89
SOBRINO J., Resurrection de la verdadera Iglesia 163 98
SUBLON R., Fonder l'éthique en psychanalyse 164 86
THÉVENOT X., Repères éthiques pour un monde nouveau 164 81-82
ID., Les péchés : que peut-on en dire ? 164 82
VISSER'T HOOFT W., The genesis and formation of the WCC 162 102
WISSER L., Jérémie, critique de la vie sociale 165 85
YANNARIS Ch., La liberté de la morale 164 82-85
ZIMMERMANN M., Couples libres 164 81
Initiation à la pratique de la théologie, t. I et II 163 95
Le sang des justes 163 97-98

lumière & vie 1984

Cinq débats théologiques d'actualité : trois pour situer le christianisme face à des questions du monde contemporain, deux pour prendre part à des évolutions internes de la réalité ecclésiale.

166 Le corps, lieu du salut

Le refrain qui se répand de plus en plus « Je n'ai qu'un corps qu'il faut sauver » est l'occasion de réévaluer la puissance et l'impuissance des corps dans la perspective chrétienne du salut.

Evolution des ministères 167

Il faut prendre la mesure historique et théologique des modes de formation des ministères dans l'Eglise pour trouver des raisons d'espérer et pour éviter de rêver.

168 Inculturer l'Evangile

Annoncer l'Evangile à des continents culturels qui lui restent étanches depuis des siècles, c'est un défi qui n'a d'égal que celui de convertir à l'Evangile les cultures soi-disant chrétiennes.

La catéchèse comme catalyse 169

Tout ce qui touche à la transmission de la foi aux enfants fait se précipiter des questions théoriques et pratiques décisives concernant la nature et la mission de l'Eglise aujourd'hui.

170 L'Eglise et l'économie

Au nom de quoi et en vue de quoi l'Eglise se mêle-t-elle des problèmes économiques ? Il faut aussi se demander à travers quelles médiations elle le fait et avec quelles chances d'être entendue.

VOUS RENOUVELEZ VOTRE ABONNEMENT POUR 1984

Nom .....

Rue .....

Code postal ..... Ville .....

Pays .....

	ordinaire	solidarité
France	**145 F**	**160 F**
Etranger	**165 F**	**190 F**

Pour les cinq numéros, le supplément **par avion** est de **60 F**

Les abonnements de solidarité permettent de servir la revue à des correspondants qui sont dans l'impossibilité d'en régler le prix, comme ceux qui habitent certains pays d'Europe de l'Est.

OFFRE SPÉCIALE POUR TROIS CAHIERS AU CHOIX

Vous n'avez pas le temps de tout lire, mais vous êtes intéressé par un thème qui se retrouve en plusieurs numéros : nous vous proposons de commander **trois titres** au choix, **deux** étant pris parmi les cahiers disponibles (liste sur la p. 3 de couverture) et **un** parmi les cinq thèmes à paraître en 1984 (liste ci-contre).

Prix des trois numéros : France **80 F** (port compris)
Etranger **90 F** (port compris)

LUMIÈRE ET VIE, 2, place Gailleton, 69002 LYON
c.c.p. lyon 3038 78 A

Toute personne abonnée pour 1984 bénéficie d'une réduction si elle souscrit en plus un **abonnement-cadeau** : il suffit de nous indiquer les nom et adresse du destinataire.

EN PLUS DE VOTRE ABONNEMENT PERSONNEL VOUS SOUSCRIVEZ UN ABONNEMENT-CADEAU

Abonnement à servir directement à

Nom .....

Rue .....

Code postal ..... Ville .....

Pays .....

Prix de cet abonnement : France **110 F**
Etranger **130 F**

Supplément de **60 F** pour l'envoi des cinq numéros **par avion**

comité d'élaboration

Monique Abadie, Marc Ameil, André Barral-Baron, François Berrouard, Alain Blancy, Bruno Carra de Vaux, Bruno Chenu, Joël Clerget, Hugues Cousin, Michel Demaison, Christiane Dieterlé, François Douchin, Christian Dufour, François Fournier, François Genuyt, Emile Granger, François Martin, Violaine Monsarrat, Marie-France Motte, Dominique Motte, Louis Panier, Albert Provent, Françoise Vouga, Guy Wagner.

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4e trim. 1983
Commission Paritaire : N° 50.845

lumière et vie

Numéros disponibles

55 Les Eglises d'Orient
56 Marie et le salut du monde
57 Le Christ-Roi
61 Liberté du chrétien
62 Jésus, fils de l'homme
63 Laïcs et mission de l'Eglise, I
66 Dieu se tait
67 L'Esprit et les Eglises
68 La mort
69 La liberté religieuse
70 Sacrement de pénitence
71 Théologiens et mission de l'Eglise
72 Christ notre Pâque
73 L'Eglise et le monde
74 Après le Concile, I
75 La prière
76-77 Les prêtres
78 Satan
79 Le pèlerinage
80 Christianisme et religions
82 Le mariage
83 Communion des saints
86 Les malades
87 Il est descendu aux enfers
90 La ville
92 Israël et la conscience chrétienne
98 Qu'est-ce que croire ?
100 Le langage poétique et la foi
102 Droit et Société
103 Unité et conflits dans l'Eglise
105 Options politiques de l'Eglise
108 Le refus du passé ?
110 La fidélité
111 Ambiguïtés du Progrès
112 Les Visages de Jésus-Christ
113 Connaître et croire
115 Le prophétisme
116 L'identité chrétienne
120 Théologie noire de la libération
121 La montée du fascisme
122 Expérience mystique et Dieu de Jésus
124 Le travail
125 Le mouvement charismatique
126 Familles
127 Médecine et société
128 Intérêts humains et images de Dieu
129/130 Propriétés et biens d'Eglise
131 Lectures inédites du péché originel
132 Démocraties chrétiennes
133 Le pape et le Vatican
134 Jésus de Nazareth
135 La Justice
136 La décision morale
137 Universalité de l'Eglise
138 Problèmes de la mort
139 Saint Paul aujourd'hui
140 Théologies populaires
141 L'exclusion hors l'Eglise
142 Charité et pouvoir
143 François d'Assise
144 Présence de l'Ancien Testament
145 Redire la foi
146 Le sacrifice
147 La condition homosexuelle
148 Le spirituel autrement
149 Le quatrième évangile
150 Le christianisme dans la modernité
151 Les femmes : l'Eglise en cause
152 Violence et peur
153/154 Les Actes des Apôtres
155 La religion et les médias
156 Défis athées
157 Au regard des enfants
158 Martin Luther
159 Théologies d'Afrique noire
160 Ecriture apocalyptique
161 Le monde, lieu d'une parole sur Dieu
162 Le Conseil œcuménique des Eglises
163 Foi islamique et foi chrétienne
164 Le bien et le mal : modes d'emploi
165 Jérémie, la passion du prophète

Vente au numéro	Prix France	Prix Etranger
numéros simples :		
n° 1 à 100	30 f	33 f
n° 101 et suivants	36 f	40 f
numéros doubles :		
n° 129/130, 153/154	56 f	62 f

Tables des 100 premiers numéros : n° spécial : France 20 f, Etranger 22 f.

lumière
&
vie

2, place gailleton / lyon 2e
france 36 f (t.v.a. incluse)
étranger 40 f