

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Herausgeber:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 32 (1982)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Aux sources de notre vocation : Jérémie 1, 4-19  
**Autor:** Mottu, Henry  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-381216>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 15.03.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## AUX SOURCES DE NOTRE VOCATION: JÉRÉMIE 1, 4-19\*

HENRY MOTTU

Tout est déjà donné, chez Jérémie, dans le premier mot du livre: *debārīm*, qu'il ne faut pas traduire par « paroles » seulement, mais par « faits et gestes », « actes », « histoire ». Comme dans le cas d'Osée, dont Jérémie s'est inspiré, la Parole n'est pas seulement « adressée à », mais elle parle *par* le prophète, par sa vie. « La vie d'un homme de Dieu est une parole de Dieu » (Vinet). C'est pourquoi, la présence, à côté de la source dite A, celle des « dictes » de Jérémie, de la source dite B, où l'on parle du prophète à la troisième personne, est si importante. Parole et Histoire sont chez Jérémie inextricablement mêlées, car nul parmi les prophètes hébreux n'a été plus imbriqué que lui dans les débats politiques de son temps. L'extrême subjectivité va de pair ici avec une exigeante présence à l'histoire. Toute interprétation de Jérémie doit donc se mesurer à ce paradoxe apparent: comment se fait-il que le plus personnel des prophètes, avec cette expérience intime de Dieu qui le caractérise, soit en même temps le plus « politique » et le plus internationaliste?

La Parole incarnée est donc la grande affaire de ce livre: Parole adressée et reçue, Parole entrevue autorisant à « lire » les événements, Parole éprouvée et vécue. Or, notre fragment résume admirablement cette triple acception de la Parole: *l'appel*, où le prophète est interpellé (v. 4-10); *la vision*, qui fait de lui un interprète attentif de la réalité (v. 11-16); *l'annonce* enfin, qui l'expose publiquement (v. 17-19). On pourrait même se demander si ce chapitre 1 n'introduit pas à l'ensemble de l'œuvre, ponctuée, on le sait, par le triple apport des éléments poétiques (chap. 1 à 25), des oracles sur les nations (chap. 46 à 51), du récit de Baruch enfin (dans les chap. 26 à 45)<sup>1</sup>.

\* Exposé fait à la Compagnie des pasteurs de Genève, le 14 novembre 1980, dans le cadre d'une recherche sur le ministère pastoral.

<sup>1</sup> Pour les problèmes complexes posés par la formation du livre de Jérémie, cf. HENRI CAZELLES, « La production du livre de Jérémie dans l'histoire ancienne d'Israël », in: *Masses ouvrières*, 343, mars 1978, p. 9-31. Pour l'exégèse, je me suis inspiré essentiellement des commentaires de PAUL VOLZ, *Der Prophet Jeremia*, KAT X, 1922 et de WILHELM RUDOLPH, *Jeremia*, HAT 12, 1958. Ma traduction, qui se veut littérale, doit beaucoup à EDOUARD DHORME, *L'Ancien Testament*, tome II, Bibliothèque de la Pléiade, 1959.

*Le prophète appelé* (v. 4-10)

- 4 « La parole du Seigneur devint réalité active pour moi :  
 5 » Avant de te façonner dans la matrice de ta mère,  
 je te connaissais ;  
 avant que tu ne sortes de son ventre,  
 je t'avais mis à part ;  
 je t'avais placé comme prophète pour les nations. »
- 6 Je dis : « Aah ! Seigneur Dieu, voilà que je ne sais pas parler  
 (ou : que je ne sais pas porter la parole),  
 car je suis trop jeune, moi. »
- 7 Mais le Seigneur me rétorqua :  
 « Ne dis pas : je suis trop jeune, moi.  
 Car vers tous ceux vers qui je t'enverrai, tu iras,  
 et tout ce que je t'ordonnerai, tu le diras !
- 8 Ne crains rien de leur part, car je suis avec toi pour te délivrer —  
 oracle du Seigneur. »
- 9 Puis le Seigneur étendit sa main, il toucha à ma bouche.  
 Le Seigneur me dit :  
 « Voici que j'ai mis mes paroles en ta bouche !
- 10 Vois ! (ou : sache-le !) Je te donne aujourd'hui autorité  
 sur les nations et sur les familles royales,  
 pour déraciner et renverser,  
 (pour perdre et pour démolir)  
 pour bâtir et pour planter. »

Ce qui frappe évidemment, dans ce dialogue entre le Seigneur et le prophète, c'est le fait que la génération de Jérémie (on date la vocation sous Josias, en 627/626, peut-être dans la mouvance de la réforme deutéronomique), contrairement à celle d'un Amos ou d'un Esaïe, ne peut faire l'expérience de la Parole que sur un mode *critique*. Loin, en effet, de cautionner je ne sais quelle intimité réservée avec Dieu, le récit de la vocation nous introduit au problème de la distance de Dieu et donc de la négociation. On est loin de la vision du trône de Dieu et de sa Gloire, comme en Esaïe 6, loin aussi d'Ezéchiel, contemporain, puis successeur du prophète en Babylonie, auquel est accordé « des visions divines » au bord du fleuve Euphrate (Ez. 1-3). Le problème est tout autre ici. Jérémie est celui qui vient après et il le sait. Il est prophète de la Parole, seule et nue, non de la Gloire, comme chez Esaïe, ou de l'Esprit, comme chez Ezéchiel. Bien plus, il est prophète non d'une Parole en général, mais d'une Parole à lui personnellement adressée. La formule classique, revenant deux fois dans l'introduction des v. 1 à 3 : « La Parole du Seigneur fut adressée à... », est en effet person-

nalisée au v. 4: « La Parole du Seigneur devint réalité active *pour moi* »<sup>2</sup>. Plutôt que d'interpréter cela comme une confiance « personnelle » du prophète, il faut y voir l'écho d'un débat critique, d'une expérience instruite avec un Dieu que sa Parole cache autant qu'elle le révèle. Le témoignage n'est pas la confiance. Et cette sorte de personnification de la Parole, représentante de Dieu pour lui, ne lui rend pas Dieu plus facile, mais au contraire plus difficile...

Le verset 5 le montre bien, puisque Jérémie, avant nous, se bat avec le problème de ses propres conditionnements. L'illumination première et dernière de toute vocation n'est pas un sentiment; c'est l'expérience, ou plutôt, le témoignage intérieur du Saint-Esprit qui me place, dans le rapport à Dieu, comme *connu* avant que de connaître. *Cogitor ergo sum*. Le langage du conditionnement est la mise à plat de la connaissance comme savoir: « nous savons aujourd'hui que... » Or, ce savoir-là, loin de mener à plus de lucidité, ne débouche que sur le vide. C'est pourquoi le prophète recourt à l'antériorité de l'appel de Dieu sur ce qu'on a fait de lui — non pas une antériorité au sens chronologique ou même ontologique du terme, mais un « avant » théologiquement fondateur. Dieu seul crée et ce qu'il crée ne dépend pas des hommes. Au verbe *yāšār* « former », « façonner », tel un potier, qui se réfère à la conception génétique, fait pendant le verbe *yādā'*, qui signifie, comme en Amos 3,2, « choisir », « aimer » dans le but d'envoyer, d'assigner une tâche. Il y a donc un originaire encore plus radical que ma naissance. Ma vocation précède ma naissance; elle est ma vie avant ma vie, le spirituel avant le psychique. Si c'est sur la naissance que travaille la psychologie, la théologie travaille sur ce qui la fonde. Il y a une pensée de Dieu pour moi avant que je sois ce que je suis et qui ne se réduit ni à ce que je suis, ni à ce que j'en fais (cf. Ps. 139,16; Es. 49,1; Gal. 1,15-16). Aeschmann a raison d'opposer ici le langage de la pré-détermination à celui de la pré-destination<sup>3</sup>, car si Jérémie insiste sur l'antériorité c'est dans le but de sauver la finalité de l'existence: Dieu a encore, malgré tout, de grands projets pour moi. Par quoi il faut comprendre, non pas seulement l'élection d'un individu, mais celle d'un peuple aux abois, à la veille de la catastrophe de 587/6. Le vrai thème du livre, en effet, n'est-il pas d'insérer l'existence individuelle du prophète dans la tragédie collective de Juda-Israël, avec cette question: la détermination de l'Histoire est-elle sans recours et n'y a-t-il pas une espérance « après », parce qu'il y avait un projet « avant »?

L'expression « Je t'avais mis à part » est difficile à interpréter, car en traduisant par exemple par « Je t'avais consacré » on légitime une interpréta-

<sup>2</sup> Cf. S.MOWINCKEL, « La connaissance de Dieu chez les prophètes de l'Ancien Testament », in: RHPR 22, 1942, p. 81 (69-105).

<sup>3</sup> A. ÆSCHMANN, *Le prophète Jérémie*, Neuchâtel, Delachaux, 1959, p. 44-45.

tion sacralisante de la vocation, au sens d'une « consécration » de type imaginaire, comme si Dieu n'acceptait ses serviteurs qu'à la condition qu'ils fussent des êtres exceptionnels. Plus simplement, l'expression ne signifie-t-elle pas que tout prophète authentique, parce qu'il entretient un rapport critique avec Dieu, sera jeté dans une même relation de distanciation par rapport au monde? Au surplus, cette « mise à part », tout comme chez Paul, cet autre Benjamite, en Gal. 1,15-16, signifie surtout une *délimitation*. Appeler à, c'est limiter, circonscrire. Et être appelé, c'est accepter de *se* limiter, en renonçant aux rêves de toute-puissance. Être « placé » comme « prophète pour les nations », n'est-ce pas renoncer à la stabilité du prêtre, au pouvoir du roi ou au prestige du sage? Le choix de Dieu, qui ne force jamais, mais propose, implique lui-même des choix de la part de l'appelé.

Jérémie recule, effrayé (v. 6). Qui ne ressent pas d'effroi devant sa vocation n'est qu'un aveugle ou un philistin. Alors qu'Esaië avait d'abord reculé devant le problème de sa propre *indignité* devant la Gloire de Dieu (Es. 6,5), Jérémie est tenté de se dérober devant *l'immensité de la tâche* et devant l'inégalité du rapport de forces. Comment être placé comme « prophète pour le monde » (*Weltprophet*, selon Rudolph) dans un monde qui n'en veut pas? Et puis: comment dire Dieu quand on est un homme? Parole humaine — parole de Dieu, n'est-ce pas le cœur de l'objection de Jérémie? Le sens du « Je ne sais pas parler » n'est pas exactement, croyons-nous, l'équivalent de « Je ne suis pas orateur », comme l'interprète Steinmann dans la ligne d'Ex. 4,10 (bien que cela puisse consoler beaucoup de pasteurs!). Il faut comprendre plutôt: « Je ne sais pas porter la Parole », je n'ai pas *droit* à la Parole, l'infinif *piel* étant, selon Volz, une allusion au *métier* de prophète en tant que porteur professionnel du Parler de Dieu. Ce que parler de Dieu veut dire, un Esaïe, un Osée, un Amos le savaient, mais Jérémie, lui, ne le sait plus. C'est peut-être pourquoi la première parole de cet homme, pourtant destiné au dire prophétique, n'est pas un « Ainsi parle le Seigneur » classique, mais un *Aah!* inarticulé. Il y a ici l'écho du doute des secondes générations, de la lassitude des disciples après la mort des grands maîtres: Dieu a-t-il *aujourd'hui* encore (cf. v. 10) le pouvoir de mettre ses paroles dans la bouche d'un homme et de faire trembler les puissances?

Le *na'ar* de ce v. 6 ne signifie pas « l'enfant », mais le moins de 30 ans (cf. Luc 3,23), l'homme jeune sans reconnaissance sociale assurée, le successeur qui ne s'est pas encore imposé. Volz donne deux parallèles intéressants: Juges 9,54 (l'écuyer d'Abimélek, qui se refuse à tuer son maître) et surtout 1 Rois 3,7 (Salomon appelé à succéder à David, disant: « moi qui ne suis qu'un tout jeune homme, et ne sais comment gouverner, litt.: qui ne sais pas sortir et entrer »). Jérémie ne se sent pas habilité à succéder aux grands prophètes qui l'ont précédé.

Avec le v. 7 (7b est peut-être une note rédactionnelle deutéronomiste<sup>4</sup>), le caractère en quelque sorte forcé, contraint de la vocation s'accroît, comme un envoi malgré tout et en dépit de la subjectivité du prophète lui-même — à l'opposé, une fois de plus, de la fière assurance d'un Esaïe: « Me voici, envoie-moi! » Et le « Ne crains rien » du v. 8 atteste, comme cela est souvent le cas chez Jérémie, que le premier destinataire du message est le prophète lui-même, le premier libéré de la peur (de parler au nom de Dieu). *Nātsal* au hifil est une expression très forte, qui revient 43 fois dans les Psaumes<sup>5</sup> et qui signifie « enlever », « retirer » (de la main des ennemis), « prendre hors de »; on la retrouvera au v. 19b. Remarquons que cette formule peut s'appliquer soit au prophète lui-même (dans les « Confessions » par exemple, comme en 20,13), soit au peuple tout entier (30,11 par exemple).

Après le dialogue, intervient au v. 9 une sorte d'acte symbolique, le premier du livre, au travers duquel le geste de Dieu venant toucher la bouche du prophète est ressenti corporellement par lui. La Parole n'est pas seulement un mot, un son dans l'air, un verbe sonore; elle ne se réduit pas à une audition. Entendue, discutée et contestée, elle doit encore se faire chair pour une chair, nourriture. Pour endurer sa vocation, le prophète doit *se nourrir* de la Parole, et non seulement la lire ou l'interpréter; elle doit devenir, comme dit Néher, « aliment substantiel, que le corps du prophète doit absorber, assimiler »<sup>6</sup>. Une foi instruite, hors de tout intellectualisme, veut dire une foi nourrie. Ezéchiel poursuivra cette tradition (manger le Livre: Ez. 2,8ss) ainsi que Daniel (10,16) et l'Apocalypse (10,9s).

Mais remarquons aussitôt que ce geste symbolique ne revêt pas une sorte d'immédiateté représentative; Volz fait observer que le verbe « toucher » n'a pas d'objet, de sorte que nous avons traduit littéralement: « il toucha à (ou: vers) ma bouche », afin de respecter la transcendance de Dieu, déjà médiatisée par la main. Au surplus, le geste est aussitôt interprété: « Voici que j'ai mis mes paroles en ta bouche! » Il ne s'agit pas de l'acte d'ôter les péchés sur des lèvres impures (Dieu saint — homme pécheur, comme en Es. 6,7), mais de la condition de possibilité d'une « herméneutique »: comment surmonter l'impuissance de l'homme à porter la Parole? C'est l'*Übertragung* (Rudolph), la méta-phore, la transposition de la Parole de Dieu dans une parole humaine qui est ici au centre du texte.

Pour Jérémie, en effet, la Parole est une sorte de grandeur objective, que l'on « trouve » (15,16), que l'on « perd » (23,29), que l'on attend (28,11 b-12;

<sup>4</sup> Cf. CAZELLES, *art. cit.*, p. 31, note 33.

<sup>5</sup> Sur ce verbe, cf. l'article de U. BERGMANN, in: THAT II, 1976, col. 95-99.

<sup>6</sup> ANDRÉ NEHER, *Jérémie*, Paris, Stock, réédition de 1980, p. 45.

42,7) — Parole qui est Feu extérieur (5,14) et intérieur (20,9), que le prophète s'épuise à contenir, sans y arriver jamais:

« Ma parole ne ressemble-t-elle pas à ceci:  
à un feu — oracle du Seigneur —,  
à un marteau qui pulvérise le roc? » (23,29)

C'est pourquoi, tout autant que les « dictes », ce sont *les silences* qui sont éloquents chez Jérémie. N'oublions pas que ce ministère n'est pas continu; Jérémie se tait par deux fois pendant douze ans environ: la première fois de 622 à 609 sous Josias, la seconde de 605 à 593 sous Yoyaqîm et les premières années de Sédécias (cf. le « encore » du v. 3 a).

Le v. 10 marque l'amorce de la vision. Le prophète reçoit « autorité » (*exousia*), au sens où un souverain fait confiance à son représentant (cf. Gen. 39,4: Joseph, majordome de Pharaon). L'autorité conférée au prophète va dès lors l'autoriser à mettre en question tous les pouvoirs (cf. v. 17-19).

Les quatre infinitifs, choisis par assonance, forment un chiasme: déraciner (1) — planter (4), images concernant la terre, le pays; renverser (2) — bâtir (3), images se rapportant aux édifices, à ce que l'homme construit par son industrie et sa politique. Y a-t-il là l'esquisse d'un plan, avec l'annonce des châtements, mais aussi de la promesse (ch. 30-33)? C'est possible. Quoi qu'il en soit, ces images, qui reviennent tout au long de l'ouvrage comme un leitmotiv, forment l'ossature de toute sa théologie, une théologie « pathétique »<sup>7</sup> d'un Dieu intimement solidaire du destin de son peuple. Le livre se bat avec la question du tragique et avec celle de l'image de Dieu qui lui est conjointe. Dieu aurait-il toujours besoin de catastrophes pour être Dieu et de Jugement pour gracier? Le Seigneur ne va-t-il pas bâtir et planter *comme* il a déraciné et renversé (31,28)? Et est-ce un hasard si les verbes « bâtir » et « planter » se retrouvent dans la lettre aux déportés de 597 (29,5), annonçant un nouveau rapport au monde, marqué non plus par le « déracinement » et la nostalgie illusoire de l'indépendance politique et religieuse, mais par l'espérance réaliste d'une nouvelle « implantation » dispersée — conception qui jettera les bases du Judaïsme de la diaspora?

#### *Le prophète interprète de la réalité (v. 11-16)*

Après le v. 10, la suite logique serait de sauter au v. 19 (Dhorme): « Ils combattront contre toi, mais ils ne pourront rien contre toi, car je suis avec toi — oracle du Seigneur — pour te délivrer ». Or, le rédacteur a intercalé là

<sup>7</sup> Pour reprendre le terme *pathos*, cher à ABRAHAM HESCHEL, cf. récemment l'article de E. JACOB, « La dimension du prophétisme d'après Martin Buber et Abraham J. Heschel », in: *Prophecy. Essays presented to Georg Fohrer on his sixty-fifth birthday*, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1980, p. 26-34.

deux visions, celle de la branche d'amandier et celle du chaudron bouillant, comme pour rappeler que le prophète, une fois l'appel perçu, doit maintenant se tourner vers l'interprétation du réel.

11 « Et advint la parole du Seigneur à mon attention, disant :

« Que vois-tu, Jérémie? »

Je dis : « Une branche d'amandier, moi, je vois. »

12 Et le Seigneur me dit :

« C'est bien vu ! Car je veille moi-même sur ma parole pour la réaliser. »

La structure dialogale se poursuit donc, mais la Parole s'adresse maintenant à *l'attention* du prophète. Il doit voir, regarder autour de lui, déchiffrer le monde. La Parole se fait corps ; elle se dit dans les formes du monde insaturées comme signes. Le prophète entend pour voir. A quoi servirait une Parole narcissiquement tournée vers l'intérieur du moi ? Une audition à titre seulement interne ne servirait en définitive que l'amour-propre. C'est le monde qui est l'objet de la sollicitude de Dieu et le prophète n'est que son instrument. La subjectivité, pour obéir, doit se décentrer : que vois-tu ? Elle doit faire retour « sur les choses elles-mêmes » (Husserl) et se tendre vers l'objet extérieur à elle. Il faut là écarter la ruineuse dichotomie néo-protestante entre « l'intérieur » et « l'extérieur », comme si l'intériorité se gagnait aux dépens de l'extériorité. Grâce à cette Parole incorporée dans un monde qui n'est pas lui, le prophète est appelé à regarder hors de lui-même, non pour être confirmé dans ce qu'il savait déjà, mais pour être surpris, émerveillé, comme aux premiers matins du monde. « La première limite de l'homme est d'être né après le monde »<sup>8</sup> : telle est la leçon de la réponse de Dieu à Job (tout se passe sans toi, dans la bonne création de Dieu, et fort bien !), telle est aussi l'expérience de Jérémie. Mais si le monde est la limite de l'homme, il lui est aussi consolation, quand seul le « poids » du monde se manifestant comme « gloire » peut le déprendre de son désespoir. C'est alors que la langue du monde, « théâtre de la gloire de Dieu », vient lui parler mieux que les rationalisations de ses amis.

Donc, point de vision de Dieu en tant que Dieu, mais monde de Dieu comme création bonne, source d'émerveillement et de vie. Or, ce monde que Jérémie est appelé à déchiffrer n'est pas « le monde » en général ou l'idée de monde, mais le monde en sa *quotidienneté* la plus banale et la plus proche. C'est ici le détail, l'infiniment petit, le dérisoire signifiant qui prime, hors du désir fantasmatique de voir Dieu « face à face ». « De transformer ainsi le spectacle le plus banal en instantané décisif, c'est le but de la vision prophétique », dit Néher<sup>9</sup>. Rappelons-nous la scène chez le potier, avec

<sup>8</sup> JEAN LEVÊQUE, *Job et son Dieu*, Paris, Gabalda, tome II, 1970, p. 517 (sur la théophanie : p. 499-532).

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 49.

l'épisode du vase manqué: « Descends tout de suite chez le potier; *c'est là* que je te ferai entendre mes paroles » (18,2). Les mains du potier vont parler — mieux même peut-être que les interprètes patentés, « consacrés » de la Parole —, tout comme la branche d'amandier annonce le printemps indépendamment des hommes. La vision n'est donc pas la projection imaginaire du Moi « dans le conseil de Dieu » (en 23,18-21, Jérémie polémique durement contre de telles prétentions); elle est la prise de conscience du monde devenant pour moi, contre moi *parabole* de la présence vivante de Dieu.

Cela nous amène à l'interprétation immédiatement donnée au v. 12. Chez Jérémie, la vision sert entièrement le message; elle est vision problématisée, instruite. Sans l'interprétation, elle ne serait que fantasmagorie, voire imposture, comme chez les prophètes effervescents: « J'ai eu un rêve! J'ai eu un rêve! » (23,25-32). Le jeu de mots sur *shâqêd*, « amande, amandier » et *shôqêd*, « vigilant, qui veille », au participe présent, montre justement que le but de la vision n'est pas de faire rêver par fuite hors du réel, mais d'apprendre à discerner par la mise en rapport d'un trait du créé avec l'œuvre du Dieu vivant qui veille. Cette analogie parabolique est chargée de répondre à l'angoisse du prophète devant cette tâche impossible: comment parler de Dieu avec autorité quand on est un homme, et quand on est *cet* homme que je suis si fragile? Dieu seul ne parle-t-il pas bien de Dieu? Or, à cette affirmation « barthienne », qui pourrait être désespérante et disqualifiante, le texte précise: « car je veille *moi-même* sur ma parole pour la réaliser ». Dommage que les traductions gommant ce « moi-même » si central. Il n'y a pas là l'affirmation massive d'une exigence (nous croulons sous les exigences), mais le rappel tranquille à l'adresse de l'âme religieuse d'une évidence quasi « naturelle » (la parabole est toujours rappel de la création contre la religion): de même qu'il ne dépend pas de toi, sujet douteur, désespéré, dépassé, que la fleur d'amandier éclore la première au printemps, de même il ne dépend pas de toi que la Parole se réalise dans l'histoire. N'est-ce pas là une immense *limitation* de ce qui m'est effectivement imparti? C'est moi-même, dit Dieu, qui veille sur la liaison entre la Parole et la Réalité. Si j'ai à dire la Parole, rien de moins, mais rien de plus, c'est Dieu seul qui la réalise, là où il veut et quand il le veut. L'évangéliste, si l'on veut, c'est le prophète; mais l'évangélisation, c'est Dieu et Dieu seul. Usurper le ministère de Dieu est, contrairement aux apparences, la plus grande tentation de tous ceux qui ont la charge d'un « ministère » dans l'Eglise, quel qu'il soit.

13 « Et advint la parole du Seigneur à mon attention une seconde fois, disant:

« Que vois-tu? »

Je dis: « un chaudron bouillant, moi, je vois,  
et sa face est du côté du Nord ».

- 14 Et le Seigneur me dit:  
 « C'est du Nord que le malheur a une ouverture  
 (LXX: qu'est attisé le malheur)  
 sur tous les habitants du pays (ou: de la terre).
- 15 Car voici que je convoque tous les royaumes du Nord —  
 oracle du Seigneur.  
 Ils arrivent, et chacun place son trône à l'entrée  
 des portes de Jérusalem,  
 contre toutes ses murailles à l'entour,  
 et contre toutes les villes de Juda.
- 16 Je leur annonce mes décisions  
 à cause de toute leur malice;  
 ils m'abandonnent, ils brûlent des offrandes à d'autres  
 dieux, ils se prosternent devant l'œuvre de leurs mains. »

Après l'infiniment petit, dirait Pascal, l'infiniment grand. Après les relations courtes, les relations longues. Après la création, l'histoire. Après, ou non pas plutôt en même temps? Il n'y a pas de théologie de la création en soi, car pour nous humains la création est d'entrée de jeu non point innocente et vierge, « originaire », mais seconde, travaillée et défigurée par la trace irréversible de l'histoire. Le monde est pour nous un phénomène mixte, fait d'amandiers en fleur et de politique, de sorte que le prophète hébreu est un théologien de la création jeté dans un monde qui se désagrège et se défait, héros de la création au sein de la décréation.

Le problème de Jérémie se précise. Dieu veille, mais la guerre arrive. Que fait Dieu? Suffit-il d'admirer les œuvres de la création, en se détournant du problème de l'interprétation du malheur historique? Est-ce l'amandier ou le chaudron qui a raison? Est-ce la poésie qui est le recours ou la passion? En langage théologique: y aurait-il deux règnes, celui de la création et celui de l'histoire, et donc finalement deux images de Dieu, le Dieu qui veille et le Dieu qui laisse faire? Or, le prophétisme hébreu, on le voit bien ici, cherche à tenir ensemble le Dieu consolateur et le bouillonnement de l'histoire, le créateur de l'amandier proche et le Dieu des lointains, qui va jusqu'à nommer le roi étranger « mon serviteur » (27,6). Le Dieu du prophétisme, en effet, est un Père qui ne recule pas devant le Mal et qui reste fidèle, même en creux, à la réalité endurée par les humains dans le sang et les larmes. Nous entrons par là dans le mystère le plus profond du livre: le doux interprète de l'amandier va être jeté dans la mêlée des peuples, « prophète pour les nations », sentinelle aux avant-postes; seulement, celui qui veut ainsi tenir ensemble création et histoire, celui-là va souffrir. C'est pourquoi, le livre de Jérémie, le plus réaliste peut-être de l'Ancien Testament, mais aussi le plus existentiel, est de part en part une longue réflexion sur la souffrance. Celui, en effet, qui annonce le malheur en est le premier touché

et le jugement l'atteint lui le tout premier. Jérémie n'est pas «un prophète de malheur», du moins pas au sens où ses adversaires l'entendent; car il souffre du jugement dont il est le porteur malgré soi. Et s'il est à ce point *déchiré* devant les malheurs de son peuple, c'est précisément parce que le Dieu des lointains est à ses yeux *le même* que le Dieu de la création. Le prophète authentique — et tout prédicateur chrétien doit s'en souvenir — ne parle pas à partir du ressentiment contre la réalité, mais à partir d'un amour déchiré pour la création blessée de Dieu.

« Je regarde la terre: elle est déserte et vide;  
le ciel: la lumière en a disparu.  
Je regarde les montagnes: elles tremblent; toutes les collines  
sont ballottées.  
Je regarde: il n'y a plus d'hommes et tous les oiseaux ont fui.  
Je regarde: le pays des vergers est un désert, toutes les villes  
sont incendiées par le Seigneur, par son ardente colère » (4,23-26).

Au caractère sapientiel de la vision de l'amandier fait donc maintenant suite le caractère apocalyptique de celle du chaudron bouillant (cf. Job 41,12). Le Midi de la présence de Dieu fait place au Nord de la menace politique. Le sens de la vision se déplace ainsi vers une sorte de prophétie, qui se déploie dans le temps et l'espace grâce à des traits cette fois cosmiques et universels (on peut en effet hésiter à traduire au v. 14: «sur tous les habitants du pays» ou «de la terre»). C'est toute la terre qui semble convoquée au grand procès de Dieu avec son peuple. Le monde n'est plus ici un lieu d'émerveillement, mais un lieu d'affrontement. C'est donc du Nord que vient *le* malheur (il faut souligner l'article, comme s'il s'agissait d'une grandeur mythique personnalisée) et Jérémie va devoir vivre désormais avec ce dur savoir. Si l'image du chaudron bouillant figure clairement la Palestine, l'invasion menaçante étant alors peut-être comparée au métal en fusion s'échappant du fourneau, on ne nous précise pas quels sont «tous les royaumes du Nord» déferlant dans cet étroit couloir: Scythes, peuples de la mer, Assyrie ou la jeune puissance montante incarnée en Babylone?

Koch considère qu'il y aurait dans ces versets 14 et 15 une double polémique<sup>10</sup>. Jérémie prendrait d'abord le contre-pied de la représentation populaire, célébrant l'invincibilité de la montagne de Sion, sauvée à la dernière minute de la mer des peuples, dont les vagues viennent s'écraser devant les murs du Temple (cf. Ps. 46). Or, dit-il, «ce qui est célébré dans le mémorial du culte comme passé, les prophètes le craignent de l'avenir»<sup>11</sup>. Mais pourquoi le Nord? Jérémie ici désacraliserait l'idée mythique de la montagne des dieux située au Nord (comme dans le Ps. 48,3 et Es. 14,13s),

<sup>10</sup> KLAUS KOCH, *Die Profeten II. Babylonisch-persische Zeit* (Urban-Taschenbücher, 281), Kohlhammer, 1980, p. 26-27.

<sup>11</sup> KOCH, *op. cit.*, p. 26.

en en faisant non plus «la montagne de l'assemblée divine», mais le lieu d'origine du malheur historique.

Que penser théologiquement, pour nous aujourd'hui, de cette prophétie?

Il ne s'agit pas d'abord exactement de «prophétie» au sens d'une prédiction. Car Jérémie n'annonce pas la prise de Jérusalem, mais seulement que les armées ennemies vont s'installer aux portes de la ville. Rien n'est encore décidé. C'est aux Jérusalémites de se repentir (cf. la note deutéronomiste au v. 16b), pour que la catastrophe potentielle ne se produise pas.<sup>12</sup> Il s'agit donc là plus d'une prédication, mettant le doigt sur les effets qu'impliquent les choix du présent, que d'une prédiction. Au surplus, n'oublions pas que le texte, même s'il fait usage de représentations mythiques, met fortement en évidence l'initiative souveraine de Dieu au sein même de l'opacité de l'histoire: «*je* convoque», «*je* leur annonce».

Ce qui frappe en second lieu chez Jérémie, c'est le sens profond de *la longue durée* ainsi que des rapports de force réels présents et à venir. Il faut en effet garder à l'esprit qu'au moment de la vocation, on se trouve encore en pleine euphorie: sous Josias, qui repousse la suprématie assyrienne en déclin, les velléités d'indépendance se poursuivent. Il faudra attendre 609, et encore, date de l'incident de Meggido, où Josias perdra la vie contre le Pharaon Nécho II, pour que les illusions se dissipent. Et la menace réelle n'apparaîtra vraiment militairement qu'après la défaite du Pharaon contre Nebucadnetsar à Karkémish en 605. Vingt ans donc avant l'événement le prophète voit dans la puissance babylonienne, qui a détruit Ninive en 612 avec l'aide des Mèdes, non pas la libération, mais le malheur. Qu'on est loin des cris de victoire d'un Nahum! Un interprète superficiel aurait pu penser que l'avenir appartenait à l'Égypte, après tout en redressement avec la dynastie saïte; Psammétique I n'avait-il pas chassé Assourbanipal d'Égypte vers 650? Même si le texte prophétique ne doit pas être lu naïvement dans une perspective chronologique, il n'en reste pas moins qu'il est le gardien d'une mémoire de lucidité peu commune.

Enfin, contrairement à ce que l'on trouve dans les commentaires classiques, nous ne pensons pas que cette prophétie tente simplement d'expliquer le malheur par une cause, qui serait le péché du peuple. Cet emploi simpliste du fameux *Tun-Ergehen Zusammenhang*<sup>13</sup> ferait du prophétisme une vaste entreprise religieuse de culpabilisation: ce qui arrive, c'est de votre faute (*Schuld*). Mais l'issue, pour les auditeurs, ne serait dès lors que la résignation ou le rejet indifférent. Malentendu moralisant, qui pèse lourd, aujourd'hui encore, sur la prédication chrétienne et ses échecs. Or, si le terme-clé *ra'āh* (90 fois chez Jérémie) signifie au v. 14 «malheur» au sens

<sup>12</sup> C'est le prof. ALFRED MARX, auteur d'un article intitulé: «A propos des doublets du livre de Jérémie», in: *Prophecy, op. cit.*, p. 106-120, qui m'a rendu attentif à cela.

<sup>13</sup> Contre KOCH ici, cf. *op. cit.*, p. 28.

de déchaînement anonyme, externe de l'histoire, il est repris intentionnellement au v. 16 au titre de « malice », « méfait », très proche ici de *shèqèr* « mensonge », « illusion ». Au sens moral, donc ? Non. Car la note deutéronomiste l'a bien vu : la désobéissance éthique du peuple est fondée en dernière analyse sur l'idolâtrie ; elle a donc une source théologique, et non simplement morale. « Vos autres dieux, vous les aurez, et plus tôt que vous ne pensez ! » C'est parce que le peuple veut un autre Dieu que Dieu se retourne contre lui sous les traits de l'ennemi. C'est l'image de Dieu qui est faussée et qui donc requiert une conversion théo-centrique ; la morale n'est pas d'abord en cause. Car « ce qui est en cause » dans la morale comme dans l'histoire, c'est l'image que l'on se fait de Dieu.

*Le prophète exposé publiquement (v. 17-19)*

- 17 « Mais toi, tu ceindras tes reins,  
tu te lèveras et tu leur annonceras tout ce que, moi, je  
t'ordonnerai : ne sois pas effrayé devant eux,  
de peur que je ne t'effraie devant eux !
- 18 Voici que moi, je t'ai placé aujourd'hui  
en citadelle, en colonne de fer, en murailles d'airain <sup>14</sup>  
face au pays tout entier, face aux rois de Juda, à ses ministres, à ses  
prêtres et au peuple du pays !
- 19 Ils combattront contre toi, mais ils ne pourront rien  
contre toi,  
car je suis avec toi — oracle du Seigneur — pour te délivrer. »

Formellement, ces versets répondent presque terme à terme au fragment initial : le v. 17a reprend le v. 7, 17b le v. 8a, 19b le v. 8b, le verbe « délivrer » qui se retrouve à la fin de notre fragment et clôt ainsi le texte. Quant à « l'aujourd'hui » de la vocation (v. 10), il se retrouve dans la confirmation de la mission (v. 18). Tout cela est remarquablement construit.

Nous en arrivons donc ici à une troisième figure du prophète : au prophète pré-destiné à dire la Parole, au prophète-voyant pour la discerner, apparaît maintenant l'image du prophète en tant qu'homme public, jeté dans l'*Öffentlichkeit* (Volz). Le v. 18b, qui récapitule les pouvoirs qu'affrontera Jérémie, le pouvoir politique, religieux et populaire, montre combien la vie d'un prophète était une vie exposée à être un acte public. En termes néotestamentaires, l'on pourrait dire qu'à l'autorité du prophète comme *exousia* (v. 10) se joint sa *parrhêsia*, c'est-à-dire sa tranquille audace, sa liberté fondée sur sa confiance en Dieu. Sans doute y a-t-il dans ce passage la marque du rédacteur deutéronomiste, qui voyait peut-être en Moïse le prototype de tout vrai prophète (cf. v. 7b) ; le « ne crains pas » du v. 8 est au

<sup>14</sup> Pluriel intensif, comme souvent chez Jérémie, selon VOLZ.

fond approfondi dans un sens plus théocentrique: si tu te mets à les craindre, c'est moi, dit Dieu à son envoyé, qui te ferai peur (v. 17b). La question de la peur montre que le problème de Dieu va se poser dans la confrontation avec les puissances publiques; *entre* le prophète et son Dieu vont donc s'intercaler, si l'on peut dire, les autres, le témoignage, la confrontation. La multiplication des prépositions *le* et *'el* et surtout le très fort *'al*, «face à» du v. 18, tout comme les «devant», formés sur la racine *pānāh*, indiquent bien ce caractère d'envoi public. L'expérience existentielle de Dieu, audition, vision et confrontation publique, culmine ainsi, non dans une pure intériorité, mais dans la posture *debout* pour annoncer la Parole face à<sup>15</sup>.

Il est très frappant, en effet, de constater que le prophète est envoyé non pour être faible, mais pour être fort, non pour perdre, mais pour gagner, non pour mourir, mais pour survivre. Il faut ici s'élever contre une certaine mièvrerie pseudo-chrétienne d'une théologie de la faiblesse ou de la souffrance, qui ne verrait dans les prophètes que les hommes de l'échec et de la douleur. La racine du verbe «ceindre ses reins» donne un substantif qui désigne le voyageur, le combattant, le travailleur, tandis que les expressions «citadelle», «colonne de fer», «murailles d'airain» affirment la *solidité* du prophète dans son *activité* («tu te lèveras») devant le palais du roi, sur la cour du Temple (cf. 7,1-2) et dans les rues. Certes, cette rude image contraste avec l'idée que l'on se fait habituellement de Jérémie, «homme de douleur» et de larmes; mais la violence des affrontements, auxquels il eût pu se soustraire, ne saurait être minimisée dans une interprétation toute spiritualiste. Ce n'est pas l'échec que prédirait notre fragment; c'est le conflit. Et même le conflit provoqué, commandé. Dans les mots «souffrance» et «passion», il y a en français une connotation de passivité, de penchant pour souffrir très éloignée de l'Ancien Testament. Ce n'est pas la souffrance qui apporte le salut, mais c'est le salut qui entraîne nécessairement la souffrance. Nous ne sommes pas sauvés par la souffrance, ni malgré elle, mais au travers d'elle. Le texte ne vise-t-il pas avant tout la peur des conflits nécessaires et inévitables? S'il faut dire «*tout* ce que moi je t'ordonnerai» (v. 17, repris de v. 7b) «au pays *tout entier*», le choc est alors inévitable entre ces deux totalités. Car c'est justement en retranchant quelque chose, soit de la Parole, soit du Monde, auquel elle s'adresse, que nous évitons les

<sup>15</sup> Outre Gal. 1,15-16 déjà mentionné, sur la pré-destination et l'étendue de la vocation de Paul aux nations, rappelons que l'auteur des Actes reprend également notre chap. I dans ses trois récits de la vocation de l'apôtre, avec une insistance marquée sur la confrontation publique: Actes 9,15; 22,21; 26,17; cf. également: 18,9-10. Allusion aussi en Apoc. 10,11, où l'expression προφητεύειν ἐπί reprend la formule hébraïque *nibbā' al*. Sur le verbe grec ἐξαιρεῖσθαι, équivalent de *nātsal*, en Actes 26,17, cf. F. BOVON, «Une formule prépaulinienne dans l'épître aux Galates (Gal. 1,4-5)», in: *Paganisme, judaïsme, christianisme. Mélanges offerts à Marcel Simon*, Paris, De Boccard, 1978, p. 97-105 (91-107).

contestations. Ce dont le chapitre 26 est l'exemple le plus saisissant, avec cette provocation de la parole sur le Temple (sans que l'on n'en retranche rien, v. 2) qui littéralement «provoque» toutes les couches sociales, politiques, religieuses à réagir, sans pourtant que le prophète, protégé par le parti réformateur de la famille de Shafân (v. 24), ne soit lynché par la foule.

Ce n'est donc pas sans prêter à de graves malentendus que l'exégèse chrétienne, notamment à propos des morceaux attribués à Baruch dès le chapitre 26, a parlé de «passion» de Jérémie, de sa croix et de l'image du serviteur souffrant. Notre texte parle seulement d'un homme assigné à un projet, avec la sereine certitude que Dieu lui viendra en aide: «car je suis avec toi, pour te tirer d'affaire». Tenir, ne pas avoir peur, avoir confiance est le thème du passage, non la souffrance en soi. Et il nous semble que le verbe «délivrer» de notre chapitre doit être mis en relation avec la sobre promesse faite à Baruch au chapitre 45; celui-ci devra désormais renoncer à ses projets politiques et le Seigneur ne lui promet que la vie sauve. Le thème du livre de Jérémie ne serait-il pas, plus que celui de la souffrance, celui de la survie du prophétisme par la mémoire des disciples malgré la tragédie historique?

Certes, Jérémie est mort probablement en Egypte, anonyme, parmi les derniers rescapés du désastre, emmené de force après 587-586 par le parti pro-égyptien contre lequel il avait pourtant combattu toute sa vie. Une légende juive veut qu'il ait été lapidé en Egypte par son peuple. Etrange envoi en mission, donc, qui semble contraster vivement avec la vie de notre prophète et ses «Confessions». Contraste apparent seulement. Car — et nous nous fondons ici sur l'article récent de Gunneweg sur les «Confessions»<sup>16</sup> — le caractère stylisé et rédactionnel de ces textes ne doit pas être ignoré. En effet, ils doivent être envisagés non comme des témoignages immédiats, d'ordre psychologique, mais comme *des interprétations* de l'œuvre et de la vie de Jérémie. En ce sens, le Moi du prophète ne serait pas un Moi psychologique, mais un Moi exemplaire, un Moi qui *récapitule* toute l'expérience du peuple, et en particulier celle des prophètes. Dans cette perspective, les «Confessions» perdraient leur caractère d'aveu personnel au sens de saint Augustin, mais retrouveraient leur aspect traditionnel-récapitulatif au sens de la «personnalité corporative», comme disent les Anglo-Saxons.

De fait, notre chapitre 1 pourrait être envisagé tout entier, sinon comme la première des «Confessions» de Jérémie, du moins comme en formant l'introduction théologique. Ce n'est pas l'œuvre du hasard que les v. 18-19

<sup>16</sup> Cf. ANTONIUS H. J. GUNNEWEG, «Konfession oder Interpretation im Jeremia-buch», in: ZThK 67, 1970, p. 395-416. L'auteur parle de «liturgisches» ou d'«exemplarisch-individuelles Ich», p. 398, se situant par là dans une voie médiane entre l'interprétation purement culturelle et l'interprétation psychologique.

soient repris dans la réponse de 15,20-21 à la deuxième confession<sup>17</sup>. Quant au jeu de mots sur le verbe « craindre »: « ne sois pas effrayé devant eux, de peur que je ne t'effraie devant eux = publiquement », il ne signifie pas psychologiquement que la crainte appelle la crainte ou que la punition de la peur est d'avoir encore plus peur, mais que, si Jérémie se démet par crainte des hommes, Dieu lui-même lui deviendra opaque, angoissant, lointain (Volz: *furchtbar*). Or, c'est bien ce qui se passe dans les « Confessions », où le problème théologique central: comment comprendre ce Dieu lointain qui semble rompre sa promesse d'être proche? est lié au problème existentiel: pourquoi suis-je si fragile, alors que tu m'avais assuré d'être fort?

En définitive, l'on pourrait aller jusqu'à se demander si l'intention de notre dernier fragment du chapitre 1 n'est pas déjà une réflexion originale sur la « tradition » prophétique, la mémoire qu'en peuvent et doivent garder les disciples. Si les prophètes sont assassinés, le prophétisme survit à tous les aléas tragiques de l'histoire. Le prophète est un *porte-parole* et il le reste, même s'il meurt. Il peut porter la Parole comme un joug, comme un fardeau, il peut ne plus la supporter (20,9), la rejeter, mais celle-ci une fois dite ne peut plus ne pas être *inscrite* dans le monde (cf. Es. 40,8). Le chapitre 36 montrera justement l'inanité des tentatives humaines de la détruire: le roi Yoyaqîm imagine pouvoir brûler cette dangereuse mémoire, mais celle-ci renaît toujours. Le Livre triomphera du pouvoir politique et continuera, au cours de l'histoire, de lui faire face. Quand la politique arrive au bout de ses possibilités, la guerre est perdue et le peuple rayé de la carte, le prophétisme représente l'unique espoir. Quand les citadelles ont cédé, les colonnes se sont écroulées, les murailles ont été incendiées, le seul rempart garant de la survie devient le prophétisme pour le peuple et à sa place. Une vieille légende rapporte que tant que Jérémie était encore à Jérusalem, la ville ne pouvait pas être détruite. Au roi, au sage, au diplomate, au prêtre succède le prophète, puisque l'indépendance, le culte, le Temple ont disparu en fumée. Ainsi, non seulement Jérémie représente son peuple devant Dieu, mais il se substitue à son peuple devant l'histoire. Car le vrai drame, pour la foi biblique, ce n'est pas la chute de Jérusalem, c'est l'absence de prophètes: « même ses prophètes ne trouvent pas de vision venant du Seigneur » (Lamentations 2,9). Ezéchiel relèvera le défi et l'on comprend mieux dans ce contexte sa formule: « et ils sauront qu'il y a un prophète au milieu d'eux ». Ainsi encore, pour reprendre la formule du poète, tant qu'un prophète est là, « rien n'est jamais joué, rien n'est jamais perdu ».

HENRY MOTTU

<sup>17</sup> Cf. H.-W. JÜGLING, « Ich mache dich zu einer ehernen Mauer. Literarkritische Überlegungen zum Verhältnis von Jer. 1,18-19 zu Jer. 15,20-21 », in: *Biblica* 54, 1973, p. 1-24.