

Les prophètes d'Israël ou les tragiques de la Bible

Autor(en): **Humbert, Paul**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **24 (1936)**

Heft 100

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380294>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

LES PROPHÈTES D'ISRAËL
OU
LES TRAGIQUES DE LA BIBLE

Qu'était-ce que les prophètes de l'Ancien Testament ? Tant de réponses ont été données à cette question qu'il peut paraître présomptueux d'en formuler une de plus. Toutefois l'aspect du prophétisme sur lequel nous voudrions insister a, croyons-nous, une importance et une actualité qui justifient notre tentative.

Les limites nécessaires de cette étude imposent naturellement des raccourcis et des simplifications dont nous faisons le franc aveu. Et d'autre part, tenter, sous un certain angle, une interprétation synthétique et une appréciation du prophétisme israélite, implique un élément personnel aussi indispensable, sans doute, que l'emploi préalable, loyal et rigoureux des méthodes historiques et critiques.

* * *

Le prophétisme n'est pas un phénomène spécifiquement biblique. L'Égypte ancienne a possédé des prophètes ; à basse époque il y en eut à Rome aussi dans les cultes d'Isis et de Sérapis ; en Perse ce fut Zarathoustra, plus tard Mani, et en Arabie Mohammed, sans parler des faux-prophètes cités par la tradition musulmane ; le christianisme même a connu des prophètes comme Montan et comme les Cévenols. Il ne s'agit donc pas là d'une grandeur exclusivement israélite ou biblique, mais d'un fait commun à nombre de religions. Seulement la généralité du phénomène n'exclut pas la diversité de

NB. Rédaction d'une communication verbale présentée à la Société des Pasteurs neuchâtelois le 6 novembre 1935.

ses manifestations et de leur valeur. C'est à la caractéristique de l'une d'entre elles, le prophétisme classique d'Israël, que nous voudrions consacrer cette étude.

* * *

Ni l'étymologie hébraïque, qui reste plus ou moins incertaine, ni l'étymologie grecque, qui est ambiguë (celui qui proclame, ou celui qui prédit), ne définissent sans équivoque ce qu'étaient les prophètes d'Israël. C'est donc aux textes prophétiques eux-mêmes que nous devons recourir pour déchiffrer l'énigme de leur personnalité. Or la critique biblique a procédé à des analyses assez pénétrantes de la littérature prophétique pour nous permettre aujourd'hui d'aborder ce problème sans trop de superficialité ou d'arbitraire.

Et d'abord un cortège de phénomènes extraordinaires accompagne la plupart des prophètes d'Israël. Non seulement ils possédaient, à l'état lucide, le don de seconde vue (II Rois v, 26), mais encore c'étaient des visionnaires assistant de nuit (Osée iv, 5 ; Michée III, 6 ; Joël III, 1 ; Zach. I, 8) ou de jour (Jér. I, 11. 13) à d'hallucinants spectacles, l'œil intérieur ouvert au drame mystérieux du destin (Amos ix, 1 s.), ou bien apercevant soudain dans la banale réalité des signes supérieurs et sinistres (Amos VIII, 1-3). Ils entendaient aussi des sons lointains et subtils inaccessibles à l'oreille profane (I Rois XVIII, 41 s.), mais surtout leur oreille percevait soudain les voix de l'Au-delà (par exemple Esaïe vi, 1 s.). De plus ils étaient parfois sujets à l'extase et, en cet état de ravissement, le réel n'avait plus de frontières pour eux et les limites de leur moi s'estompaient. On les vit même tomber en catalepsie (Ez. iv, 8) ou frappés d'un mutisme subit et prolongé (Ez. III, 26 ; XXIV, 27). Leurs gestes, étranges, impulsifs, tels ceux d'incohérents acteurs, prennent alors un paradoxal et saisissant relief.

Ezéchiël avale un volume de prophéties (Ez. III, 1. 2). Trois ans durant l'aristocrate Esaïe déambule, nu comme un gueux, par les rues de Jérusalem (Esaïe xx, 2. 3). Jérémie charge sa nuque d'un joug (Jér. XXVII, 2 ; XXVIII, 13). Osée épouse, ou semble épouser, une fille publique (Osée I). Ezéchiël assiege avec un imperturbable sérieux une brique d'argile (Ez. iv, 1 s.) et dévore un gâteau cuit sur la bouse (Ez. iv, 12 s.)... Ils courent à surhumaine allure, comme les *loung-gom-pas* du Thibet⁽¹⁾ (I Rois XVIII, 46). Hypersensibles, ils ont des

(1) Cp. A. DAVID-NÉEL, *Mystiques et magiciens du Thibet*, 1929, p. 201 s.

prémonitions (II Rois iv, 16), et la tradition n'hésite pas à conférer à tel d'entre eux le pouvoir de lévitation (II Rois vi, 6), à attribuer même à ses ossements la vertu de ressusciter les morts (II Rois xiii, 21), à prêter à un autre la capacité de bilocation : le voyage nocturne, le *mirâdj* de Mohammed de la Mecque à Jérusalem (Surate 17, 1), trouve en effet son exact pendant dans le transfert soudain d'Ezéchiël de Babylonie à Jérusalem (Ez. viii, 3 ; xi, 1 ; xl, 2).

Rien d'étonnant qu'on les ait parfois taxés de folie (II Rois ix, 11 ; Jér. xxix, 26). Leur impressionnabilité côtoie en tout cas la névrose. Une sensibilité aiguë, aux manifestations souvent morbides, double en eux les capacités intellectuelles et les qualifie d'ailleurs comme poètes aussi. Eminemment émotifs, ils sont tour à tour déchirés par le tumulte des impressions qui se heurtent en eux, roidis par la passion qui les subjuge, jetés aux actes les plus paradoxaux par une puissance étrangère qui les soulève au-dessus des convenances, des considérations d'opportunisme ou de l'équilibre mental, anéantis même par l'égarément qui les fait parfois bafouiller comme un glossole (Esaïe xxviii, 10. 13) ou comme un ivrogne (Jér. xxiii, 9) et divaguer comme un dément (Osée ix, 7). A des degrés divers ils conservent quelque chose de leurs lointains ancêtres du temps de Saül, de ces prophètes bacchants, mi-inspirés mi-charlatans, qui parcouraient la Palestine en hordes bruyantes, surexcités par une discordante musique et secoués par un délire contagieux (I Sam. x, 5 s.). A cet égard les prophètes ne sont pas dans le droit fil du vieil Israël semi-nomade, l'ivresse dionysiaque de Canaan et de l'Asie-Mineure les a contagionnés, accélérant leur pouls et dramatisant leur visage.

Cette névrose ne nous induit-elle pas, comme le symbole chez les poètes symbolistes, à considérer de biais, sous un angle imprévu et révélateur, des idées qui gagnent ainsi en originalité, et ne traduit-elle pas la vérité profonde de la parole : l'Esprit souffle où il veut ? A tout le moins soustrait-elle les prophètes à toute prosaïque et rationaliste interprétation, les marque-t-elle du signe de l'extraordinaire et fait-elle d'eux des acteurs au masque impressionnant et tragique. Ainsi s'esquisse d'emblée le caractère shakespearien des prophètes d'Israël.

Mais, entre tous ces symptômes plus ou moins inquiétants, surgit une expérience que presque tous les prophètes caractérisent en termes concordants et qui range à l'unité leur chaos intérieur : c'est le

sentiment d'une contrainte, et d'une contrainte divine, s'exerçant sur eux. « La main de Dieu est sur moi », disent-ils (Ez. III, 22 ; VIII, 1 ; XL, 1), ou « l'esprit de Dieu fondit sur moi » (I Sam. x, 6. 10), ou « Dieu m'a saisi » (Amos VII, 15), « Dieu m'a dit », « Dieu m'a ordonné » (Jér. I, 7), « Dieu m'a séduit » (Jér. XX, 7), « Dieu m'a fait violence et m'a terrassé » (Jér. XX, 7). Des images d'un baroque saisissant leur servent à exprimer cette contrainte, par exemple lorsqu'ils comparent cette voix divine au rugissement d'un lion (Amos I, 2) et leur transe prophétique à la terreur panique de qui ouït le grondement du fauve (Amos III, 8). Et cette contrainte n'est pas quelque chose d'accidentel, elle revêt au contraire à leurs yeux un caractère de nécessité, si bien qu'Amos la fonde expressément sur ce que nous appellerions la loi de cause à effet (Amos III, 3-8).

Cette contrainte, centre et ressort de leur existence prophétique, n'est donc pas une contrainte sourde et anonyme. Avec une aveuglante évidence elle se formule à eux comme une contrainte divine. Elle ne leur apparaît en aucune façon comme une nécessité de leur nature humaine, comme l'appel de leur génie personnel, comme l'aboutissement de leurs plus généreux instincts d'homme ou comme la confortable solution du problème de leur carrière. Ils la ressentent comme une vocation par Dieu, comme un appel transcendant, comme une nécessité surnaturelle, comme une prise de possession de leur être par Dieu même, avec tout ce que cela comporte d'impérieux, de troublant et de douloureux. Soudain résonne donc en leur vie la voix de la divinité même et ils représentent désormais un destin voulu de Dieu. Aussi les plus grands d'entre eux ont-ils tenu à relater cette expérience fondamentale, leur vocation par Yahvé. C'est Amos, qui rappelle que Dieu l'a saisi derrière son troupeau (Amos VII, 15) ; Esaïe, qui décrit comment, prosterné dans le temple devant la sublime apparition de Dieu, il s'est senti appelé par le « Roi » trois fois saint (Esaïe VI) ; Osée, qui rattache à une intervention initiale de Dieu sa tragique vie de famille (Osée I) ; Ezéchiel, face en terre devant la vision éblouissante de Yahvé qui le crée prophète (Ez. I, 28) ; c'est Jérémie surtout, en qui cette certitude de l'origine transcendante de son ministère prend un accent tellement péremptoire qu'il y reconnaît une élection inconditionnelle et un décret divin antérieurs à sa naissance même (Jér. I, 4-10).

Ainsi serrés dans l'étau de cette divine nécessité, ils ne sont plus les figurants de quelque jeu de l'homme et du hasard ou de quelque

comédie humaine, mais des héros de tragédie suscités, mus et inspirés, non par la fatalité d'un destin aveugle ou par la jalousie des Immortels, mais par le Dieu saint, unique et souverain qui les arrache à la souillure et à l'impotence inhérentes à leur condition d'hommes et les dresse dans la poudre et le néant comme les messagers de son incorruptible gloire et de ses volontés absolues. Vrais héros de tragédie aussi parce que, semblables aux personnages de la tragédie antique classique, ils sont agis par les puissances supérieures et participent ainsi des deux mondes, du monde éternel et divin et du monde transitoire et passionnel des hommes.

On comprend qu'à ce titre ils aient répudié toute assimilation de leur personne avec ces *nâbis* plus ou moins charlatans qui faisaient métier de prophétie (Amos VII, 12. 14), qu'ils se soient formellement distingués de ceux qui, comme ils disaient sarcastiquement, rendaient des oracles favorables lorsqu'on leur mettait quelque chose sous la dent, et néfastes lorsqu'on les laissait à jeun (Michée III, 5). Tandis que le vieux « voyant » Samuel touchait encore le salaire de ses prédictions (I Sam. IX, 7. 8), eux, les prophètes classiques, n'étaient prophètes ni par métier ni même par tradition : ils protestaient ne pas faire partie de l'école prophétique (Jér. XXIII, 9) et n'avaient jamais appris la technique prophétique auprès d'un maître, grâce à une initiation scolaire. C'est dans ce sens que l'un d'eux déclarait avec force n'être « ni *nâbi* ni disciple des prophètes » (Amos VII, 14).

Contrairement à leurs rivaux, ils refusaient également d'être des prophètes de cour au service de la politique et des intérêts du prince (I Rois XXII, 7 s. ; Michée III, 5) et leur presque constante opposition à la politique contemporaine illustre leur indifférence au service du gouvernement et aux ambitions du nationalisme.

Leur prophétisme n'est pas même l'élan d'âmes généreuses se donnant spontanément à une tâche qui les enflamme ou s'engageant au service d'une cause idéale. Si le plus grand d'entre eux a pu s'écrier « Me voici ! envoie-moi ! » (Esaïe VI, 8), ce n'était qu'en réponse à un appel divin.

Prophètes ils sont donc, non par libre choix mais par vocation de Dieu, le don de leur vie étant essentiellement réponse et obéissance au Dieu qui, seul, les appelait.

Prophètes de Dieu : tels apparaissent les grands prophètes d'Israël. Dieu, et non pas l'homme, est la cause suffisante et nécessaire, l'ori-

gine unique et le nœud vital de leur prophétisme. Aussi bien s'identifient-ils fréquemment à Yahvé dans leur langage même, leur moi s'absorbant dans le sujet divin qui, souvent, parle en « je » alors même que le discours sort des lèvres humaines (par exemple Esaïe I, 2. 11 s.).

Prophètes de Dieu à tel point qu'ils furent parfois prophètes contre leur propre gré et que Jérémie, pour se soustraire à l'emprise de la vocation divine, balbutie cet aveu : « Je suis trop jeune » (Jér. I, 6). Dieu les agite, les inspire, les anime, mais sans qu'ils puissent toujours céler la souffrance morale et presque physique que cela leur coûte : « Mes entrailles ! mes entrailles ! » crie Jérémie (Jér. IV, 19). « Le cœur me bat », gémit-il (Jér. IV, 19), et c'est lui qui pousse la sincérité jusqu'au cynisme en se comparant, lui prophète, à une vierge séduite par Dieu, à un lutteur terrassé par la divinité, lui qui se déclare amèrement un objet de risée et de honte à cause de Yahvé (Jér. XX, 7 s.). Yahvé a beau brûler « comme un feu ardent en son cœur » (Jér. XX, 9), cette vocation religieuse l'opprime parfois tellement qu'une impiété lui monte aux lèvres et qu'il maudit le jour où sa mère le mit au monde (Jér. XV, 10 s.).

De semblables confessions accusent le pathétique divorce entre les instincts naturels, humains, du prophète et l'impitoyable exigence de sa divine vocation. Elles manifestent le martyre qu'impliquait pour certaines natures la prise de possession par Yahvé et dissipent toute confusion entre prophétisme et idéalisme. Même un génie altier comme Esaïe défaille à l'heure de la vocation : « Malheur à moi ! Je suis perdu ! » (Esaïe VI, 5). C'est donc sur la faillite de l'homme et jusque dans sa souillure ou sa névrose que s'édifie leur prophétisme, tous s'accordant à fonder sur Dieu seul leur surnaturelle vocation.

Prophètes de Dieu au sens le plus anti-subjectif qui soit. Une simple observation de style le démontre : on sait avec quelle fréquence revient, dans la littérature prophétique, l'expression « la parole de Yahvé » (*debar Yahvé*). Or, en hébreu, le mot *dâbâr* se prend tantôt au sens de « parole », tantôt au sens de « chose » et ce parallélisme suggère quelle portée réaliste, objective, il faut donner à l'expression « parole de Yahvé ». Le message dont les prophètes sont les hérauts n'est donc pas à leurs yeux, quelque élaboration rationnelle qu'il reçoive de leur part et quelque instinctive hésitation qu'ils aient parfois à le délivrer (Jér. XVII, 16 ; XXXII, 8), un produit

de leurs réflexions, une élucubration humaine et subjective ou une abstraction. Ils y voient essentiellement le prolongement même de la pensée agissante de Dieu et son Verbe en sa plus réaliste acception (1).

Sauf indications contraires (par exemple Amos VII, 2. 4 ; cp. Michée III, 5), leurs gestes, leurs actes, leurs paroles sont donc de Dieu. Ils sont en Lui non comme en la source de l'Être en qui ils s'absorbent panthéistiquement, non point à la façon des quiétistes qui s'évadent de la réalité, mais comme les agents personnels de la plus farouche volonté divine. Aussi comprend-on que cette cause souveraine imprime à leur âme une tension extrême ; l'axe de leur personnalité trépide aux saccades du moteur divin, leur âme est comme un arc bandé par le Sagittaire.

Le dynamisme est leur climat. Ils sont une puissance déchaînée, heurtant de face et de front la réalité, bravant tous les obstacles à Dieu. Condamnés à n'agir qu'au nom des exigences absolues de Yahvé, qu'en vertu de considérations transcendantes, qu'au mépris de la politique ou de l'opportunisme humains, ils manifestent la plus sauvage intervention de la divinité dans les affaires humaines, parlent et agissent avec l'autorité et la décision d'acteurs auxquels leur rôle est dicté de plus haut. De ce fait une sorte de brutalité est souvent inhérente à leur personne et à leur action.

De semblables personnalités eurent naturellement un rôle foncièrement critique. Les prophètes ne furent en effet à aucun titre des hommes d'accommodement, mais ils provoquèrent autour d'eux des crises, politiques, morales et religieuses, semblables en cela à ces héros tragiques sous les pas de qui naissent les conflits et les drames. Leur action est soumise à la loi des contrastes car, conformément à la définition de l'un d'eux, ils sont là « pour déraciner et pour ruiner, pour bâtir et pour planter » (Jér. I, 10).

C'est ainsi qu'Amos pose le conflit de la Justice divine et de l'injustice humaine et ne tend à rien moins qu'à nier radicalement la valeur du sacrifice et du culte et à bouleverser de fond en comble l'attente eschatologique de ses contemporains, sapant ainsi par la base les appuis traditionnels de la religion populaire. Chez Elie déjà, puis chez Osée, c'est le conflit religieux entre Yahvé et Baal, doublé chez Osée du conflit culturel entre le désert et Canaan : ne prétendait-il pas en effet déraciner le yahvisme du terroir palestinien et revenir à

(1) Cp. PEDERSEN, *Israël*, 1926, p. 167 s.

l'idéal semi-nomade pour sauvegarder le spiritualisme religieux et rompre toute compromission avec des cultes et des rites à tendance orgiastique et dionysiaque ? Le problème même de la civilisation, de la culture à l'époque royale était ainsi résolu dans un sens aussi négatif qu'utopique. Esaïe, lui, ouvre toute béante la crise de la foi et de l'orgueil humain, du Dieu saint et de l'homme pécheur. D'autre part, il condamne principiellement la politique d'Ezéchias et prétend faire reposer sur la foi seule, donc sur Dieu et non sur l'homme, l'avenir d'Israël. Bien plus, sa mission même est critique, puisqu'elle consiste à précipiter la crise de l'endurcissement (Esaïe VI, 9. 10). Jérémie, c'est la crise du prophète et de Dieu et le martyr qui en résulte, c'est la crise de la résistance et de la non-résistance : véritable défaitiste, ne déconseille-t-il pas toute résistance à l'ennemi babylonien ? C'est le prophète qui osait attenter à la valeur magique du Temple. Michée, c'est déjà la voix de l'agitateur prolétarien et c'est la perspective de la ruine totale de Jérusalem. Le Second Esaïe, c'est l'opposition formelle, absolue du seul vrai Dieu et du néant, des idoles et des faux-dieux. Les Cantiques du Serviteur de l'Eternel, c'est la crise douloureuse du sacrifice, la folie de l'expiation, l'ignominie et la mort acceptées par l'innocent par solidarité pour les coupables. Ezéchiel, c'est le tragique dilemme de la rétribution individuelle ou collective. Chez plusieurs (par exemple Esaïe XXIV-XXVII ; Joël III, 4 ; IV, 15), c'est le monde même qui craque et se brise en deux : l'éon présent et l'éon futur.

A des titres divers, tous furent donc des hommes de crise, hérauts et agents de l'alternative au plus grave sens de l'« Entweder-Oder ».

Acteurs tragiques par conséquent. Acteurs et non rêveurs. Aussi ne saurait-on les assimiler à des intelligences désintéressées ou à des raisonneurs dans l'abstrait. Quelque envolée qu'ait eu leur génie, ils n'habitaient pas les *serena templa* du philosophe, mais leur pensée avait une portée résolument existentielle. Si leur imagination les emporta parfois dans des chimères comme le retour de l'âge d'or ou comme l'idéal nomade, leur verbe appréhendait cependant corps à corps la réalité qu'ils analysaient et jugeaient avec une acuité saisissante dans l'ordre politique aussi bien que dans l'ordre moral et religieux.

C'est à la plus immédiate et actuelle réalité que se butait leur pensée, et non seulement à la réalité extérieure, politique ou sociale, mais aussi et surtout à cette réalité, plus intime et plus réelle, de Dieu et

du Bien. Leurs discours n'étaient pas les troubles confessions d'un romantique qui s'ausculte soi-même et se complaît en soi, mais des verdicts sur l'existence saisie en sa plus tragique résonance. La vie telle qu'ils la comprenaient n'était pas un drame romantique aussi sonore que gratuit et creux, mais le théâtre sinistre et grandiose d'une existence où l'homme et Dieu jouent la fatale et suprême partie. Ils n'échafaudaient pas de prestigieuses mais inconsistantes « néphélococcygies », car leur regard osait embrasser la réalité de l'existence en ses aspects les plus concrets et repoussants comme en sa plus sublime grandeur. Et même lorsqu'ils empruntent au mythe tel de ses éléments, le combat primordial de Yahvé contre les puissances chaotiques par exemple, ils en font une application tellement immédiate et pressante qu'ils actualisent par ce procédé leur pensée plus encore qu'ils ne l'auréolent du prestige des âges et des drames révolus.

Appelés, inspirés, commandés par Yahvé, quelle n'était pas leur certitude ! Leurs oracles ont donc cette cohérence parfaite, cette foudroyante logique et cet accent implacable de ce qui repose sur la certitude même. Ils parlaient avec autorité, forts de la vérité que Dieu même leur révélait, dispensateurs d'un verbe divin. Les « Ainsi a dit Yahvé » inaugurent et ponctuent aujourd'hui encore leurs discours comme le martèlement du destin, et le sceau de ces irréfutables « Oracle de Yahvé » exclut tout bégaiement et bannit toute hésitation : aussi bien n'était-ce ni une opinion humaine qu'ils énonçaient, ni de géniales intuitions qu'ils voulaient publier, c'était la parole de Dieu lui-même et son indubitable révélation qu'ils prétendaient proclamer, et la certitude, certitude de l'origine transcendante de leur message, était le divin et commun dénominateur qui sustentait tous leurs oracles.

Dès lors, totalement unis avec le Dieu qui les inspirait, totalement donnés à cette certitude absolue, les *nâbis* d'Israël nous laissent, à nous encore, la vision d'hommes ignorant la crainte, sans peur en dépit du divorce dramatique entre leur message et la pensée ou les institutions de leur temps et de leur milieu, impavides devant les menaces ou les persécutions du pouvoir royal, des prêtres, de leurs rivaux, fidèles jusqu'au martyre. Celui-là même dont le tempérament était pourtant le plus faible, le plus mobile et le plus douloureux, Jérémie, ne témoignait-il pas que Yahvé était en lui comme un « invincible héros » (Jér. xx, 11) et qu'Il le transformait en « une colonne de fer et un mur d'airain » (Jér. i, 18) ?

Quiconque lit l'Ancien Testament d'un œil non prévenu ne manque pas d'être frappé par sa pauvreté en figures héroïques. Il y a bien une exception : le sauvage et grandiose récit du meurtre de Joram, d'Achazia et de leurs descendants par Jéhu, récit digne de l'Iliade, où le courage viril, la passion, les flèches, la vengeance, le sang et le fard, les murs éclaboussés par le carnage, les têtes empilées à pleines corbeilles, les cadavres et les chiens, les héros qui se serrent la main et bondissent sur leur char de guerre, composent une scène d'une classique beauté et d'une mâle et tragique horreur (II Rois ix, x). Mais, à part cela, que trouver dans les livres historiques de l'Ancien Testament sinon l'ancêtre de Shylock, ce Jacob que le prophète Osée lui-même stigmatisa déjà : fourbe, lâche, traître et menteur (Osée xii, 4 s.) ? Seuls les prophètes sauvent à cet égard l'honneur d'Israël, car ils ont la stature des grands et sont égaux à l'hommage d'un Michel-Ange.

Amos, l'homme trempé comme le bronze, logique comme la Justice, conséquent jusqu'au pessimisme le plus radical touchant l'avenir de son peuple, bravant impudemment le grand-prêtre du sanctuaire royal, lui jetant l'anathème et l'outrage et vouant la femme du pontife à la prostitution publique. Osée, dont les enfants reçoivent coup sur coup des noms de plus en plus fatidiques, dont la vie comporte ainsi des années durant la plus tragique signification et qui ose appeler la Mort et le Tartare à vomir sur son propre peuple tous leurs monstres et tous leurs fléaux (Osée xiii, 12 s.). Esaïe, lorsque tout Jérusalem, à l'approche des ennemis, est pris de panique « comme frémissent sous le vent les arbres des forêts » (Esaïe vii, 2), seul impassible et formulant, avec la sérénité de l'âme supérieure aux infortunes, la souveraine certitude de la foi qui s'en remet à l'invisible main de Dieu seul (Esaïe vii, 9 ; xxviii, 16). Esaïe, au génie pourtant si altier, prosterné dans la poudre lorsque lui apparaît « le Roi » de gloire, mais s'offrant avec l'élan d'un homme et d'un brave dès que résonne l'appel divin : « Qui marchera pour nous ? » Esaïe, assumant sans fléchir cet unique et accablant mot d'ordre divin, ce cruel et provocant : « Épaissis le cœur de ce peuple (c'est-à-dire son intelligence), endurcis ses oreilles et aveugle ses yeux ! » (Esaïe vi, 10). Michée, articulant contre Jérusalem et le temple des menaces tellement sacrilèges qu'elles retentissaient encore dans les mémoires plus d'un siècle plus tard (Michée iii, 12 et cp. Jérémie xxvi, 18. 19). Jérémie, provocant et ironique, face à Paschour, en constante opposition au clan des

prêtres et des prophètes, jeté au fond d'une citerne, incarcéré, mais défiant tous ses adversaires au nom de Yahvé qui l'a élu. Ezéchiel, le cataleptique et le visionnaire à demi halluciné, mais d'une énergie telle qu'il préserva l'âme et la religion d'Israël de sombrer dans une crise mortelle à l'heure où son peuple, privé soudain de son Temple, de son culte, de son pays et de son autonomie, perdait d'un seul coup tous ses fondements politiques et religieux.

Ne sont-ce pas là d'authentiques héros, surgissant aux heures fatidiques, face à la foule anonyme, agents des révolutions spirituelles et porteurs d'un destin divin ? Faibles en tant qu'hommes, mais en une subordination si totale à Dieu qu'ils deviennent grands de Sa grandeur et forts de Sa force. « Je suis souillé », proclame l'un d'eux (Esaïe vi, 5), et pourtant il est précisément l'apôtre de la sainteté de Yahvé. « Je ne sais pas parler », objecte un autre (Jér. i, 6), et cependant l'inspiration fait de lui un poète pathétique en même temps qu'un prophète au verbe puissant. « Simple berger et pinceur de sycomores », dit un troisième (Amos vii, 14), mais c'est lui le héraut de la Justice divine. A l'homme grec, complet dans l'épanouissement de ses possibilités humaines, ils s'opposent donc, forts de Dieu seulement, mais, à ce titre, ils incarnent les fatalités.

Jusque dans la forme de leur message se marque cette absolue dépendance de Dieu qui les rend souverainement libres d'emprunter aux genres les plus divers : oracles, plaintes, hymnes, satires, thèses, paraboles, jusqu'à pasticher le langage juridique et à parodier les chants les plus triviaux comme la chanson d'une hétére. C'est que leur foi est si virile qu'elle échappe à toute prudence et ose prendre son bien où que ce soit. Ils transposeront donc avec hardiesse dans le domaine religieux les genres littéraires même les plus profanes. Leur style scandé, véhément, incisif, brisé souvent, dramatique, fait de lyrisme, de sanglots et de sarcasmes, traduit aussi l'émotion religieuse qui les agite et leurs images sont celles des grands poètes qui, dédaigneux des clichés, évoquent ou expriment la réalité, tant extérieure qu'intérieure, en symboles originaux qui se gravent dans la rétine et le cœur : le souffle brûlant qui passe sur les dunes de sable du désert, l'onagre en rut qui hume le vent, Lucifer précipité du ciel étoilé dans les Enfers où il gît sur un lit de pourriture, couvert d'un linceul de vers... Rhétorique puissante, tour à tour majestueuse, pathétique ou ironique, sarcastique même, capable de rendre avec un accent saisissant, non les raffinements de la préciosité, mais les dra-

matiques contrastes de la vie et le tragique de l'existence. Un parallèle se présente naturellement à l'esprit : Eschyle, le premier des tragiques grecs.

* * *

Non moins tragiques que la personne même des prophètes étaient les destins de l'Orient contemporain et la perspective sous laquelle ces voyants envisageaient le terme de l'Histoire. Le théâtre où ils évoluent est un théâtre tragique et le décor et l'éclairage de la scène conviennent certes à de tels acteurs.

Il suffit de rappeler en raccourci qu'à partir du milieu du huitième siècle la politique de l'Asie antérieure est en équilibre constamment instable. Rivalité séculaire des continents, l'Égypte des Pharaons contre l'Asie des monarques assyriens et babyloniens, heurt de ces empires sur ce pont géographique palestinien et syrien piétiné par l'incessante marche de ces colosses. Poussée croissante de l'impérialisme assyrien vers les rives de la Méditerranée ; irrésistible pression ninivite sur ce conglomérat d'États syriens, phéniciens et israélites ; guerre presque endémique où les principautés du Proche-Orient succombent successivement devant les armées du conquérant et, dans cette tourmente, une moitié d'Israël, le royaume du Nord, est balayée à tout jamais (724-722). Par ce brassage des peuples, cette rupture des frontières nationales, ce nivellement impitoyable des royaumes indépendants, l'Assyrie fait le lit des empires futurs, prépare, comme l'a très bien dit M. Adolphe Lods⁽¹⁾, l'établissement des grandes monarchies babylonienne et perse, et l'hégémonie plus lointaine d'Alexandre, des princes hellénistiques et, finalement, de Rome.

Mais ces géants asiatiques s'exténuent bientôt par l'excès même de leurs ambitions et s'effondrent rapidement les uns par-dessus les autres. Ninive devient la proie des Babyloniens alliés aux Mèdes de Susiane (612) et, dans la liturgie de Nahoum, éclate à pleine voix le « Te Deum » des peuples qui respirent enfin à l'agonie du tyran⁽²⁾. Sur quoi l'implacable ruée vers l'Occident reprend, à un rythme accéléré. La seconde moitié d'Israël est atteinte, le royaume de Juda est annihilé à son tour par Nébucadnézar (prise de Jérusalem en juillet 586) et l'histoire d'Israël se clôt sur cette scène d'horreur : le dernier

(1) ADOLPHE LODS, *Les prophètes d'Israël*, 1935, p. 21. — (2) Pour cette interprétation du livre de Nahoum, cp. mon article « Le problème du livre de Nahoum » dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg, 1932, p. 1 s.

roi, Sédécias, ce fantoche débile, les yeux crevés par le vainqueur ! La plainte amère d'Oedipe ensanglanté monte involontairement à la mémoire :

Τί γὰρ ἔδει μ' ὀράν
ὅτι γ' ὀρώντι μηδὲν ἦν ἰδεῖν γλυκύ ;

(Oedipe roi, v. 1334-1335).

et ce thrène lugubre d'Amos :

« Elle est tombée, elle ne se redressera plus, Israël la Vierge.

Elle gît à terre et nul ne la relèvera ! »

(Amos v, 2.)

La tragédie est jouée. Désormais, c'est la liquidation d'Israël, sa dispersion, son exil dans la lointaine Chaldée, près des canaux sur qui ploient les saules mélancoliques, et là, sur cette terre étrangère, Israël refusera obstinément d'entonner les chants de la patrie à jamais perdue (Psaume cxxxvii, 3). Les Perses, des Aryens, auront beau s'emparer de la superbe Babylone (539) et autoriser officiellement le retour des exilés juifs en Palestine : privés dorénavant de leur autonomie politique et incorporés aux satrapies de l'empire achéménide, les restes d'Israël, en dépit de quelques sursauts de vitalité, ne traîneront plus qu'une inglorieuse existence, glisseront lentement à ce ressentiment des minorités déçues de leur antique prestige (« Adversus omnes alios hostile odium », dit Tacite à leur propos, *Hist.*, V, 5) et à cette piété sectaire⁽¹⁾ des parias retranchés du monde : « Despectissima pars servientium » (TACITE, *Hist.*, V, 8). L'Orient et l'Occident pourront se féconder réciproquement sous l'impulsion géniale du Macédonien et Rome tentera la grandiose synthèse du monde antique dans son « imperium », Israël n'a plus de patrie proprement dite et le Juif errant va commencer ses courses séculaires, banni du gouvernement des affaires humaines, en marge des luttes vitales de la civilisation et comme effacé d'avance par l'ombre de la Croix.

Or les prophètes d'Israël furent la Cassandre de cette tragédie historique, ce en quoi ils s'opposaient catégoriquement à l'espérance de leurs compatriotes pour qui l'avenir d'Israël devait être lumière (Amos v, 18. 20), paix parfaite (Jér. vi, 14 ; viii, 11 ; Ez. xiii, 10), délivrance de tous fléaux (Esaïe xxviii, 15), bonheur paradisiaque (par exemple la glose Osée ii, 20) et retour de l'âge d'or (par exemple Joël iv, 18).

(1) Cp. A. CAUSSE, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1935, p. 385 s.

Pour les prophètes de l'époque classique, l'Histoire ne représente en effet ni un progrès continu, ni une évolution insensible et fatale. Des profondeurs de l'Univers ne monte pas à leurs oreilles l'harmonieuse musique des sphères. Le microcosme n'est pas pour eux, comme pour les sages de Chaldée, le nécessaire reflet d'un macrocosme sidéral et divin⁽¹⁾. L'être n'est ni l'infini en sa plénitude ni l'ordre parfait. La conception que les prophètes se faisaient de l'Histoire était au contraire essentiellement catastrophique. Pour définir l'avenir, le plus ancien d'entre eux disait déjà, et c'était pourtant encore une ère de prospérité : « Ténèbres et non lumière ! » (Amos v, 18. 20). Et, à la veille de l'exil, Jérémie reprendra cette pensée et posera cette antithèse peut-être exagérée mais significative : tous les prophètes authentiques qui m'ont précédé ne prédirent que guerres, pestes et malheurs, seuls mes rivaux, mes contemporains, annoncent la paix, mais l'événement démontrera l'inanité des promesses de ces faux-prophètes que, dit-il, « Yahvé n'a pas vraiment envoyés » (Jér. xxviii, 8. 9). Les prophètes se caractérisent donc eux-mêmes comme essentiellement messagers de malheur et non de bonheur et, jusqu'à l'exil tout au moins, cette formule apparaît généralement exacte.

Par deux déclarations pratiquement identiques, ils assignent en effet à l'Histoire un terme aussi fatal que prochain : « Le Jour de Yahvé est proche ! » (Soph. i, 7. 14 ; Abdias 15, etc.) et « La Fin vient ! » (Amos viii, 2 ; Ez. vii, 2. 3. 6, etc.) clament-ils tour à tour, ou bien ils évoquent la proximité de la « fin des temps » (Osée iii, 5 ; Esaïe ii, 2 ; Jér. xxiii, 20 ; xxx, 24 ; Michée iv, 1 ; Ez. xxxviii, 8. 16, etc.). De telles formules résonnent comme des coups de cymbale inaugurant l'ouverture du drame eschatologique qui passe désormais d'un mode majeur triomphant à un mode résolument mineur : guerres, carnage, révolutions, pestes, famines, plaies de toute sorte, tremblements de terre, éclipses, signes dans le ciel, inondations, villes rasées, temples abattus, déportations massives, tels sont les articles essentiels de leur programme d'avenir. Aussi « Malheur à ceux qui appellent de leurs vœux le Jour de Yahvé ! » (Amos v, 18).

La scène de l'Histoire n'est plus un lieu calme et serein, elle retentit

(1) Ces termes de « macrocosme » et de « microcosme » ont d'ailleurs une précision et une netteté que, seule, leur conféra la philosophie grecque. Dans la mythologie orientale ces concepts ne s'expriment qu'en termes plus ou moins mythiques. Cp. J. BIDEZ, dans *Mélanges Capart*, 1935, p. 67.

de la voix de Yahvé qui sonne comme le tocsin. C'est une scène instable, un sol qui frémit, une terre qui tremble jusqu'en ses fondements ; c'est un plan incliné d'où l'on glisse jusqu'à l'abîme sans fond, c'est le retour imminent du chaos (Jér. iv, 23 s.), une humanité se réfugiant dans les cavernes comme des troglodytes (Esaïe II, 19 s.), c'est Yahvé provoquant Rahab, le monstre des origines⁽¹⁾, et incendiant l'Océan sur qui flotte la terre (Amos VII, 4), c'est l'assaut final des hordes de Gog et Magog (Ez. xxxviii, xxxix), et Sophonie, saisi d'une sauvage frénésie à la vision de ce « Jour de Dieu », accumule passionnément les termes atroces et prélude au *Dies irae* : « Jour de colère, de détresse, d'angoisse, de ruine, de dévastations, jour d'obscurité et d'épaisses ténèbres, jour de nuées et de brumes opaques, jour de trompette et de fanfares de guerre... » (Soph. I, 15. 16).

Sous les yeux dilatés des prophètes, l'Histoire vient donc buter à folle allure contre la borne granitique du « Jour de l'Éternel » et l'humanité pécheresse, prise de vertige, sombre dans la crise eschatologique qui coupe en deux le temps et le monde.

Sans doute les prophètes apportèrent-ils parfois quelque tempérament à cette perspective pessimiste. L'école wellhausienne préjugait arbitrairement la question, lorsqu'elle niait péremptoirement l'existence de toute eschatologie du salut avant l'exil. Il semble au contraire incontestable que des hommes comme Osée et Esaïe, pour ne citer qu'eux, entretenaient parfois l'espérance d'une restauration, sous conditions, d'Israël et qu'ils attendirent de la sévère pédagogie de Yahvé une rénovation spirituelle d'Israël, gage d'un avenir meilleur (cp. Osée II, 4-22 et mon analyse de ce passage dans *Marti-Festschrift*, 1925, p. 158-166 ; Esaïe IX, 1 s. ; XI, 1 s.). Il est indubitable d'autre part qu'Ezéchiel, à partir de la chute de Jérusalem en 586, projeta la reconstitution nationale et que le Second Esaïe⁽²⁾ se consacra à la prédication de la prochaine restauration. Mais il n'en reste pas moins que la dominante du prophétisme, ce fut la proclamation du jugement et de la ruine, que c'est cette veine pessimiste qui lui conféra sa sève morale, et que sa paradoxale originalité réside, non point en des vues optimistes toujours plus ou moins dépendantes, comme en convient Sellin⁽³⁾, de l'attente nationale et traditionnelle

(1) Je propose de lire à Am. VII, 4 *qôrê lerabab bâêsch*, et cp. pour le parallèle de Rahab et du *Tebôm rabbâ*, Es. II, 9. 10. — (2) Le Second Esaïe était d'ailleurs un penseur, un écrivain et un poète, plus qu'un prophète au sens classique du terme. — (3) Cp. ERNST SELLIN, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, 1933, p. 73.

de l'ancienne religion populaire, mais en son radicalisme et en sa tragique accentuation de l'eschatologie du malheur. Des épigones comme Aggée et Zacharie illustreront cette déchéance d'un prophétisme dont l'optimisme sera fait de concessions au nationalisme et à une conception plus ou moins magique de la religion. Au reste, le prophétisme classique ne fut-il pas d'instinct le premier et le meilleur juge de lui-même lorsque, par la bouche de Jérémie, il se caractérisait comme essentiellement critique et tragique (Jér. xxviii, 8, 9) ?

* * *

Acteurs tragiques. Scène, décor et perspective tragiques. Mais le message aussi ou, si l'on veut, le texte de la pièce fut tragique également. En effet, dans ce drame eschatologique les prophètes ne furent pas de muets figurants ou des témoins passifs ou des acteurs aphones. Ils ne furent pas non plus des romantiques se soulageant en effusions sentimentales et larmoyantes et en verborités rhétoriques. Ils eurent au contraire un message logique, dru, précis, cohérent, divin, message de choc et d'un radicalisme extrême, message essentiellement tragique. Virils comme Amos, Esaïe et Michée ou tendres comme Osée et Jérémie, une force propulsive émane toujours de leurs discours dont la puissance dépasse l'horizon quotidien et palestinien, ébranlant la plèbe, les rois et le Temple, Israël et les empires, le présent et l'avenir.

Ce message s'impose d'En-Haut à eux : « Ainsi m'a dit Yahvé », ne cessent-ils d'affirmer, ou « Yahvé se révéla à mes oreilles » (Esaïe xxii, 14). L'inspiration ne les trouve pas inertes ou désemparés, mais les jette à l'action. Elle ne s'épuise pas en oracles confus d'une Pythie délirante, mais est l'objet d'une élaboration rationnelle dans leur esprit⁽¹⁾ et s'exprime en pensées d'une logique qui doit convaincre l'adversaire d'erreur. Il y avait en effet à leurs yeux vérité et erreur et, forts de cette distinction, ils n'hésitaient pas à taxer leurs rivaux de mensonge (par exemple Jér. vi, 13 ; xxviii, 15). Leur critère était, à cet égard, principalement le caractère intelligible et moral de la parole divine qui s'imposait à eux, et leur « connaissance de Dieu » (cp. Osée ii, 22 ; iv, 1 ; vi, 3. 6 ; Esaïe v, 13 ; xi, 2. 9 ; Jér. xxii, 16, etc.) reposait objectivement sur cette « parole » de provenance divine, sur cet « esprit de Yahvé » qu'Esaïe identifiait à un « esprit de

(1) Cp. SIGMUND MOWINCKEL, *Ecstatic experience and rational elaboration in Old Testament Prophecy* (Acta Orientalia, t. XIII, 1935, p. 264 s.).

sagesse et de raison » (Esaïe XI, 2) et sur l'obéissance à une révélation objective de Dieu. L'extase et le trouble psychique qu'elle comporte n'étaient donc pas l'élément essentiel de leur vocation, mais l'occasion seulement d'un message qui se formulait généralement en eux en termes clairs, précis et logiques, non en balbutiements incohérents comme chez les anciens *nâbis*, mais en pensées lucides, susceptibles d'être comprises par chacun et parfois sublimes. C'était, nous l'avons déjà vu, la « parole de Dieu » (au sens transcendant et objectif du terme) dont ils s'estimaient les porteurs et qui, d'après Jérémie, les caractérisait même (Jér. XVIII, 18). Ce n'était pas une « Sainte Ecriture », mais une « parole » divine, instantanée et immédiate, et cette révélation soudaine, cette vérité divine conféraient à leurs propos la majesté, la sérénité et la gravité des choses éternelles.

Ce message, nous n'en pouvons évidemment qu'esquisser ici quelques aspects, les plus caractéristiques, ceux-là mêmes qui, à notre avis, donnent à la pensée prophétique sa portée proprement tragique.

Dieu et l'homme, tels sont les pôles nécessaires de toute pensée religieuse, pôles dont la piété de l'Ancien Testament accentua tour à tour la distance ou la proximité : tantôt l'Israélite se tenait prosterné devant Yahvé dans le sentiment qu'Il est le Dieu souverain qu'il faut craindre, tantôt il s'abandonnait à Lui avec foi comme à l'être que l'on peut connaître et aimer. Or quelle fut, en termes très généraux, la conception de Dieu, de l'homme, et de leurs rapports chez les grands prophètes ?

Il y a dans la littérature prophétique très peu de passages systématiques concernant leur anthropologie, mais suffisamment cependant pour la définir.

L'homme et Dieu, déclare nettement Esaïe (Esaïe xxxi, 3), s'opposent comme la chair et l'esprit, c'est-à-dire comme deux contraires. L'homme n'a qu'un « souffle » dans ses narines, dit aussi un passage de provenance incertaine d'ailleurs (Esaïe II, 22, qui manque dans les Septante), et Jérémie établit cette même équation de l'homme et de la chair (Jér. xvii, 5, passage d'ailleurs suspect d'inauthenticité). Cela revient approximativement à la distinction du monde physique (incluant la vie physique) et du monde des énergies spirituelles. Sans faire d'explicite allusion aux récits des origines, toute la pensée prophétique implique au surplus la tacite admission de la vieille thèse yahviste (cp. Gen. II, 23 ; III, 19. 22 ; VI, 3) de la mortalité essentielle de la chair et, par conséquent, de l'homme. C'est pourquoi Ezéchiel,

par exemple, n'attribue qu'à l'esprit de Yahvé la capacité de rendre la vie à des cadavres (Ez. xxxvii, 1 s.). Cette antithèse de l'homme et de Dieu est énoncée par Osée également, lorsque Yahvé prononce par sa bouche : « Je suis un Dieu et non un homme » (Osée xi, 9), mais il étend cette distinction au domaine moral et précise aussitôt que la divinité est sacro-sainte (*qâdôsch*) et qu'à ce titre elle ne se laisse pas entraîner par la passion, par une colère injuste et irraisonnée par exemple.

Or, cette dernière qualification, Esaïe l'a précisée plus fortement encore : tandis qu'à l'heure de sa vocation le chœur des séraphins entonne l'hymne au Dieu trois fois saint : « Saint ! Saint ! Saint ! est l'Eternel des Armées ! » (Esaïe vi, 3), le prophète s'effondre : « Malheur à moi ! s'écrie-t-il, car je suis un homme aux lèvres souillées et je demeure au milieu d'un peuple aux lèvres impures » (Esaïe vi, 5). En face du Dieu qu'il nomme ailleurs « le Saint d'Israël » (Esaïe i, 4 ; v, 19. 24 ; x, 17. 20 ; xii, 6 ; xvii, 7 ; et cp. Esaïe xli, 14. 16. 20 ; xlvi, 3 ; Jér. l, 29 ; li, 5, etc.) et qui condense en Lui toute la réalité du « sacré » (au sens moral et non plus seulement cultuel et magique du mot), lui, l'homme, se sent essentiellement et personnellement impur (au sens moral aussi bien que cultuel). Bien plus, sa souillure n'est pas un accident individuel, elle est une souillure générique, commune à tout son peuple, inhérente à l'homme comme tel. C'est donc en tant qu'il est « chair » que l'homme est pécheur et souillé et qu'Esaïe peut alors l'accabler sous ces termes flétrissants : « Nation pécheresse, peuple lourd d'iniquité, race de mécréants, fils dégénérés qui ont abandonné Yahvé, qui ont rejeté avec mépris le Saint d'Israël ! » (Esaïe i, 4).

Solidaires dans la souillure et la coulpe, tels apparaissent donc les hommes dans la pensée prophétique, et la profondeur de cette incurable misère ressort pareillement de cette impitoyable sentence de Jérémie : « Un More changerait-il sa peau et une panthère ses rayures ? Vous de même, vous êtes incapables de pratiquer le bien, habitués que vous êtes à mal faire ! » (Jér. xiii, 23). L'homme ressortit ainsi au domaine du « profane » et Dieu à celui du « sacré ». Lors donc que Dieu veut élire un prophète comme son instrument tout spécial, c'est avant même sa naissance qu'Il le choisit, le « consacrant » (*biqdîsch*) par avance et lui conférant ainsi le caractère sacré d'un tabou (Jér. i, 5) ; ou bien il faut que l'homme soit magiquement et effectivement purifié par un rite contagionniste, que sa

coulpe et son péché soient expiés, pour être mis désormais en l'état « pneumatique » qui le qualifie comme agent de la divinité (Esaïe vi, 6. 7, et cp. ДУМ, *Comm.*, ad loc.).

L'homme n'est donc qu'une créature, qu'un être profane et pécheur ; Dieu seul est l'être spirituel et sacré, la sainteté à sa suprême puissance (c'est ce superlatif qu'exprime le « Trishagios » d'Esaïe vi, 3).

Aussi, pour cette raison profondément religieuse, le prophétisme ne cessa-t-il de protester contre toute tentative d'assimilation de l'homme à Dieu, par exemple dans cette strophe fameuse où Esaïe (Esaïe II, 11-17) accable l'orgueil des hommes, cette détestable ὑβρις qui est la négation même de la foi, où il bafoue toutes les prétendues grandeurs des créatures et scande par deux fois ce refrain : « L'orgueil de l'homme sera humilié, l'arrogance humaine sera abattue ! L'Eternel seul sera exalté en ce jour-là ! ». C'est dans le même esprit qu'Ezéchiel couvre de sarcasmes le prince de Tyr qui se prétendait un dieu (cp. la divinité des Pharaons) et le précipite aux Enfers, car, proclame-t-il impérieusement : « Tu es un homme et non un dieu ! » (Ez. xxviii, 1-10). Avec la même ironie vengeresse il entonne un chant funèbre sur l'homme primitif qui, dans l'Eden rutilant de pierreries, s'était enflé d'orgueil et de présomptueuse sagesse, et que Yahvé dut chasser de la montagne des dieux (Ez. xxviii, 11-19). Enfin, dans l'admirable mythe de Lucifer, un anonyme évoque, dans les régions boréales, l'Olympe où Hélâl, fils de l'Aurore, un dieu astral évidemment, veut escalader les trois cieux superposés de la cosmologie orientale et souhaite follement poser son trône plus haut que le siège du dieu suprême en s'écriant avec démente : « Je serai l'égal du Très-Haut ! » ; mais le poète décrit la chute du Titan du zénith au nadir et jusqu'au Tartare où les ombres l'accueillent par un sinistre « Ecce Homo ! » (Esaïe xiv, 4 s.).

Cette antinomie entre les créatures de chair et le dieu spirituel, les prophètes l'expriment d'un autre point de vue encore : celui de l'incrédulité et de la foi. Aux appuis terrestres, armées, empires, idoles, Osée substituera la seule confiance en Dieu (Osée xiv, 4). Jérémie, ou plutôt un interpolateur de tendance sapientiale, maudira quiconque, rompant avec Yahvé, « se confie en l'homme, en la chair », mais bénira « celui qui se confie en l'Eternel » (Jér. xvii, 5-8). Lorsqu'approche le jugement qui inaugure l'époque messianique, seul (de juste vivra par sa foi), c'est-à-dire par son inébranlable confiance en Dieu, proclame Habacuc (Hab. ii, 4). Le culte même et les pèlerinages, œuvres

humaines, ne sont d'aucun réel secours, déclare Amos : Dieu est la seule réalité qu'il faille chercher et qui garantisse la vie (Amos v, 4-6).

Mais c'est Esaïe qui, sans doute, formula avec le plus de force et d'éloquente concision ce magistère de la foi qui s'en remet à Dieu seul sans plus compter sur l'homme et ses capacités : « Si vous ne croyez pas, vous ne subsisterez pas ! » objecte-t-il à toute politique humaine (Esaïe VII, 9), et, dans l'énigmatique oracle sur la pierre angulaire, il répète : « Celui qui croit ne sera pas couvert de honte » (Es. XXVIII, 16 où il faut lire avec PROCKSCH et d'après les Septante : *lô yêbôsch* au lieu de *lô yâkbîsch* du TM.), la foi seule, abstraction faite de toute certitude humaine, étant pour lui le nerf de la religion (cp. aussi Esaïe XXX, 15), la seule attitude religieuse et non pas profane. Et jusqu'en plein exil, le Second Esaïe mettra en contraste la révélation de l'incorruptible et redoutable majesté de Dieu (sa *kâbôd*, sa « gloire »), la permanence de sa volonté agissant par sa « parole », et le néant de la chair, de la créature, semblable à la fleur qui se fane (Esaïe XL, 5-8) : tout ce qui est charnel, humain, terrestre, créature, s'effondre et s'évanouit donc devant la glorieuse et spirituelle réalité de Dieu (cp. VOLZ, *Comm.*, ad Es. XL, 6).

Telle étant la distinction fondamentale entre le charnel et le pneumatique, entre l'homme profane, souillé, et la divinité sacro-sainte, on comprend alors la sainte passion avec laquelle les grands prophètes fouaillèrent cet homme incurablement pécheur : leur principe religieux même, leur fervente adhésion à cette sorte de dualisme du profane et du sacré, leur religieux sentiment de la distance essentielle et radicale entre l'homme et la divinité, tout cela les contraignait à dissiper toute équivoque, à faire saigner la plaie et à accentuer jusqu'au paroxysme le divorce d'Israël et de Yahvé, l'antagonisme de la créature pécheresse et souillée et du Dieu créateur et saint. Bien plus que l'entraînement d'une polémique d'homme à homme, c'est donc leur théologie et leur anthropologie, dominées par les concepts de sacré et de profane, qui leur dictèrent ces épithètes cinglantes et ces censures sans pitié dont ils stigmatisent et poursuivent leurs contemporains pécheurs. Inutile d'insister sur cette polémique, il suffit de lire quelques pages de la littérature prophétique pour goûter l'âpre saveur de ces réquisitoires, pour constater l'inexorable sévérité, l'intransigeante dialectique de ceux qui flagellèrent sans relâche les tares morales, privées ou publiques, individuelles ou collectives, des hommes de leur temps. Ce mobile religieux se précisera d'ailleurs

lorsque nous verrons de plus près la conception que le prophétisme se fit de Yahvé.

Retenons pour l'instant quelle perspective tragique cette distinction élémentaire de l'homme profane et du Dieu sacro-saint confère de principe à toute la pensée prophétique qui procède ainsi directement d'un dramatique antagonisme, du conflit de l'homme et de Dieu.

* * *

A l'antipode de l'homme se situe donc, dans le prophétisme, la divinité, mais non pas comme une puissance de même plan. Rien de moins égalitaire en effet que leur conception des rapports de l'homme et de Dieu, rien de plus catégoriquement transcendant et théocentrique. Nous ne pouvons naturellement ici que résumer à l'extrême la conception prophétique de Dieu, renvoyant le lecteur pour plus de détails aux ouvrages techniques⁽¹⁾.

Si l'homme de chair est mortel, Dieu en revanche est d'essence incorruptible. Mais cette essence reste, en soi, insondable, invisible, inaccessible : Dieu échappe donc à toute représentation figurée de la part des hommes (Esaïe XL, 18 ; XLIV, 9 s.) et nous ne l'apercevons qu'à travers ce reflet qu'est sa « gloire ». Cette « gloire » de Yahvé (sa *kâbôd*) est en quelque sorte l'ardent rayonnement physique et spirituel de l'être même de Dieu, une radiation d'une souveraine activité qui peut se matérialiser dans des phénomènes physiques comme l'orage (Ps. xcvi) ou l'éruption volcanique (Ex. xxiv, 15 s.), resplendir devant l'œil du voyant comme une éblouissante lumière (par exemple dans la vision inaugurale d'Ezéchiel I, 28) ou se localiser dans le Tabernacle (par exemple Ex. xl, 34 s. P)⁽²⁾. Si nous osions risquer ce modernisme, la « gloire » de Yahvé est comme l'incandescent ectoplasme de son invisible esprit.

Cette « gloire » de Yahvé est d'ailleurs souvent entendue dans un sens plus profond, plus moral, et désigne alors, concurremment avec l'acception précédente, l'auguste majesté de Dieu et son autorité morale. C'est sans doute dans ce double sens, à la fois physique et moral, que les séraphins d'Esaïe proclament que la gloire de Yahvé « remplit l'univers entier » (Esaïe VI, 3), que le Second Esaïe intègre

(1) Cp. par exemple ERNST SELLIN, *Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, 1933 et *Theologie des Alten Testaments*, 1933 ; WALTER EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*, t. II, 1935 ; LUDWIG KÖHLER, *Theologie des Alten Testaments*, 1936. —

(2) Cp. VON RAD dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* de G. KITTEL, t. II, p. 240 s.

le terme à son attente eschatologique : « La gloire de Yahvé va se révéler et toute chair la verra ! » (Esaïe XL, 5) et que son Dieu refuse jalousement et dédaigneusement de partager cette gloire avec d'autres dieux ou avec des idoles (Esaïe XLII, 8 ; XLVIII, 11). Enfin, dans un sens plus extensif encore, Jérémie admoneste les orgueilleux, confiants en leur propre force : « Rendez gloire à Yahvé votre Dieu ! » (Jér. XIII, 16) car la majesté est l'apanage de la divinité et non de l'homme. A soi seule, cette notion de la majesté de Dieu insiste donc sur la transcendance de ce dernier et sur sa distinction absolue d'avec tout ce qui est créaturel. Dieu est un être sublime, physiquement et moralement en dehors et au-dessus de sa création, à tel point qu'Ezéchiel n'aperçoit même qu'une « semblance » (*demoût*), qu'un reflet de cette divine gloire (Ez. I, 28).

Mais, pour souligner aussi fort sa transcendance, les prophètes n'en précisent pas moins, et de très significative façon, la nature de Dieu. C'est ce que nous voulons rappeler en quelques mots.

Une des épithètes qui caractérisent Dieu dans l'Ancien Testament est celle de « Dieu des Armées ». Or c'est dans la littérature prophétique qu'on en fait de beaucoup le plus large emploi et cette épithète y désigne sans doute Yahvé comme le maître absolu de toutes les forces cosmiques, physiques ou spirituelles. Amos déjà en use fréquemment (Amos IV, 13 ; V, 14. 15. 16. 27, etc.), elle constitue dans la bouche des séraphins de la vision initiale d'Esaïe le principal titre de Yahvé : « Trois fois saint Yahvé des Armées ! » (Esaïe VI, 3), le prophète lui-même l'emploie avec prédilection et on la retrouve chez les prophètes jusqu'après l'exil (Zach. I, 3 ; IV, 6 ; Mal. I, 4, etc.). Les traducteurs alexandrins de la version des Septante en ont fourni, semble-t-il, l'interprétation la plus heureuse en la traduisant très souvent par παντοκράτωρ. C'est en effet la souveraineté illimitée de Dieu que les prophètes veulent exprimer par cette épithète : Dieu est le maître absolu de l'Univers et Amos déjà exaltera sa puissance qui s'exerce du ciel aux Enfers (Amos IX, 2 s.). Par conséquent le prophétisme insistera toujours davantage sur la création du monde par Yahvé : aux allusions plus ou moins mythologiques au duel primordial et victorieux de Yahvé contre les monstres chaotiques (Amos IX, 3 ; Esaïe XXX, 7 ; LI, 9, etc.) se superposera chez le Second Esaïe l'affirmation classique et presque dogmatique de la création (par exemple Esaïe XL, 12 s.), avec son corollaire, l'éternité de Dieu : « Yahvé est le dieu éternel, le Créateur du monde jusqu'en ses ultimes

limites » (Esaïe XL, 28). Et toute cette conception culmine dans ce mot de « Roi » que lui applique Esaïe : « Mes yeux ont vu le Roi, Yahvé des Armées ! » s'écrie-t-il avec effroi (Esaïe VI, 5). Qu'on songe au prestige que possédait à cette époque la personne royale, à celui des Pharaons ou des autocrates assyriens et babyloniens, et l'on appréciera alors à sa juste valeur cette royauté de Yahvé.

Aussi bien est-ce une conception foncièrement monarchique que le prophétisme se faisait de Dieu : Dieu seul détient l'« imperium », l'univers et les hommes tremblent devant lui comme on tremblait devant l'Empereur médiéval, et sa souveraineté absolue doit être reconnue par le monde entier. Souveraine puissance, souveraine autorité, souverain prestige, transcendance sublime, tout cela explique le frisson sacré de l'homme auquel il se révèle, ce religieux frisson, cet anéantissement et cette panique d'un prophète pourtant aussi racé et viril qu'Esaïe : « Malheur à moi ! Je suis perdu ! » (Esaïe VI, 5), et l'on comprend également Ezéchiel tombant face en terre devant l'être qui siège sur un trône (Ez. I, 28) et qui, d'après un épigone, prend la terre pour simple marche-pied (Esaïe LXVI, I).

S'il est vrai que la faculté la plus typique de la race sémitique soit la volonté, ce volontarisme est en tout cas l'essence même du dieu des prophètes, car partout ce roi domine, commande et agit. Il est la volonté en acte, une foudroyante volonté, et ce serait s'interdire toute compréhension profonde du prophétisme que ne pas rendre justice à ce dynamisme à sa suprême puissance.

Soit dit en passant, c'est précisément parce que les prophètes ne s'unissaient pas à Dieu dans un ravissement mystique, mais étaient saisis par sa volonté de fer, qu'ils devinrent eux-mêmes des acteurs et non des contemplatifs. C'est pour le même motif, parce qu'ils appréhendaient Dieu dans son dynamisme et non pas dans son aspect statique, qu'ils se complaisaient si peu aux descriptions des attributs divins, mais insistaient sur les actes même de ce Dieu⁽¹⁾ : l'immédiate présence de Yahvé était pour eux une présence agissante, une volonté déchaînée qui se répercutait comme telle jusque dans leurs discours.

Embrasés par l'ardeur de cette incessante volonté, ils n'ont pas souvent le loisir de méditer sur elle, mais ils rendent simplement et directement témoignage à ses actes encore brûlants et vivants. Sans relâche leur Dieu frappe à coups de vouloir l'enclume de l'Histoire et le monde entier retentit de ses actes souverains. Sa parole

(1) Cp. JOHANNES HEMPEL, *Gott und Mensch im Alten Testament*, 1926, p. 80.

elle-même est un acte en puissance dont l'incrédule même réclame la prompte réalisation (Jér. xvii, 15) et que l'inspiré ressent comme un feu qui dévore jusqu'aux moëlles (Jér. xx, 9).

Si ce Dieu de vouloir a pour champ d'action tout l'univers physique depuis la création (Amos iv, 13 ; v, 8) et le déluge (Amos v, 8) jusqu'à la destruction du monde, puis à la palingénésie finale, l'humanité est aussi le théâtre où il opère. Pour le prophétisme Yahvé est et demeure en effet l'unique clé de voûte de l'Histoire humaine. Sa volonté s'affirme ainsi dans le caractère tangible et historique de sa révélation. Elle jalonne de ses manifestations éclatantes l'histoire passée et présente d'Israël : l'exode (Osée ii, 17), la révélation mosaïque au désert (Osée ix, 10 ; Jér. ii, 2), l'élection des rois (Osée viii, 4), les plaies (Amos iv, 9 s.), la chute des dynasties (Osée i, 4), la ruine de Samarie et de Jérusalem, l'exil, la restauration... Mais ces initiatives historiques et souveraines de Yahvé s'étendent aussi à tous les peuples de la terre : c'est lui qui fit émigrer les Philistins de Crète et les Araméens de Qir (Amos ix, 7), lui qui suscite Cyrus « son Messie » (Esaïe xlv, 1, etc.), lui qui emploie l'Assyrie comme agent de ses desseins (Esaïe x, 5 s.), lui à qui il suffit de « siffler » les nations pour leur imposer telle ou telle tâche (Esaïe v, 26), lui qui châtie les peuples païens aussi bien qu'Israël (cp. les nombreux oracles des prophètes contre les nations païennes) et qui décrète la ruine de la superbe Ninive (cp. Nahoum). Si bien que le dernier des prophètes, Malachie, peut faire accueillir Yahvé par cette exclamation : « Grand est Yahvé jusque par delà les frontières d'Israël ! » (Mal. i, 5).

L'histoire universelle est donc pour les prophètes, et sans doute pour la première fois dans l'antiquité, le déroulement d'un plan divin ; elle revêt une signification éminemment et directement religieuse puisque Dieu lui-même « l'a formée de loin » (Esaïe xxii, 11), mais l'incrédulité humaine, sorte d'ivresse ou d'inconscience causée par Yahvé lui-même (Esaïe xxix, 9 s.), reste aveugle devant cette révélation qui n'est pour elle qu'un « livre scellé ».

Or, telle est l'exclusive souveraineté et l'impérieuse volonté de ce Dieu, que tout rival est contraint de disparaître devant lui, et c'est comme si la pensée prophétique balayait du ciel et de la terre tout ce qui pourrait attenter à l'unique majesté du protagoniste suprême, de Yahvé. Panthéons, théogonies, influences astrales, idoles, magie, évocation des esprits des morts, déification de la personne royale,

royauté même parfois, armées, politique de prestige ou d'alliances, tout cela est humilié et sacrifié sans pitié par la foi prophétique au Dieu à qui seul appartient toute gloire et toute puissance. On assiste ainsi, dans la littérature prophétique, à une implacable guerre contre tout ce qui, dans l'âme de l'homme, pourrait concurrencer ce Yahvé dont l'unité, l'absoluité et la toute-puissance ne tolèrent aucune réserve.

Mais il est, à cet égard, un conflit, à la fois culturel et religieux, particulièrement pressant et dramatique que le prophétisme n'a pas éludé et qu'incarnent Elie et surtout Osée : Yahvé ou Baal. Il ne s'agit pas là d'une question simplement arithmétique : monothéisme ou polythéisme (« Il n'y a pas d'autre dieu qu'Allah ! »). En participant aux cultes de Canaan, Israël s'associait à des fêtes et à des rites agraires où le fidèle communiait, dans l'ivresse des sens, avec les Baals, divinités tutélaires du terroir cananéen. Or ce culte orgias-tique, cette identification de la divinité et des forces de la Nature, le yahvisme prophétique les ressentit comme essentiellement odieux au spiritualisme religieux qu'il préconisait. Osée rompt donc violemment avec le baalisme avéré ou le yahvisme dégénéré, il proscriit Israël au désert pour le soustraire aux blandices de Canaan, à cette culture agraire inséparable du naturisme religieux (Osée II, 4 s. ; cp. Esaïe VII, 21-25). Cette tragique pédagogie non seulement rend à la divinité son unicité, mais dissipe surtout toute équivoque confusion entre la Nature et Dieu et, conséquemment, entre un mysticisme sensualiste ou une exaltation dionysiaque et l'austère foi au Dieu transcendant et spirituel. Le Yahvé des prophètes n'est pas un dieu des sens (cp. la polémique d'Osée contre la prostitution sacrée, par exemple Osée IV, 14), il est spirituel et exige une foi spirituelle aussi, d'où, constatons-le, l'inaptitude esthétique de cette religion.

Bref, une volonté unique, impérieuse et jalouse régit l'univers physique après avoir triomphé du chaos, imprime à l'Histoire une cohésion et une logique supérieures, pèse sur les hommes et sur les empires, bande tous les ressorts de l'âme humaine jusqu'à la faire crier de douleur (cp. Jér. IV, 19 s. ; XX, 7 s.), prépare de haut et de loin les drames futurs de l'Histoire, consume de sa « jalousie »⁽¹⁾ toutes les puissances rivales, guide le monde à travers crises et catastrophes et ne devient une force en ses prophètes mêmes que dans la totale abdication de leur volonté personnelle (Jér. XV, 19. 20).

(1) Cp. KÜCHLER, *ZAW*, t. XXVIII (1908), p. 45 s.

Sous l'emprise de ce Dieu prophétique, l'individu, l'humanité, l'Univers sont en une tension qui jamais ne se relâche et portent sur eux le signe de l'exigeant vouloir de Yahvé et de son absorbante « jalousie ».

Dans les premiers siècles du yahvisme, cette volonté de Yahvé avait un caractère capricieux, farouche et démoniaque (cp. Ex. iv, 24) ; ses sautes d'humeur étaient souvent imprévisibles. Mais les prophètes opérèrent à cet égard une révolution en formulant une définition toute nouvelle de la volonté de Dieu ; nous l'avons déjà vu, Esaïe apprend des séraphins en quoi consiste essentiellement la divinité : la sainteté absolue, non seulement cultuelle mais morale. Cette nature morale de la divinité n'était pourtant pas quelque chose d'inouï en Orient à cette époque, car la religion babylonienne notamment offre un bon exemple de la moralisation, progressive et partielle, de son panthéon⁽¹⁾. Mais, chez les prophètes d'Israël, la moralité est totalement intégrée en Dieu et en un dieu unique dont elle devient l'exigence absolue : c'est le monothéisme moral.

Un principe moral unique règle ainsi toutes choses et la sauvage volonté du vieux Yahvé désertique se jette désormais passionnément au service du bien et s'identifie totalement avec lui comme avec sa loi. « Recherchez-moi », exige déjà le Dieu d'Amos, « recherchez le Bien ! » (Amos v, 4. 14) et le parallélisme parfait de ces deux objets démontre leur adéquation complète, adéquation définitive aussi, puisque tous les autres prophètes en feront un motif capital de leur prédication.

Ce Bien n'est, dans le prophétisme classique, ni une loi abstraite ou rationnelle, ni un glacial devoir, ni un idéal généreux mais lointain ; le Bien est pour eux la vivante réalité de Dieu, sa volonté toujours actuelle, l'immédiate exigence de sa dévorante sainteté. Le Bien revêt donc, comme Yahvé, la majesté du sacré, et l'antagonisme de Dieu et de la chair, du sacré et du profane, de la volonté divine et de la volonté humaine, se précise ainsi en tragique conflit du Bien et du Mal. Seulement ce conflit ne se ramène pas à un dualisme métaphysique essentiel, éternel et désespérant, puisque la souveraineté absolue de Yahvé est le gage certain d'une semblable souveraineté du Bien sur le Mal qui éclatera dans la crise eschatologique. Une gigantesque faille se dessine ainsi à travers toute l'Histoire qui apparaît

(1) Cp. W. VON SODEN, *ZDMG*, N. F., t. XIV (1935), p. 143 s.

désormais comme la tragédie du Bien et du Mal. Les prophètes ont hardiment levé le rideau sur cette tragédie du péché et de la sainteté.

A ce péché de l'homme, les prophètes firent une guerre sans merci. « Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal ! » proclamait Esaïe (Esaïe v, 20), et chacun d'eux en a impitoyablement dénoncé les multiformes manifestations, des fautes charnelles et grossières jusqu'aux plus subtils péchés. Ils trouvaient le critère du bien tantôt dans un sommaire qui rappelle le Décalogue (cp. Osée iv, 1. 2), tantôt et plutôt dans une loi « écrite dans les cœurs » (Jér. xxxi, 33) et fort pareille à ce que nous nommerions la conscience, ou dans l'immédiate mais non moins objective certitude de la parole divine (cp. Jér. xxiii, 28 ; xxvi, 5) communiquée à leur esprit (cp. dans Esaïe xxviii, 9 le parallèle de « la connaissance [de Dieu] » et de « l'audition »). A la *tôrâ*, c'est-à-dire à l'instruction normative traditionnelle (Jér. viii, 8), à l'obéissance des lèvres, aux « commandements humains appris par cœur » (Esaïe xxix, 13), aux rites vénérables tels même que la circoncision (Jér. ix, 24. 25), ils tendaient à substituer une révélation intérieure et immédiate du Bien, et cette intériorisation en même temps que cette actualisation de la morale ne sont pas le moindre mérite de la prédication prophétique.

La dévorante sainteté de Yahvé ne se contente pas en effet des œuvres extérieures ou d'une moralité légaliste. Sa sainteté « hait et méprise » (Amos v, 21 ; Esaïe i, 14) ce qui n'est qu'apparence, son exigence est de chaque instant et ne se pétrifie pas en commandements intemporels ou en rites impersonnels. Prise en un sens purement éthique et non pas avec la portée rituelle que lui donnait le Code Sacerdotal, la maxime du Lévitique formulerait très exactement ce point de vue prophétique : « Soyez saints, car Je suis saint ! » (Lév. xi, 45). Une consécration extérieure et rituelle ne suffit donc pas à Yahvé, c'est la « circoncision du cœur », c'est-à-dire la consécration intérieure et spirituelle qu'Il réclame (Jér. iv, 4), car aussi bien le péché n'est-il plus pour le prophétisme un manquement rituel, il a son siège au cœur même (Jér. iii, 17 ; xvii, 9 ; Ez. xi, 19) et il est, en son principe, oubli de Dieu même (Osée ii, 15 ; Jér. ii, 19) et révolte contre son autorité (Esaïe i, 2 s.).

Le drame à la fois religieux et moral se joue donc maintenant au plus intime des âmes souillées qu'aucun moyen extérieur ne saurait magiquement réconcilier avec la dévorante sainteté de Dieu. La seule attitude viable pour l'homme, c'est alors d'« apprendre à pra-

tiquer le bien » (Esaïe 1, 17). Une moralité intérieure et active s'impose donc à lui et aucune purification rituelle ne l'en saurait dispenser, pas plus qu'elle n'effacerait véritablement sa souillure intérieure : « Si vos péchés sont comme le cramoisi, peuvent-ils devenir blancs comme neige ? S'ils sont rouges comme la pourpre, peuvent-ils devenir comme la laine ? » (Esaïe 1, 18).

Sur la scène de l'Histoire, l'acteur humain prend donc figure de coupable. Une culpé fatale pèse sur lui, culpé semblable à un capital mis en réserve et qui portera fatalement ses sinistres intérêts (Osée XIII, 12). Et ce qui ajoute au tragique de la situation, c'est que les prophètes ont privé impitoyablement ce coupable de tous les appuis traditionnels auxquels il croyait pouvoir recourir. Sous ce rapport aussi le message des prophètes impliquait un tragique radicalisme : culte (Esaïe 1, 13), sacrifices (Esaïe 1, 11 ; Jér. VII, 22), fêtes (Amos V, 21 ; Osée II, 13 ; Esaïe 1, 14), pèlerinages (Amos V, 5 ; Osée IV, 15), cantiques (Amos V, 23), sacerdoce (Osée V, 1), sanctuaire (Amos IX, 1), Temple (Michée III, 12), sont en effet résolument dédaignés, car les ordres de Yahvé portent sur les cœurs eux-mêmes et sur leur conversion.

Le sacrifice ? En chœur les prophètes le rejettent : « J'aime la piété et non les sacrifices », dit Osée, « la connaissance de Dieu et non les holocaustes ! » (Osée VI, 6). Esaïe lui fait écho : « Que m'importe la multitude de vos sacrifices ? Je suis saturé de vos holocaustes de béliers... » (Esaïe 1, 11), et Jérémie reprendra la thèse paradoxale d'Amos (Amos V, 21-25) : « Je n'ai rien ordonné à vos ancêtres, le jour où je les fis sortir d'Egypte, en fait d'holocauste ou de sacrifice » (Jér. VII, 22). Cette religion sacrificielle, religion de marché, de *do ut des*, ne tendait-elle pas au fond à mettre la divinité au service de l'homme et à la lier par l'efficace de l'offrande ? Elle attende donc gravement à la souveraineté de Dieu, aussi les prophètes n'hésitent-ils pas à dénouer ces liens humiliants, car c'est l'homme qui dépend de Dieu et aucun sacrifice ne saurait contraindre ce dernier. Le seul holocauste agréable à Dieu, la seule victime à vraiment totalement offrir, c'est, comme le dira un Psalmiste héritier de la pensée prophétique, « un cœur brisé et contrit » (Ps. LI, 19). Même des victimes humaines, même l'offrande des premiers-nés de l'homme, ne seraient d'aucun prix au regard de la pratique du droit et de la piété (Michée VI, 6-8). Dieu n'est donc pas lié par le sacrifice.

Dieu n'est pas lié par le Temple et l'homme n'est pas préservé par

la possession d'un sanctuaire. Ici aussi Dieu n'est solidaire d'aucune institution humaine ou magique : ne brise-t-il pas Lui-même les cornes de l'autel de Béthel, le profanant et lui enlevant ainsi toute vertu expiatoire (Amos ix, 1 s.) ? Michée ne prophétise-t-il pas la ruine du Temple (Michée iii, 12) et Jérémie n'objecte-t-il pas à ceux qui se croient « sauvés » (Jér. vii, 9) par la fréquentation du temple de Sion que cet édifice n'est point un infailible « palladium », mais que Yahvé demeure parfaitement libre de le détruire (Jér. vii, 1-15) ?

Dieu n'est pas lié au terroir palestinien par des rites agraires qui le contraindraient comme un Baal à promouvoir la fécondité des bêtes et du sol. Il est au contraire absolument maître d'accorder ou de refuser les richesses agraires (Osée ii, 10. 11) et ne ressemble en rien à un dieu de la Nature qui mourrait ou ressusciterait périodiquement comme Adonis (Osée vi, 1-3)⁽¹⁾.

Dieu n'est pas lié à des idoles précieuses et à une dévotion bigote : « Que reculent maintenant et soient couverts de honte ceux qui se fient aux idoles de pierre, ceux qui disent à des idoles de fonte : Vous êtes nos dieux ! » (Esaïe xlii, 17).

Dieu n'est même pas lié par ses promesses ou par la solennelle alliance sinaïtique avec Israël, puisqu'Il est libre de la révoquer et, pour reprendre l'image d'Osée, libre de répudier Israël, son épouse infidèle (Osée ii, 5 s.). Israël n'est pas garanti par une élection inconditionnelle qui le mettrait pour toujours à l'abri des châtiments divins, car l'élection divine est essentiellement morale, donc conditionnelle et révocable, et Dieu réagit avec une absolue liberté contre le péché des hommes (Amos iii, 2). Un prophète même, élu cependant par Dieu dès avant sa naissance, n'est point au bénéfice d'une assistance divine automatique ou d'un inamissible salut : que sa foi défaille, que l'égoïsme humain l'emporte en lui sur le sacrifice de tout son être à Dieu, et il déchoit de la grâce divine et sa mission prophétique ne lui pourra être rendue que s'il « se convertit » toujours de nouveau à Yahvé (Jér. xv, 19).

Ce radicalisme extrême, ce défi jeté à la religion populaire et traditionnelle, est-ce délire révolutionnaire, besoin malsain de détruire ou fanatisme anticonformiste ? Il faudrait lire bien superficiellement les prophètes pour s'arrêter à pareilles suppositions. La raison de toutes ces ruptures, c'est la volonté de rendre à Dieu l'honneur su-

(1) Cp. BAUDISSION, *Adonis und Esmun*, 1911, p. 430 s.

prême, de le soustraire à toute sujétion, de rétablir la juste perspective entre le divin et l'humain, de déduire toutes les conséquences de la souveraineté absolue de Dieu. Dieu est royalement libre et l'homme est incapable d'exercer sur Lui quelque contrainte que ce soit.

Dieu seul est Dieu, voilà ce qu'enseignent donc les prophètes, et l'homme, au contraire de ses instinctives prétentions, doit demeurer en l'absolue dépendance de Dieu sur qui il n'a aucun droit. Le Serviteur par excellence de Yahvé, celui-là même qui assume la plus haute mission religieuse, l'expiation de l'innocent pour les coupables, ne s'appelle-t-il pas « l'Esclave de Yahvé » (Esaïe XL s.) et tous ceux qui reçoivent de Yahvé la tâche de parler en son nom comme prophètes ne reçoivent-ils pas pour titre de gloire cette même et significative qualification d'« esclave » (Amos III, 7 ; Esaïe XX, 3 ; Jér. VII, 25 ; XXV, 4 ; XXVI, 5, etc.) ?

En répudiant brutalement ces séculaires fondements de la religion, le yahvisme prophétique a donc voulu en vérité mettre Dieu à sa vraie place, place unique, place souveraine, et lui restituer l'absolue liberté seule compatible avec son absolue souveraineté et son absolue spiritualité : Dieu est Dieu, l'homme n'est que l'homme. Lors donc que Yahvé veut s'engager par la plus solennelle promesse, il ne saurait trouver de garant en dehors de lui et il jure alors « par lui-même » (Amos VI, 8 ; Jér. XXII, 5 ; Esaïe XLV, 23), « par sa sainteté » (Amos IV, 2) ou encore « par son auguste nom » (Jér. XLIV, 26).

Donc la religieuse antithèse de l'homme et de Dieu ne s'affirme dans le prophétisme qu'au prix des plus tragiques déchirements, des plus dures crises où l'homme, déchu de son factice prestige, recouvre son essentielle et pathétique condition de serf, mais Dieu sa sublime autonomie. L'un des acteurs est donc humilié et prosterné contre terre dans le sentiment de sa culpabilité et de son impotence, tandis que l'autre se dresse de toute son effrayante stature au-dessus du monde qu'il domine de sa sainteté dévorante et de sa toute-puissance (cp. la vision d'Ez. I). Ainsi Dieu n'est plus un à-côté de la vie, ou un idéal imprécis, ou une force que l'homme peut utiliser à son caprice. Dieu est la souveraine réalité qui s'impose actuellement et de haut à l'homme, Il est semblable au potier qui façonne un vase d'argile, mais le brise quand il lui plaît (Jér. XVIII, 6 ; cp. Esaïe XLI, 25), et les prophètes accablent de leur salutaire ironie ce vase d'argile qui prétend s'égaliser à l'artiste qui l'a créé (Esaïe XXIX, 16).

* * *

La sainteté de Yahvé ou, si l'on préfère, son essence ont été définies par les prophètes d'Israël davantage encore que nous ne l'avons dit jusqu'à présent et d'une façon qui accentue encore l'élément dramatique de leur foi. Entre tous les prédicats de l'Être divin, il en est un en effet, redoutable au premier chef, que le prophétisme mit en un saisissant relief : sa Justice. Cette Justice divine va provoquer des conflits plus pressants et plus tangibles qui précipiteront la tragédie vers la catastrophe.

Il n'est pas exagéré de dire que, depuis Amos qui en fut le héraut, la Justice est le trait dominant du Dieu des prophètes, celui en qui culmine sa nature morale. Elle est la manifestation par excellence de sa sainteté, sa maîtresse exigence, et c'est par elle principalement qu'Il se révèle dans toute sa réalité.

La formule théorique de cette justice divine a beau n'être attestée qu'à date assez tardive (cp. par exemple Soph. III, 5), d'emblée le prophétisme l'affirme avec une énergie et une foi indomptables : le droit et la justice sont les normes essentielles de l'action divine et de la conduite humaine. Pour Esaïe, « pratiquer le droit » et « faire le bien » sont synonymes (Esaïe I, 17), et le salut de Sion par exemple n'est qu'au prix du droit et de la justice (Esaïe I, 27). Pour Amos, « changer le droit en poison et jeter bas la justice » équivaut au renversement de l'ordre moral (Amos V, 7) et Sophonie pose carrément le principe que « Dieu est juste..., il ne commet rien d'inique et chaque matin il fait éclater son droit au grand jour » (Soph. III, 5).

Aussi les réquisitoires des prophètes étaient-ils dirigés principalement contre les violations de la justice, non pas seulement de la justice particulière à tel ou tel peuple, mais d'une justice non-écrite et généralement humaine (cp. Amos I, II). Leur code de morale humaine se résume de même en la pratique de la justice, et une formule lapidaire de Michée condensera toutes les réflexions prophétiques à cet égard : « On t'a fait savoir, ô homme, ce qui est bien et ce que Dieu exige de toi : rien que de pratiquer le droit, d'aimer la bonté et de marcher dans l'humilité avec ton Dieu » (Mich. VI, 8), formule où l'on notera la primauté du droit sur les autres devoirs.

Or cette justice divine et humaine, cette universelle justice, n'est pas présentée par les prophètes comme un principe abstrait, car

Yahvé la darde de toute l'ardeur de sa sainteté et de toute la véhémence de son courroux. Dans le drame de l'existence historique le protagoniste divin est le représentant de la justice déchaînée, il veut faire brûler au cœur même de l'homme cette passion du droit, il consume toute résistance à la flamme de son incandescence et incorruptible justice, il est l'acteur dont rien ni personne ne fléchit l'équité. Cette justice est le moteur même de l'action divine, elle est la force propulsive de l'Histoire, c'est elle qui ouvre les crises, qui déclenche les bouleversements, qui accélère les dénouements et précipite l'humanité dans le drame eschatologique. « C'est vous seuls que j'ai élus ? C'est précisément pourquoi je châtierai tous vos péchés ! » (Amos III, 2).

Cette justice divine est la loi suprême de l'Univers dont elle cimente ainsi l'unité. Elle crée l'action et l'unité d'action dans la tragédie humaine. Elle est la vraie *Μοίρα* des prophètes et assure à chacun son lot. Une divine volonté de justice, tel est le vibrant ressort, ressort qui ne rompt jamais, d'une Histoire qui, désormais, ne procède plus du caprice, de la jalousie, des passions ou de l'humeur démoniaque du ou des dieux. L'Histoire, soumise en sa mouvante réalité à un principe d'explication un, à une volonté intelligente et agissante et à une loi morale absolue, devient ainsi une révélation objective du Dieu qui lui confère sa signification supérieure et morale et sa finalité : le triomphal avènement de la Justice. De là aussi ce grand cri de revendication de justice jeté par Israël à l'humanité, moins au nom d'une révolte prolétarienne ou d'un idéal philosophique que par religieuse obéissance à Dieu même et par la foi en son active Justice.

Le drame du bien et du mal se précise ainsi dans son aspect le plus tranchant, leur conflit a l'accent aigu et décisif du conflit du juste et de l'injuste. A l'homme d'opter et de jouer sa vie dans cette atmosphère embrasée, sous ce ciel d'exigences absolues ! A l'homme de pratiquer oui ou non... la Justice ! Mais, qu'il opte dans un sens ou dans l'autre, l'Univers et l'Histoire restent infailliblement en la main du Dieu juste et vengeur et la perspective du jugement, actuel ou futur, historique ou apocalyptique, assigne à la tragédie un terme certain. La Justice même de Dieu, principe d'action dramatique, provoque donc le dernier acte de la tragédie et postule une conclusion. La lutte du bien et du mal, du juste et de l'injuste ne s'éternisera pas mais doit se résoudre, par delà les ruines fumantes du châtiment, par le triomphe du Dieu juste.

Quant à ce dernier acte, les prophètes d'Israël ne furent d'ailleurs pas unanimes de sentiment. Les uns, comme Amos, restent absolument négatifs, le châtement constituant pour eux le dernier mot de la tragédie (Amos ix, 8-15 nous paraît certainement inauthentique). D'autres, et c'est la majorité, tempèrent ce pessimisme radical par des espérances messianiques (Esaïe ix, 1 s. ; xi, 1 s.), ou par l'idéologie semi-nomade (Osée i-iii ; xii, 10 ; Esaïe vii, 21-25), ou par des promesses de restauration (le Second Esaïe notamment), ou par la promesse d'un nouveau David, « mon serviteur David » (Ez. xxxiv, 23 s.). Parfois la ruine de l'Etat judéen en 586 constitua même une si complète satisfaction donnée à la justice divine qu'exactement à partir de cette date précise toute la vision prophétique de l'avenir passe automatiquement du pessimisme à l'optimisme, cette date de 586 étant alors comme la charnière de ces deux plans de pensée (cp. Ez. xxxiii, 21 s.).

L'apologie de la prédication du jugement et la relation de celle-ci avec l'espérance d'avenir, le problème de la rétribution collective ou individuelle et de la théodicée, se posent alors d'angoissante façon à la pensée prophétique. Pourquoi le jugement et la ruine ? En vue du salut, répond le Dieu d'Ezéchiel : « Par ma vie, je ne souhaite pas la mort du méchant, mais sa conversion et sa vie ! » (Ez. xxxiii, 11).

Pourquoi la catastrophe de 586 atteignit-elle les innocents comme les coupables ? Et pourquoi ses effets se prolongèrent-ils sur une nouvelle génération ? Ezéchiel répond en formulant cette théorie spécieuse de la rétribution strictement individuelle qui passa bientôt en dogme (Ez. xiv, 13 s. ; xviii, 20-21 ; xxxiii, 12 s.), mais cette subtilité désespérée et ce dangereux atomisme moral trahissent surtout l'angoisse où la vue de la réalité jetait la pensée et ne masquent qu'à demi l'impasse où aboutissait le drame : en dépit du châtement de 586, nonobstant les promesses messianiques et malgré l'apocalyptique d'Ezéchiel, le fait brutal demeurait : Israël ne mena plus désormais qu'une vie végétative et décadente, attestée par les épigones du prophétisme comme Aggée et Zacharie. Par conséquent, d'une part la solution optimiste du drame était beaucoup plus illusoire que réelle, et d'autre part l'apologétique d'Ezéchiel procédait à une pulvérisation des actes humains qui brise comme verre l'unité de la vie morale et qui, pour maintenir intacte la justice divine, remet sans cesse en question le salut final de l'individu et asservit en vérité la volonté et

la liberté divines aux mille arguties d'une trop humaine casuistique. L'acte final du drame prend alors quelque chose d'étriqué et de forcé, et surtout le Dieu saint et tout-puissant du prophétisme classique y abdique sa souveraine liberté devant une logique humaine aux abois.

Toute cette eschatologie du salut, ces concessions à l'instinct humain de bonheur, finissent donc par renverser de fond en comble la perspective du prophétisme classique, puisque Dieu passe au service des intérêts temporels et politiques d'Israël : quel rapport et quelle proportion y aurait-il entre ce nationalisme et la sainte Justice de Dieu ? En outre, le bonheur final terrestre de l'homme devient la directive de l'action divine et la casuistique apologétique paralyse mortellement l'absolue liberté du Dieu qui ne relevait que de sa Justice. Il est vrai qu'Ezéchiel prétend sauvegarder au moyen de la restauration d'Israël « le saint nom » de Yahvé, son prestige compromis et profané par l'humiliante dispersion de son peuple parmi les païens (Ez. xxxvi, 16-31), mais ce n'est là qu'un subterfuge dialectique : en apparence il s'agit de la gloire de Dieu et Ezéchiel semble dans le fil du prophétisme classique, mais en réalité cette gloire est réduite en la dépendance des appréciations humaines (cp. Ez. xxxvi, 20, les raisonnements des païens à propos des dispersés d'Israël). Il y a donc là une grave entorse au principe de la foi proclamé jadis par Esaïe.

Bien plus, l'optimisme final et nationaliste de certains prophètes n'est-il pas en contradiction avec les conséquences les plus hardies de la pensée prophétique, avec sa plus haute logique ?

En effet, dès que Yahvé incarne la justice absolue, comme, par définition, cette justice est illimitée, Yahvé doit devenir universel comme elle. L'universalisme yahviste est donc bien moins le reflet du concept de l'« imperium » oriental ou la résultante de considérations politiques que la logique conséquence de la nature essentiellement morale de Yahvé. Il était dans la droite logique du monothéisme éthique que Dieu n'y fût plus conçu comme dieu d'un peuple ou d'un territoire particuliers, mais comme dieu de l'Univers et de tous les peuples. Or c'est bien ce que proclamèrent haut et fort les prophètes : l'empire de Yahvé dépasse les frontières israélites pour s'étendre à tous les peuples de la terre, et c'est précisément à ce titre qu'il châtie les violations de la justice chez toutes les nations, qu'il préside à leurs destins et les utilise toutes à ses fins. On assiste ainsi chez les prophètes à une extension universelle de l'activité souveraine de Dieu :

l'Histoire universelle est son champ d'action dans le présent et jusque dans la crise finale. Rien ni personne ne limite sa rétribution, Il est universel dans le temps comme dans l'espace, Il est le Premier et le Dernier (Esaïe xli, 4 ; xliV, 6 ; xlviii, 2), sa Providence veille sur tous les hommes.

Or, de cette prémisse universaliste découle naturellement l'opposition principielle du prophétisme classique à tout racisme. La religion yahviste conçoit des prétentions illimitées. Dieu compte des adorateurs par toute la terre, osera affirmer même un tard-venu comme Malachie : « Du Levant au Couchant mon nom est glorieux parmi tous les peuples. En tous lieux on me présente encens, sacrifices et pures offrandes... » (Mal. I, II), et, trois siècles plus tôt, Amos soutenait déjà que Yahvé peut se choisir des instruments parmi tous les peuples (Amos ix, 7), qu'Israël n'a donc pas de prérogative exclusive, que l'élection nationale n'est ni éternelle ni inconditionnelle (Amos III, 2). Le prophétisme a donc l'ambition de désolidariser la cause de Dieu de celle d'un peuple particulier. Qu'on songe à ce que cela signifiait dans les sociétés antiques ! Même des Ethiopiens (Amos ix, 7), même le grand Cyrus (Esaïe xlv, I) peuvent être ses élus et ses agents. L'horizon des religions nationales et particularistes est ainsi nettement franchi⁽¹⁾.

Par conséquent les promesses messianiques toujours plus ou moins teintées de nationalisme, par conséquent la prédication de la restauration nationale et le rêve d'un retour de l'âge d'or restent en deçà et en dessous des ultimes conquêtes du prophétisme. Chez les grands prophètes le pessimisme domine logiquement, il est conforme à leur thèse de l'opposition du Dieu-esprit et de l'homme charnel et à leur notion de la justice et de la sainteté divines, mais il est dramatique de voir cette foi sublime et vraiment religieuse chanceler et se cramponner aux prérogatives d'Israël et aux intérêts égoïstes et plus ou moins matérialistes d'une nation particulière. Il s'agit là d'un optimisme religieusement de mauvais aloi. S'il existe chez les prophètes, et par delà leur pessimisme, un optimisme vraiment authentique, c'est bien plutôt dans cet élargissement de l'horizon religieux, dans cet universalisme et surtout dans cette sérénité finale issue de la foi et de l'assurance que l'œuvre divine ne dépend ni d'un peuple particulier, ni même de l'homme en général et de ses efforts, mais

(1) C'est ce qu'illustrera aussi la légende édifiante de Jonas, légende d'inspiration prophétique.

de Dieu seul, de sa dévorante sainteté et de sa souveraine justice.

Le pessimisme yahviste est la tonique saveur du prophétisme, il en est le nerf vital, car lui seul contraint l'homme à totalement désespérer de lui-même et de sa souillure pour vraiment accepter Dieu, pour avoir cette « foi » exigée par Esaïe, pour s'en remettre à Dieu seul. Seul ce pessimisme prophétique est le gage d'un vraiment religieux espoir qui ne se fondera plus sur aucun appui autre que Dieu, et la rançon d'un vraiment religieux bonheur qui ne consistera qu'en Dieu même (cp. Ps. LXXIII, 25-28 et cp. Esaïe LVIII, 2).

Arrivé à la péripétie du drame, mis en face des conséquences extrêmes de sa foi, placé devant cette négation de toutes les garanties extérieures de la foi, devant les exigences purement spirituelles d'un Dieu jaloux de sa sainteté et de sa justice, devant la rétribution inexorable du mal et devant l'inéluctable crise du monde pécheur, destitué par surcroît de toute croyance en une survie individuelle, le prophétisme hésite donc, comme pris de vertige. Il pressent la sérénité de la pure foi, il formule l'universalisme religieux, il sait même que Dieu est l'unique sujet de la religion et la suffisante réponse à sa foi, mais il recule devant cette pure spiritualité et, à défaut de sanctions d'outre-tombe, renoue l'éternel mariage du ciel et de la terre.

A partir de la réforme deutéronomique, le prophétisme se raccrochera donc en désespoir de cause à cette antique notion de « l'alliance » entre Dieu et Israël (le *berît*), notion rejetée à l'arrière-plan de la pensée des Amos, des Esaïe et des Michée : sans doute Jérémie (par exemple Jér. xxxi, 31 s.), Ezéchiel (par exemple Ez. xvi, 59 s.) et le Second Esaïe (par exemple Esaïe liv, 10 ; cp. lv, 3 ; lxi, 8) spiritualiseront et intérioriseront cette notion de l'alliance, mais elle tendra cependant à resolidariser le yahvisme avec la destinée d'un peuple particulier, avec le sort final d'Israël. Sans doute un grand Anonyme fera du « Serviteur de Yahvé » l'apôtre et le martyr de la conversion du monde païen (cp. Esaïe xlii, 1-4 ; xlix, 6 ; lii, 15 ; liii, 11), l'agent de l'universalisme. Mais le prophétisme ne saura pas se maintenir sur cette cime et, quelques années plus tard, un disciple peut-être de ce grand Anonyme⁽¹⁾ fera conclure à Yahvé une alliance éternelle avec Jérusalem (Esaïe lxi, 8) qui deviendra l'« omphalos » d'un nouveau ciel et d'une nouvelle terre (Esaïe lx, 1 s. ; lxxv, 17-18). Les richesses des nations afflueront à Sion (Esaïe lx, 5 s. ;

(1) Cp. ELLIGER, *ZAW*, 1931, p. 112 s.

LXVI, 12), les païens se dévoueront à son service et y ramèneront, dans des litières et à dos de chameau, les Juifs de la Diaspora (Esaïe LX, 10 ; LXI, 5 ; LXVI, 20) et ce sera même le triomphe de l'idéal le plus sacerdotal (Esaïe LXI, 6 ; LXVI, 21). Certes l'universalisme est formellement conservé, mais ce sera en fait au profit du nationalisme le plus fanatique (cp. aussi Zach. II, 12 s. ; VIII, 20 s.). L'espérance messianique se matérialisera complètement chez Aggée (par exemple Aggée II, 7-9) et Zacharie (par exemple Zach. I, 17 ; VIII, 12. 15), la pureté cultuelle et le ritualisme redeviendront l'exigence de ce prophétisme décadent (Aggée II, 11 s. ; Zach. XIV, 20 s. ; Mal. I, 8 s.). Mais aussi bien est-ce l'agonie du prophétisme, et l'insistance que mettait un Zacharie à se rattacher à ceux qu'il nomme « les anciens prophètes » (Zach. I, 4-6 ; VII, 7. 12 ; VIII, 9) trahit, sans qu'il le veuille, cet épuisement du prophétisme qui tombe lui-même victime de la tragédie : « Si vous n'avez pas la foi, vous ne subsisterez pas ! » (Esaïe VII, 9).

* * *

Pour tous les prophètes Yahvé est le Dieu de révélation, dans le Cosmos et dans l'Histoire, dans le passé, le présent et l'avenir. Il se révèle avec une aveuglante évidence par sa volonté, par sa parole, par son esprit, par ses actes, par ses inspirés. Sa « gloire » est le rayonnement physique de sa personne sacrée, sa dévorante sainteté, le rayonnement de son essence morale. S'il est éternel, il est non moins présent et actuel : aussi les prophètes reconnaissent-ils sa présence très réelle au-dessus de toute réalité terrestre contemporaine, ils courbent l'homme sous cette souveraine présence et lui enseignent que l'obéissance à Dieu passe avant toute obéissance aux hommes.

Dieu est Dieu ! Il est, pour les prophètes, le radiant de la vie. Sa volonté émane de Lui comme la plus fulgurante Justice et sa grâce ne se peut manifester qu'une fois ses jugements révolus. Mais l'homme, lui, n'est que chair, il est profane et souillé et le mal est devenu sa seconde nature (Jér. XIII, 23) : devant le Dieu trois fois saint, il ne peut donc que s'abîmer, conscient de sa misère de créature et de son péché d'être humain.

Devant cette souveraine puissance de Justice, l'existence est instable et sans cesse remise en question par l'exigence absolue de Dieu, car l'homme est jeté tout vif dans la fournaise de cette divine volonté de justice. Aucune neutralité ne lui est donc permise en tant

qu'être religieux : l'option s'impose à lui dans ce conflit existentiel, l'option entre Dieu qui est le Bien vivant et le monde qui est souillure. Aucune passivité n'est plus tolérable, il lui faut obéir à cette volonté sainte ou succomber sous les coups de sa juste colère. Sur-tout, contre toute évidence humaine mais illuminé par l'évidence divine, il lui faut croire, autrement dit perdre toute sa confiance en l'homme et ne s'appuyer que sur Dieu ou, sinon, chanceler ivre d'orgueil, aveuglé par Dieu même, et périr (Esaïe II, 17 ; XIV, 3 s. ; cp. Ps. LXXIII, 27).

Sa certitude ne naît que dans l'instant critique où il ouït la parole de Dieu et prête foi à Dieu seul. Toute sa vie, il est sous le glaive de l'Éternel et son sort est régi par l'inflexible fléau de la balance de la Justice. La volonté de Yahvé, encore saturée de l'haleine embrasée du désert, va le chercher jusqu'en son être le plus intime et ne s'arrête pas aux protestations de fidélité de ses lèvres. La colère divine le chasse à toute allure vers la rétribution. Sa vie est donc un drame en action et l'abîme eschatologique s'ouvre béant devant ses pas.

Même ses efforts pour connaître Dieu ne sont que néant, car seule l'initiative divine est capable de l'éclairer. Sans doute il possède la Loi, les « paroles » codifiées de Yahvé. Sans doute il assiste à l'activité révélatrice de Dieu dans une Histoire mouvante et vivante qui a un plan divin, un sens supérieur, un but défini : Dieu la dirige vers une économie nouvelle où ce sera la victoire du Bien et de la Justice et la pleine connaissance de la divinité. Mais cette révélation médiate n'est rien encore s'il n'entend et n'écoute pas la parole de Dieu se communiquant à lui comme une vérité surnaturelle dans l'imprévisible, l'immédiate et comme extratemporelle prise de possession de son esprit par Dieu.

Dans le drame du bien et du mal l'homme est donc destitué de ces secours que sont un culte magique, des sacrifices expiatoires, des rites purificateurs, des promesses vénérables, une « Écriture sacrée », une tradition, l'élection nationale même. Il n'a vraiment pour lui que Dieu, perçu dans sa parole actuelle et surnaturelle, que sa foi au Dieu de cette parole et, malgré sa souillure foncière, que son obéissance sans condition aux exigences saintes d'un Maître dont la grâce, l'amour et le pardon restent, chez les grands prophètes, très estompés par sa Justice. Mais quelle ironie dans cette révolte de la ὑβρις humaine impotente contre la δύναμις divine ! Et quel tragique dans ce conflit de la « chair » incurable et de l'« esprit » tout-puissant de Dieu !

Quelle angoisse jusqu'à ce que jaillisse cette foi qui désespère de tout hormis Dieu ! La foi prophétique rend ainsi un son douloureux et presque désespéré.

Enfin, dans cette religion comme chargée d'électricité divine et polarisée en Dieu, vis-à-vis de cette crise eschatologique et de ce pessimisme, n'oublions pas que, longtemps, l'individu resta encore englobé dans la collectivité. Ce n'est guère qu'avec Jérémie que la personnalité, que le sujet individuel prennent une importance religieuse et que leur sort ne se confond plus simplement et sommairement avec celui de la nation. En thèse générale, le destin de l'individu était sacrifié, dans le prophétisme, à la solidarité nationale et il y avait, sous ce rapport, quelque chose de totalitaire dans le yahvisme prophétique. Cet effacement du moi proprement individuel n'est-il pas, dans un pareil débat, d'autant plus dramatique que le prophétisme refusait résolument à l'individu tout autre espoir de survie que la pseudo-existence, grise et inconsistante, des ombres dans la poudre du Scheol ?

Nous posons en débutant cette question : qu'était-ce que les prophètes d'Israël ? Au terme de cette étude, beaucoup trop sommaire et forcément schématique, nous croyons pouvoir conclure par cette réponse : les prophètes sont les Tragiques de la Bible.

* * *

Ces Tragiques et cette tragédie, qu'en doit penser le lecteur chrétien ? Sont-ce pour lui des grandeurs périmées, des monuments d'une religion révolue ? Prendra-t-il à lire et méditer les prophètes autre chose qu'un intérêt psychologique, artistique, archéologique ou même mystique ?

Il nous paraît que cette tragédie du prophétisme est, en vérité, indispensable au chrétien, car cette tragédie ne trouve sa véritable et nécessaire péripétie que dans l'Évangile, et l'Évangile à son tour ne se conçoit ni ne se vit sans cette préface-là. Il y a là une tragédie d'un seul tenant quoique en plusieurs actes et il y a unité, sinon identité, entre ces actes. De ce point de vue le prophétisme n'apparaît pas simplement comme un document du passé, objet d'un intérêt simplement rétrospectif, mais comme un élément actuel de la conception chrétienne de l'existence⁽¹⁾. Pas plus donc qu'une tragédie ne se laisse

(1) Pour la distinction de ces deux plans historiques, cp. RUDOLF BULTMANN, *Glauben und Verstehen*, 1933, p. 317. 318.

écarteler, pas plus on ne peut séparer prophétisme et Evangile ; pas plus qu'on ne saute les premiers actes d'un drame pour courir hâtivement à sa conclusion, pas plus l'Eglise ne saurait impunément se borner à la péripétie chrétienne. Il y a là une unité tragique que la théologie chrétienne ne peut méconnaître. C'est ce que nous ne ferons qu'indiquer en guise de conclusion.

Nous avons vu en quel état de tension le dynamisme yahviste mettait les prophètes : or est-il, psychologiquement et moralement, possible à l'âme humaine de se maintenir perpétuellement tendue ? Le martyr de Jérémie n'illustre-t-il pas combien cette tension excède les forces normales de l'homme ? Cette tension, témoignage d'une imparfaite possession, n'appelle-t-elle pas une résolution telle, précisément, que la paix du plus humble chrétien qui accepte sa grâce ? Des âmes de trempe exceptionnelle peuvent peut-être, à des moments plus ou moins rares, supporter d'être ainsi bandées à l'extrême, mais la révolte ne manque pas de succéder en elles à ce déchaînement de passion. Ce dynamisme doit, sous peine d'absurde, aboutir à la sérénité.

Mais on n'accède pas non plus de plein saut à la paix de l'âme chrétienne, et cette paix n'a sa raison d'être et sa valeur religieuse et morale que pour celui dont toutes les forces ont été préalablement et douloureusement tendues dans la recherche vitale de Dieu, jusqu'à ce que son âme se soit enfin résolue à répondre à l'appel d'En-Haut.

Le chrétien devrait-il, d'autre part, redécouvrir toujours de nouveau la distinction essentielle de l'homme et de Dieu, alors que le prophétisme lui fournit cette nécessaire prémisse ? La pensée chrétienne ne repose-t-elle pas de principe sur cette mise en place du sujet et de l'objet de la religion ? Or où le chrétien trouverait-il formulé plus nettement et plus impérativement ce principe que Dieu est incomparable à l'homme, et où acquerrait-il l'expérience de cette distinction religieuse fondamentale mieux que dans l'étreinte du Dieu des prophètes ? Quelle prédication, mieux que la parole prophétique, le placerait aussi en face des exigences morales de la divinité, et où l'immédiate parole de Dieu retentirait-elle mieux en lui comme une volonté de justice et de sainteté ?

Mais, en revanche, où, si ce n'est dans l'Evangile, se réalise plus pleinement et plus spirituellement cette attente prophétique d'une transformation du cœur même de l'homme, cette action de l'esprit

divin changeant un cœur de pierre en un cœur sensible, cette pénétration de la loi divine jusque dans l'âme du croyant (cp. Jér. xxxi, 31 s. ; Ez. xi, 19 ; xxxvi, 26. 27) ?

Le héros messianique et le Serviteur de l'Éternel expiant par solidarité les péchés des coupables demeurent, chez les prophètes, des figures idéales et y restent en général l'objet d'un lointain espoir. Or cet espoir trouve lui aussi sa réalisation dans le Messie du christianisme naissant. L'embarras du judaïsme devant cette figure d'un Messie souffrant (cp. le Targoum d'Ésaïe lIII) ne trahit-il pas la sourde insatisfaction et le malaise où le prophétisme laissait à cet égard ses fidèles et la nécessité de surmonter sa propre formule messianique ?

Mais quant au chrétien, comprendrait-il l'importance et le rôle du Messie-Jésus, s'il n'apprenait pas des prophètes ce qu'en était l'attente ? La réalisation ne se mesure qu'à l'espérance qu'elle comble.

Il faut aller plus profond. La parole de Dieu conserve toujours dans le prophétisme quelque chose de fortuit et de contingent. Elle y reste un discours rompu, une révélation fragmentaire, voire parfois contradictoire ; elle y demeure, en dépit de son nom, une multiplicité et un atomisme. Mais, sans ces communications particulières et sans ce rudiment, le chrétien parviendrait-il à apprécier l'unité, la plénitude et l'autorité du Logos, du Verbe unique de Dieu ? Avant de déchiffrer la vivante phrase chrétienne et d'en saisir la nécessaire cohérence, il faut apprendre à en épeler les mots dans le message des prophètes.

Y a-t-il d'ailleurs, dans le prophétisme, une conciliation réelle et définitive entre l'homme charnel et le Dieu spirituel ? Cette dissonance tragique s'y résout-elle en un accord harmonieux ? Quelques rares déclarations prophétiques parlent bien d'un renouvellement total du cœur charnel par Dieu ou d'une influence de son esprit sur celui de l'homme, mais tout cela reste au futur... Seulement, quand l'Évangile affirme l'incarnation et la paradoxale unité du Dieu-Homme, quelle créature de chair comprendrait la profondeur de ce langage si elle n'avait, auparavant et à l'école prophétique, senti l'abîme qui sépare l'homme de Dieu et vécu personnellement l'antagonisme de la chair et de l'esprit ?

Y a-t-il surtout dans le prophétisme lui-même une réponse apaisante au désespoir où cette dévorante sainteté de Dieu doit jeter le

pécheur, à l'angoisse de l'homme devant la Justice divine absolue ? *Summum jus, summa injuria*. L'homme n'est-il pas condamné d'avance à être consumé par ce Dieu trois fois saint ?

Mais le chrétien saurait-il ce que veut dire : « Dieu a tant aimé le monde qu'Il a donné son Fils au monde », s'il n'avait passé par les affres du jugement de Yahvé, si les prophètes ne lui avaient enseigné la terrible leçon de la Justice divine dont il ne peut attendre que condamnation et mort ?

Le prophétisme cependant ne cesse d'éperonner l'homme et de l'appeler à obéir à Dieu, lui promettant alors la vie. Toutefois que pourrait valoir l'obéissance de l'être de poudre et de souillure ? Sur ce point le prophétisme n'est pas assez conséquent avec son pessimisme anthropologique radical et fait encore trop crédit à la volonté de l'homme.

Mais sans cette désespérante discipline, le chrétien connaîtrait-il qu'il est naturellement incapable d'obéir et que son vouloir est essentiellement vicié ?

Le prophétisme, il est vrai, affirme la souveraine efficace de la foi. Mais cette foi est plus l'effort surhumain d'une volonté d'airain qui bande tous ses ressorts pour faire confiance au Tout-Puissant, que la démarche de l'âme mortifiée et pardonnée qui s'en remet à la grâce gratuite du Père.

Pourtant, n'est-ce pas cet élan d'une foi présomptueuse et trop humaine encore qui, par la déception même qu'elle entraînera, amènera les disciples de Jésus-Christ à la véritable et parfaite humilité de la foi en leur Sauveur ?

Le théocentrisme absolu des prophètes est-il viable à la longue en face d'un Dieu tellement transcendant que ses inspirés même reculent devant toute description de son être ? (cp. leurs visions si peu anthropomorphiques !)

Mais le christocentrisme de l'Eglise ne présuppose-t-il pas nécessairement cette austère pédagogie prophétique qui arrache l'homme à son narcissisme et donne un prix exclusif à l'image de Dieu ?

L'eschatologie prophétique réclame d'être spiritualisée et, davantage encore, d'être dénationalisée comme elle le sera dans l'Evangile. Mais quel besoin le christianisme éprouverait-il de la crise finale, si le prophétisme ne lui avait pas fourni et défini d'avance la perspective et les cadres eschatologiques et surtout si la parole du Dieu de Justice

ne l'avait pas dépris de sa mortelle inertie en le persuadant de la nécessité du Jugement ?

La Justice de Dieu chez les prophètes et l'Amour de Dieu dans l'Évangile s'appellent mutuellement et restent les deux pôles, aussi indispensables qu'actuels, de toute théologie chrétienne.

Le nihilisme de la religion prophétique quant au sort final de l'individu entrainait enfin en conflit avec les exigences d'une stricte rétribution qui suscita, sur le terrain de l'Ancien Testament déjà, puis dans le judaïsme, des espérances d'outre-tombe. Or seul le christianisme assura cette conquête, alors que le judaïsme hésitait encore entre le nihilisme sadducéen et la foi pharisienne en la résurrection.

Mais le chrétien oserait-il redire paradoxalement avec son Seigneur : « Père, je remets mon esprit entre tes mains », s'il n'avait goûté l'amère saveur du néant, si la logique de la Justice prophétique ne l'avait d'abord acculé à la mort sans rémission ?

Gardons-nous d'insister lourdement. Affirmons simplement ceci comme conclusion. Bien que séparés par plusieurs siècles, prophétisme et Évangile constituent une tragédie dont les actes se lient entre eux, non seulement en vertu de la causalité naturelle d'une Histoire ancienne et périmée, mais en vertu de l'Histoire extratemporelle, individuelle et toujours actuelle de l'âme chrétienne. Rien ne prévaut contre ce point de vue vital. Il y a ainsi entre le prophétisme et l'Évangile, jusque dans les cœurs d'aujourd'hui, un indissoluble et profond accord. Et le drame prophétique appelle la péripétie chrétienne, et celle-ci, à son tour, n'a sa pleine portée que comme conclusion d'un drame noué avant elle. L'acte même de l'existence chrétienne, et non pas le nexé lointain des filiations historiques ou la lettre morte des soi-disant « prophéties » messianiques, opère l'unité profonde et la synthèse nécessaire de la tragédie prophétique et de la tragédie évangélique. Le drame a son unité dans nos âmes mêmes... En terminant, nous serions heureux si ces pages fortifiaient en quelques-uns la conviction de la nécessité et de l'urgence pour l'Église chrétienne d'une lecture aussi probe et critique que vivante et grave des Prophètes de l'Ancien Testament.

Neuchâtel.

Paul HUMBERT.