

Marian Gołębiewski

L'alliance éternelle en Is 54-55 en comparaison avec d'autres textes prophétiques

Collectanea Theologica 50/Fasciculus specialis, 89-102

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

MARIAN GOŁĘBIEWSKI, WŁOCŁAWEK

L'ALLIANCE ÉTERNELLE EN Is 54—55 EN COMPARAISON AVEC D'AUTRES TEXTES PROPHÉTIQUES

A deux reprises on parle d'une alliance en Is 54—55. Précisément, il s'agit de l'alliance de paix en Is 54,7—10 et de l'alliance éternelle en Is 55,1—5. Au cours de cet article nous voulons faire une confrontation entre la conception de l'alliance en Is 54—55 et celle d'autres prophètes. Après avoir exposé brièvement les principales idées théologiques d'Is 54,7—10 et 55,1—5, nous nous attacherons spécialement aux textes prophétiques à peu près contemporains du Deutéro-Isaïe. S'il est besoin d'aller dans un champ plus vaste, nous expliquerons les textes qui parlent de la *berît* ou ont quelque similitude avec les idées de notre auteur.

1. L'alliance de paix en Is 54,7—10

Dans le dessein de Dieu l'Exil constitue une brève parenthèse, qui va être maintenant compensée par la sollicitude particulière qu'il va manifester en regroupant les fils d'Israël. Le contraste entre un court instant, pendant lequel Yahvé avait délaissé Jérusalem, et le grand amour, qui l'incite à rassembler son peuple, est très frappant. Le prophète semble exprimer plus directement la théologie de l'élection et de l'alliance (dans ce sens il faudrait interpréter le verbe *qābas*).

* Pour la traduction française des textes bibliques et les abréviations des livres on suit la Bible de Jérusalem ou la Traduction Oecuménique de la Bible. Les abréviations des revues scientifiques sont employées d'après l'*Encyklopedia Katolicka. Wykaz skrótów*, Lublin 1972. Autres abréviations: ATD — *Das Alte Testament Deutsch* (Göttingen); IB — *Interpreter's Bible* (New York — Nashville); KAT — *Kommentar zum Alten Testament* (Gütersloh); KHÇAT — *Kurzgefasstes Exegetisches Handbuch zum Alten Testament* (Leipzig); LD — *Lectio Divina* (Paris); LUA — *Unds Universitets Arsskrift* (Lund).

En insistant sur la brièveté, on explique l'Exil sous l'aspect théologique. Il fut une conséquence naturelle de la mauvaise conduite, qui avait provoqué l'indignation de Dieu, selon le fréquent anthropomorphisme biblique. A Sion qu'il a dû châtier par l'Exil, Dieu témoigne désormais une amitié sans fin¹. L'indignation de Dieu n'est que l'expression nécessaire de son amour provenant de l'alliance, dont Israël a été comblé à travers le mariage conclu par Yahvé sur le Sinaï. Cet amour de Dieu ne change pas, même quand son indignation déborde comme au temps du déluge. Quand le temps du déluge fut écoulé, Dieu s'adressa à son peuple avec un grand amour (cf. Dt 30,3—4; Mi 2, 12; Jr 29,14; Ez 11,17). Nous avons ici un des plus beaux textes de l'Ancien Testament sur l'amour de Dieu pour les hommes². Le v. 8 constitue une préparation au message du v. 10b³.

La comparaison du v. 9aα concerne la fin du déluge (Gn 8, 21s), quand Dieu promet solennellement de ne plus répéter un châtement si sévère. Maintenant, il promet avec une emphase encore plus grande de ne plus châtier le peuple de la nouvelle Jérusalem par un nouvel Exil. Il s'agit d'une union positive, intime, symbolisée aux vv. 1—6 par le mariage. La promesse en est une conséquence naturelle. L'obligation est unilatérale comme celle décrite en Jr 31,31—37. Tout est dû à l'initiative de Dieu, qui agit par l'élan de son amour.

L'auteur de ce poème montre la familiarité avec la tradition sacerdotale sur l'alliance éternelle. Ni J ni P ne mentionnent le serment, mais l'expression rappelle simplement la solennité de la promesse divine. La promesse donnée à Noé est le fondement et la garantie de celle donnée à la nouvelle Jérusalem. Familier de la geste épique des origines, le prophète compare cet abandon divin à la colère qui provoqua le déluge de Noé. Dès les temps antiques, Yahvé avait promis de ne plus châtier la terre. D'ailleurs, l'amour divin dépasse en durée l'âge des montagnes. Il ne disparaîtra jamais. L'auteur a trouvé les accents les plus pathétiques pour affirmer l'éternité de cet amour de Dieu⁴.

Les montagnes sont un symbole de stabilité (Ps 36,7), mais la stabilité de l'alliance renouée dépassera celle des montagnes. Leur ébranlement et leur déplacement sont parmi les phénomènes les plus invraisemblables pour l'esprit humain (51,6; Ps 46,3; 114,46; Ha 3,6). L'éternité du salut est exprimée chez les prophètes par une

¹ A propos de la signification précise de ce mot voir A. R. Johnson, *Hesed und Häsîd*, dans: *Interpretationes ad VT pertinentes* (Fest. S. Mowinckel), Oslo 1955, 100—112.

² Cf. Os 3,1; 11,1; Jr 31,3.

³ A propos de la signification du mot *sātaph* voir P. Reymond, *L'eau, sa vie, et sa signification dans l'Ancien Testament*, VTSupl 6 (1958) 76.

⁴ J. Steinmann, *Le livre de la consolation d'Israël...* (LD 28) Paris 1960, 179.

comparaison cosmique (cf. Jr 31,35—36; 33,20—21). Cette promesse est essentiellement un signe tangible de la *hesed* divine ou de la bienveillance de Dieu. L'auteur parle de l'alliance de paix (cf. Ez 34,25; 37,26; Nb 25,12; Ml 2, 5). La paire „alliance" et „paix" où les mots sont étroitement liés, apparaît p.ex. en Gn 26,28—31; Ps 55,20; les mots peuvent être interchangeables. La „paix" désigne ici le bien-être⁵.

G. Gerleman soumet à un examen critique l'interprétation communément admise, surtout depuis Pedersen, de la racine *šālôm*. La notion de „totalité" est trop formelle et trop vague pour pouvoir servir à désigner le contenu concret de la racine. L'auteur passe en revue l'ensemble du champ sémantique et examinant séparément les différentes formes du mot, montre que partout on se trouve en présence d'une seule et même notion fondamentale, celle de „payer", rétribuer"⁶.

Dans les textes où se retrouve l'expression *berît šālôm* (Nb 25,12; Is 54,10; Ez 34,25; 37,26) on se rapporte aux événements du passé. En Is 54, il s'agit des misères qu'Israël a dû subir. Ces misères sont présentées comme une conséquence de l'indignation de Dieu et elles semblent réclamer une récompense. Ce qui est très important c'est que l'alliance n'est pas considérée comme une obligation dans l'avenir, mais plutôt comme une rémunération d'un événement dans le passé (*Vergeltungsbund, Ersatzverpflichtung*)⁷.

L'alliance est une façon d'agir de Dieu. Chaque alliance offerte par Dieu dans l'Ancien Testament était une expression pratique de sa grâce. Cette alliance solide et large veut être aussi pacifiante, selon le terme déjà employé par Ezéchiel: comme au temps de Noé l'arc de Dieu posé sur les nuages était devenu l'arc-en-ciel marquant la fin des hostilités, ainsi désormais la rénovation de l'alliance signifiera au monde le don de la vraie paix⁸.

A sa brève absence, Yahvé oppose son éternelle *hesed*. Ses *hesed* et *berît* seront plus fortes que les montagnes. Du parallélisme au v. 10b il résulte que la *hesed* et la *berît* s'unissent étroitement l'une à l'autre. La *hesed* exprime cette réalité qui en latin s'appelle *pietas*. L'idée de la *hesed* inclut „fidélité ('*emet*)". La formule *hesed wa'emet* est un hendiadys, dans lequel '*emet* met en relief la stabilité de la

⁵ J. Pedersen dit: „...the state prevailing in those united: the growth and full harmony of the soul" (*Israel, its Life and Culture*, I—II, Copenhagen 1926, 285).

⁶ G. Gerleman, *Die Wurzel šlm*, ZAW 85 (1973) 1—14.

⁷ Sur les deux types d'alliance (the obligatory type and the promisory type) voir M. Weinfeld, *The Covenant of Grant in the Old Testament and in the Ancient Near East*, JAOS 90 (1970) 184—203.

⁸ Cf. P. Beauchamp, *Le Deutéro-Isaïe dans le cadre de l'alliance* (ad instar manuscripti), Lyon 1970, 43—44; cf. aussi D. Baltzer, *Ezechiel und Deuterocesaja, Berührungen in der Heilservartung der beiden grossen Exilspropheten*, BZAW 121 (1971) 175.

hesed. La *b'erit* se base sur un acte solennel où le *hesed* comme obligation va de soi-même. De plus, l'alliance est une des situations qui occasionnent *hesed*⁹. C'est pourquoi les mots *b'erit* et *hesed* sont une paire fixe dans la Bible hébraïque, soulignant la connexion entre les deux réalités¹⁰. En Is 54,10 l'auteur se base sur une tradition bien connue. La *hesed* de Dieu est une attitude vis-à-vis de son peuple; l'attitude qui s'appuie sur la connexion existant entre eux. Cette attitude inclut fidélité et justice.

Dans notre texte, la *hesed* de Yahvé est accompagnée de sa miséricorde (cf. le parallélisme entre les vv. 7 et 8 et 10bβ). C'est quelque chose de plus que la seule loyauté en Yahvé. La loyauté se change en miséricorde et en grâce. Comme on le voit au v. 10b, la *hesed* reste une relation d'alliance; *rahāmīn* est l'amour qui pardonne¹¹.

L'alliance est décrite comme *b'erit šālō*. Le génétif *šālōm* n'ajoute pas une nouvelle signification à la *b'erit*; c'est un *genetivus epexegeticus*, définissant le contenu vrai de l'alliance.

Finalement, il s'agit ici d'une alliance éternelle. Ceci résulte de l'expression *hesed 'ōlām* (v. 8aβ) et de la comparaison de cette alliance avec l'alliance noachique (v. 9). Cette stabilité a été confirmée par le v. 10. Pourtant, le prophète n'explique pas, à l'encontre de Jr 31,31—34, qu'il s'agirait d'une alliance nouvelle.

D'après Schoors la formule *b'erit 'ōlām* „means a guaranteed covenant, in which God becomes seriously engaged”¹². L'alliance est inébranlable, car elle est l'expression de la *hesed* divine, qui est définie comme éternelle. Le plan salvifique de Yahvé est éternel, car lui-même est Dieu éternel (40,28). D'autre part, chaque alliance qu'il conclut est *b'erit 'ōlām*¹³.

Le prophète n'exclut pas explicitement pour l'avenir de nouveaux châtiments en cas d'infidélités réitérées. Il affirme seulement que la miséricorde divine reste et que, le cas échéant, Dieu rachèterait de nouveau Israël, en vertu de sa *hesed*.

Bref, les gestes salvifiques annoncées par le prophète ne sont pas en tout premier lieu eschatologiques. Elles sont un signe concret de la *hesed* éternelle de Yahvé.

⁹ N. Glueck, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftgemässe Verhaltensweise*, BZAW 47 (1927) 13; voir aussi M. Weinfeld, TWNT I, 787.

¹⁰ Dt 7,9—12; 1 R 8,23; Pss 25,10; 80,29,34—35; 103,17—18; 106,45; Is 55,3.

¹¹ A. Schoors, *I Am God Your Saviour. A Form-Critical Study of the Main Genres in Is. XL—LV*, VTSupl 24 (1973) 133—134.

¹² *Ibid.*, 137.

¹³ *Ibid.*, 24.

2. L'alliance éternelle en Is 55,3b—5

En Is 55,3b on parle d'une alliance, mentionnée déjà au chapitre précédent (54,10). On en souligne la stabilité (cf. 61,8; Jr 31,36) et la ressemblance avec celle conclue avec David. Il s'agirait de sa réalisation définitive. L'alliance en question est tout de suite commentée, comme étant „les grâces promises à David". Les exégètes interprètent ce texte d'une manière différente. Selon B. Duhm et C. C. Torrey, ce texte doit être interprété dans le sens d'une promesse messianique visant la restauration de la dynastie davidique¹⁴. P. Volz et J. Muilenburg le contestent¹⁵. L'accent porte en effet sur l'alliance éternelle conclue avec les Israélites (pl.), tout comme en 54,10. Selon 52,7—10 Yahvé règne lui-même en Sion. Nulle part la restauration de la dynastie n'est annoncée. Le v. 3b doit donc signifier que la promesse faite à David, est transférée au peuple; l'alliance éternelle en est la continuation¹⁶. Il y a donc ici une déclaration selon laquelle l'alliance éternelle, offerte par Yahvé à son peuple, est la continuation, sous une forme modifiée, des promesses faites à David. Pour exprimer ce transfert de la promesse davidique au peuple, il est normal que le prophète cite la tradition concernant cette promesse (2 S 7,8—16; Ps 89,25—30; 2 Ch 6,42). Au v. 4 est explicitée la portée concrète des: *has'edé Dāwid* — „témoin pour les peuples, maître des nations".

Les biens apportés à Israël par l'alliance sont ici évoqués au niveau de David, parce que le prophète déclare que la rénovation de cette alliance va voir reflourir „les grâces promises à David".

Quelles sont ces grâces promises à David? Faut-il comprendre celles dont David a été le bénéficiaire ou celles dont il a été l'artisan? La plupart des exégètes adopte la première hypothèse, en pensant surtout au Ps 89. Pour eux la relation établie par l'apposition est ici une extension de la relation bien connue du contenu au contenant ou de la partie au tout. Les *has'edé Dāwid* seront inclus dans la *berit 'ôlām*. Autrement dit — l'alliance éternelle que Dieu va conclure avec Israël comportera un renouvellement des promesses faites à David, de „l'alliance davidique" garantissant l'éternité de la ligne royale de Juda. Ainsi compris, l'oracle d'Is 55,3 est messianique¹⁷.

¹⁴ B. Duhm, *Das Buch Jesaja* (HAT III, 1), Göttingen⁴ 1922, 375—376; C. C. Torrey, *The Second Isaiah. A New Interpretation*, Edinbure 1928, 142 et 147.

¹⁵ P. Volz, *Jesaja II* (KAT IX), Leipzig 1932, 139; J. Muilenburg, *The Book of Isaiah. Chapters 40—66* (IB V), New York-Nasville 1956, 644—646.

¹⁶ Cf. J. Begrich, *Studien zu Deuterodesaja* (BWANT 77), Stuttgart 1938, 89: „...in der Umbiegung, dass die Gnaden der Davidzeit künftig dem ganzen Volke gelten sollen"; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (I), München 1966, 223; L. Rost, *Sinaibund und Davidsbund*, ThLZ 72 (1947) 129—134, surtout 133; A. Schoors, *op. cit.*, 148; J. Steinmann, *op. cit.*, 181; M. Weinfeld, *TWAT I*, 787.

¹⁷ Telle est l'opinion de A. Bentzen, *Jesaja fortolket* (II), Copenhague

Pour les autres, nous avons affaire à une relation de qualification ou de matière à forme. Dans cette perspective l'alliance davidique serait invoquée par le prophète à titre d'illustration de ce qui doit être à ses yeux l'alliance éternelle, une alliance de grâce. La promesse d'éternité accordée gracieusement par Dieu à la dynastie davidique selon Ps 89 et la prophétie de Natan de 2 S 7 est reportée sur „vous”, c'est-à-dire sur le peuple entier, l'alliance davidique s'est pour ainsi dire démocratisée. Cette exégèse exclut le messianisme de la péricope¹⁸.

Il faut constater que le texte du Ps 89,50 („Où sont Seigneur, tes anciens bienfaits que, dans ta solidité, tu avais juré à David?”), selon lequel David est destinataire des bienfaits divins ne doit pas imposer son sens à Is 55,3. La forme grammaticale de notre verset pourrait favoriser au contraire la seconde hypothèse, selon laquelle David serait l'agent des bienfaits divins¹⁹.

Cette hypothèse serait confirmée par les textes suivants: Ps 132,110 („à cause de David”) et 2 Ch 6,42 („souviens-toi des bienfaits de David, ton serviteur”). Le Ps 132 est certainement plus ancien, puisqu'il suppose la monarchie encore vivante (v. 10), et même l'usage liturgique de l'oracle (v. 8). En invoquant les mérites de David (v. 10) en faveur du roi régnant, le psaume précise qu'il s'agit de l'installation à Jérusalem de l'arche d'alliance (v. 1—7). „A cause de David ton serviteur, n'écarte pas la face de ton messie” (v. 10). Dans ce verset il y aurait une référence aux *has'edé Dāwid*. Elle se voit aussi en 2 Ch 6,42: „Yahvé Dieu, n'écarte pas la face de ton oint, souviens-toi des *has'edé Dāwid*”. Ceci correspondrait au v. 10 du Ps 132. L'expression „n'écarte pas la face de ton oint” est identique dans les deux textes. Il s'agit de savoir si l'expression „à cause de David ton serviteur” correspond à celle de 2 Ch 6,42 *has'edé Dāwid 'ab'edekā*. En introduisant cette expression le Chroniste n'a probablement pas modifié la pensée du psalmiste, il l'a précisée. Là

1943, a. 1; B. Duhm, HAT, 375; N. Glueck, *art. cit.*, 40s; S. Mowinckel, *He that Cometh*, Oxford 1956, 165s; J. Morgenstern, *Two Prophecies from 520—516 B.C.*, HUCA 22 (1949) 377; L. G. Rignell, *A Study of Isaiah C. 40—45* (LUA 52), Lund 1956, 88.

¹⁸ Cf. A. Amsler, *David, roi et Messie*, Neuchâtel 1963, 565; J. Begrich, *Studien*, 54; P. A. H. de Boer, *Second Isaiah's Message* (OTS 11), Leiden 1956, 56; F. Buhl, *Jesaja oversagt og fortolket*, Copenhagen² 1912, a. 1; O. Eissfeldt, *Die Gnadenweisagungen an David in Jes 55, 1—5*, dans: O. Eissfeldt, *Kl. Schriften IV*, éd. par R. Seliheim et F. Maas, Tübingen 1968, 52; C. Kuhl, *Israels Propheten*, Bern-München 1956, 121s; J. Lindblom, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1967, 382; K. Marti, *Das Buch Jesaja erklärt* (KHCAT X), Tübingen 1900, 358; C. R. North, *The Second Isaiah. Introduction, Translation and Commentary to Chapters XL—LV*, Oxford 1969, 257s; A. Penna, *Isaia* (La Sacra Bibbia), Torino 1958; réimpr. 1964, 548; G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (II), München 1968, 254; P. Volz, KAT, 139.

¹⁹ Ce sont des conditions de A. Caquot, *Les „grâces de David”*. *A propos d'Isaïe 55,3b*, Sem 15 (1965) 45—49.

encore, les *has^edê Dāwid* sont les œuvres pies de David, les manifestations de sa loyauté envers Dieu, et non les grâces accordées par Dieu à David. Cette interprétation des *has^edê Dāwid* éliminerait toute référence à l'alliance davidique et à ses promesses de grâces. Il faut reconnaître que la traduction de *has^edê Dāwid* en Is 55,3 et 2 Ch 6,42 par „les grâces promises à David” ne serait pas conforme à l'usage constant de l'hébreu biblique dont A. Caquot a fait l'examen dans son article²⁰. Cet usage nous invite à voir en David l'auteur des *hāsēdīm*, et non leur destinataire.

La solution de ce problème dépend, nous semble-t-il, de la conception de l'alliance. Si nous la considérons comme „obligation-promesse”, nous pourrions traduire notre verset de la manière suivante: „Je maintiendrai pour toujours avec (pour) vous la *berit 'ōlām*, c'est-à-dire les grâces (bienfaits) faites à David qui sont solides”. Dans ce cas l'interprétation traditionnelle, objective des *has^edê Dāwid* serait plus convenable. En d'autres termes: Dieu s'oblige à maintenir la *berit 'ōlām*, ce qui veut dire à maintenir les promesses faites à David. Bien que l'interprétation subjective des *has^edê Dāwid* de Caquot ait une probabilité du point de vue philologique, elle ne nous semble pas convaincante du point de vue théologique.²¹

Israël restauré ne vivra pas seulement de pain, il recevra la pleine connaissance de la volonté divine et l'accomplira fidèlement, ainsi il pourra „vivre”. C'est peut-être ce qui permet de comprendre l'annonce qui suit immédiatement, celle de la conclusion d'une „alliance éternelle”. L'auteur serait ici le confirmateur de Jérémie, qui annonce une „alliance nouvelle” inviolable, parce que tout Israélite connaîtra la loi. La *berit 'ōlām* serait un renouvellement des promesses, assurées d'une validité éternelle.

Israël est appelé à développer une action de guide et d'illuminateur parmi d'autres nations païennes (cf. 42,6; 49,6). „Dieu a fait de lui témoin pour les peuples, un chef et un maître pour les nations” (cf. 2 S 7,8). Est-ce qu'il y a ici une référence au Messie, au David messianique? Certains auteurs pensent que oui, mais la construction de la strophe nous montre que l'emphase se pose non avant tout sur David, mais sur le peuple d'Israël. David — comme d'ailleurs Jacob et Abraham — a joué un grand rôle dans la vie du peuple. La réalité historique incarnée dans David comme roi et représentant d'Israël à travers la puissance et le dessein de Dieu doit être réalisée dans le peuple de David. Cela justifie l'emphase de la prophétie de Natan. Cette interprétation semble être soutenue par le Ps 18,44: „Tu me places, Seigneur, à la tête des nations, un peuple que je ne connais pas se met à mon service!” (cf. Ps 89,3—4. 15—37)²². Le retour d'Israël de l'Exil, sa merveilleuse

²⁰ Voir ci-dessus.

²¹ B. D u h m, KAT, 376.

reprise nationale, témoignent d'une intervention directe de Dieu dans son histoire, qui devient une continuelle proclamation de toute la puissance divine.

Dans notre texte l'expression „témoin pour les peuples” est suivie d'une autre: „un chef et un maître pour les nations”. Le titre *nāgîd* désigne habituellement le roi comme oint de Yahvé; il peut désigner un grand personnage. Il prend une autre signification dans l'expression *nāgîd bêt ha'êlôhîm* (1 Ch 9,11; 2 Ch 31,13; Ne 11,11).

„Maître pour les nations” porte le caractère de l'autorité royale; il s'agirait spécialement de commander des lois divines au peuple (cf. Dt 4,40). L'expression „témoin pour les peuples” a la priorité dans cette phrase et elle détermine le sens général de ce passage²³.

Tous les peuples accourent vers Israël, comme dépositaire de la vraie religion et des promesses divines. Dieu a vraiment glorifié, par sa miséricorde, les descendants d'Abraham. Il ne s'agit pas de victoires militaires ou politiques, mais de la reconnaissance universelle que seulement à Israël Dieu a manifesté une complaisance particulière.

Israël appellera à une nation qu'il ne connaissait pas. Le verbe *qārā'* exprime l'autorité d'Israël comme maître des nations étrangères²⁴. Des étrangers viendront partager la foi d'Israël²⁵.

L'oracle s'achève par un motif théocentrique *l'maa'n* sans la formule de reconnaissance. Tout cela arrive à cause de Yahvé. Le V. 5b contrairement au v. 5a, qui a des traits universalistes, souligne la relation entre Yahvé et Israël à l'aide des termes, „ton Dieu” et „Saint d'Israël” et du verbe *ṣā'ar*: „Dieu te glorifie”. L'oracle d'Is 55,1—5 annonce le triomphe universel et définitif d'Israël, définitif parce que Dieu conclura une „alliance éternelle”. L'alliance sera inviolable, parce que le peuple reconstitué connaîtra parfaitement la volonté de son Dieu. Le peuple tout entier, une fois rétabli, reprendra le rôle de „témoin” de Yahvé exercé jadis par David. L'auteur ne fait pas oeuvre totalement originale, mais il prend place dans tout un courant de la pensée israélite. Le Deuteronomiste est le meilleur témoin de ce courant, mais il n'est pas le seul²⁶.

²² Cf. G. A. F. Knight, *Deutero-Isaiah. A Theological Commentary on Is 40—55*, New York-Nashville 1965, 259.

²³ J. H. Eaton, *The King as God's Witness* (cf. Is 55,4), ASTI 7 (1970) 25—40.

²⁴ Voir P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration. A Study of Hebrew Thought in the Sixth Century B. C.*, London 1968, 124—125, et A. Camper, *Der Verkündigungsauftrag Israels nach Deuterocesaja*, ZKTh 91 (1969) 420. Voir aussi A. Feuillet, *Le livre d'Isaïe*, DBS IV, (647—690) 696—729, surtout 707; cf. C. Stuhlmueller, *Yahweh's King and Deutero-Isaiah*, BiR 15 (1970) 32—45.

²⁵ Voir P. A. H. de Boer, *Second Isaiah's Message*, 56.

²⁶ Cf. A. Caquot, *Les „grâces de David”*, 57—58; voir aussi M. Weinfeld, *The Covenant of Grant*, 195.

3. L'alliance nouvelle chez les prophètes

D'une *berit* éternelle (non précisée par rapport à son contenu) parle aussi le Trito-Isaïe en 61,8b. Ezéchiel (34,25) cependant parle d'une *berit* de la paix de Yahvé, de temps du salut sans menaces de la part de la nature. Le contenu d'une *berit* éternelle chez Jérémie (32,40a) consiste en ce que Yahvé ne cessera jamais de leur faire du bien²⁷.

Pendant, en Jr 31,31—34 on parle d'une *berit* nouvelle, c'est-à-dire d'une nouvelle obligation, qui sera imposée par Dieu. Il ne s'agit pas d'une nouvelle loi, mais la loi sera imposée d'une nouvelle façon (cf. vv. 33—34). Dans cet oracle le mot *berit* apparaît au sens propre.

Le caractère de la nouvelle obligation, qui ne sera pas rompue, est décrit sous la forme poétique aux vv. 33—34. Jérémie parle de la loi de Dieu (cf. 6,19; 5,4 et 8,7). Cette loi comme telle est ancienne. Elle contient les préceptes fondamentaux qui dirigent la façon d'agir envers les hommes et envers Dieu²⁸.

L'obligation sera nouvelle, car c'est Dieu que l'écrira dans le coeur de son peuple. Ce sera la loi divine implantée dans le coeur, la loi du coeur humain. C'est pourquoi l'observation de cette loi sera, pour les hommes, spontanée et connaturelle, et par conséquent, les hommes n'enfreindront pas cette nouvelle obligation²⁹.

L'homme n'enseignera plus son prochain, ni son frère, parce que la loi sera dans le coeur et l'obligation en émanera; il n'y aura plus besoin d'enseigner la connaissance de Dieu, car ils Le connaîtront tous. Au début de l'oracle Dieu a annoncé: „J'établirai avec vous une obligation nouvelle". Ensuite, il l'a expliquée: „...j'écrirai ma loi dans leur coeur". Cette métaphore exprime l'idée selon laquelle la source qui alimente l'obéissance est au-dedans de l'homme, lui est permanente. „Ils me connaîtront tous", c'est-à-dire tous les hommes dans leur coeur appartiendront à Dieu. C'est Dieu lui-même qui leur donnera une connaissance actuelle de lui-même. „Depuis les petits jusqu'aux grands" — ainsi Jérémie exprime-t-il la totalité (cf. 2,2—7a). „Car je pardonnerai leur iniquité, et je ne me souviendrai plus de leur péché". Les péchés constituent un grand obstacle, qui empêche l'union avec Dieu. C'est Dieu lui-même qui pardonnera l'iniquité de son peuple, afin qu'une nouvelle vie avec Dieu puisse s'épanouir.³⁰

²⁷ E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz. Untersuchungen zum sogenannten „Bund" im Alten Testament*, BZAW 131 (1973) 128—129.

²⁸ Cf. Mt 22,37 qui cite Dt 5,6 (l'union de Dieu); Mt 22,39 qui cite Lv 19,18 (Mt 7,12); cf. Rm 13,8—10.

²⁹ Cf. la caractéristique de l'alliance nouvelle chez J. J. P. Valetton, *Das Wort berit bei den Propheten und in den Ketubim-Resultat*, ZAW 13 (1893) 252.

³⁰ B. W. Anderson, *The New Covenant and the Old*, dans: *The OT and Christian Faith*, éd. par B. W. Anderson, London 1964, 230—231; cf. aussi E. Kutsch, *op. cit.*, 145.

Le verbe *yāda'* peut avoir un sens très significatif. Il veut dire non seulement „connaître, comprendre” (Jr 2,14), mais il peut inclure aussi la volonté, l'affection et l'action. En Jr 1,5 Dieu dit à Jérémie: „je t'ai connu”. „Connaître” de la part de Yahvé, équivaut à choisir et prédestiner; en Jr 3,13 le prophète dit à Israël: „Reconnais seulement ta malice; tu t'es révoltée contre Yahvé ton Dieu, tu as couru en tous sens vers les Etrangers et n'as pas écouté ma voix, oracle de Yahvé”. En Jr 2,8 il est parlé des interprètes de la loi, qui ne l'ont (Yahvé) pas connu; pareillement en 4,22 on parle du peuple stupide qui ne connaît pas Dieu. En 22,15s le prophète dit: „Ton père... il pratiquait la justice et le droit. Alors tout allait bien pour lui! Il jugeait la cause du pauvre et du malheureux. Alors tout allait bien. Me connaître, n'est pas cela? — oracle de Yahvé”. En Jr 31,34 „connaître Yahvé” veut dire avoir une vive connaissance de ce que Yahvé veut et de ce qu'il fait, faire ce qui convient à Dieu, adhérer à Dieu³¹. Ce sens significatif de la connaissance de Dieu émane des prophéties d'Osée dont l'influence est évidente dans les écrits jérémiques³². La connaissance au sens plein et la *hesed* sont des concepts très semblables; *hesed* — une manière de sentir et d'agir conformément à l'union avec quelqu'un: loyauté, dévotion, bienveillance, amour (Jr 2,2). „Connaître Yahvé” signifie à peu près ce qu'on appelle „adhérer à Yahvé”, „aimer Dieu”, „écouter la voix de Dieu”.

Cette prophétie a été répétée et résumée par Jérémie dans d'autres circonstances politiques après la mort de Josias — Jr 24,6—7:

Je leur donnerai un coeur pour connaître que je suis Yahvé. Ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu, car ils reviendront à moi de tout leur coeur (v. 7)³³.

Ensuite, Ezéchiel l'a exprimée d'une façon nouvelle et profonde après la destruction de Jérusalem — Ez 36,24—28:

„Je vous donnerai un coeur neuf et je mettrai en vous un esprit neuf; j'enlèverai de votre corps le coeur de pierre et je vous donnerai un coeur de chair (v. 26). Je mettrai en vous mon propre esprit, je vous ferai marcher selon mes lois, garder et pratiquer mes coutumes (v. 27). Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères; vous serez mon peuple et je serai votre Dieu (v. 28)”.

On peut dire que les paroles d'Ezéchiel constituent un bon et profond commentaire de Jr 31,31—34. Ezéchiel exprime la relation entre Dieu et le peuple de la même façon que Jérémie; il n'emploie pas le terme *berit*.³⁴

³¹ Cf. S. Mowinckel, *Die Erkenntnis Gottes bei den alt. Propheten*, Oslo 1941.

³² Cf. Os 4,1.6; 5,4; 6,1.3.6; 2,9.21.

³³ A propos d'emphase sur le suffixe *ōtī* voir Gn 27,34 et Dn 7,15.

³⁴ Les paroles d'Ez 36,24—26 ont été répétées par un rédacteur en Ez 11,18—20.

Un auteur inconnu a exprimé la prophétie de Jr 31,31—34 par d'autres mots et Jr 32,37—40³⁵.

„Alors, ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu (v. 38). Je leur donnerai un autre cœur et une autre manière d'agir, de façon qu'ils ne craignent toujours, pour leur bien et celui de leurs enfants après eux (v. 39). Je conclurai avec eux une alliance éternelle (promesse perpétuelle — *b'erit olām*), pour (*āšer*) ne pas me détourner d'eux, pour leur faire du bien et je mettrai ma crainte en leur cœur, pour qu'ils ne s'écartent plus de moi" (v. 40).

Jérémie parlait de la *b'erit*, d'une nouvelle obligation divine qui ne sera plus brisée³⁶. Cet auteur parle aussi de la *b'erit*, mais au sens de la promesse d'une union perpétuelle de Dieu avec le peuple. La relation entre Dieu et le peuple est exprimée à travers les mêmes paroles que chez Jérémie.

Enfin nous présentons un texte deutéronomiste dont l'auteur prédit l'action de Dieu sur le cœur même des hommes — Dt 30,5—10:

„Yahvé ton Dieu circonciera ton cœur et le cœur de ta postérité en sorte d'aimer Yahvé ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme, afin que tu vives (v. 6); ...Alors toi, tu écouteras de nouveau la voix du Seigneur, tu mettras en pratique tous ses commandements que je donne aujourd'hui (v. 8)... Car de nouveau Yahvé prendra plaisir à ton bonheur, comme il avait pris plaisir au bonheur de tes pères (v. 9b), si tu obéis (*kî*) à la voix de Yahvé ton Dieu en gardant ses commandements et ses prescriptions, inscrits dans le livre de cette loi, si (*kî*) tu reviens à Yahvé ton Dieu de tout ton cœur et de toute ton âme (v. 10) ³⁷.

Cette prophétie semble être une réflexion de Jr 31,31—34, bien qu'elle soit prononcée d'une manière différente. L'image de la circoncision du cœur semble être jérémienne (Jr 4,3). Pareillement, l'expression *šûb 'ad YHWH* est connue de Jérémie, et dans le Deutéronome elle n'apparaît qu'une seule fois en 30,6³⁸.

³⁵ Ainsi A. Weiser, *Das Buch Jerema* (ATD 21), Göttingen 1969, 292, 300.

³⁶ Voir B. W. Anderson, *art. cit.*, 232: "What are the essentially new features of the new covenant that are emphasized by the language 'not like' (vs. 32a), 'no longer' (vs. 34c)? First of all, the new covenant will be a radically inward relationship with Yahweh. It would be a false reading of the Mosaic tradition to find in it support for legalism or externalism"; cf. J. Swetnam, *Why was Jeremiah's New Covenant New?*, VTSupl 6 (1974) 111—115.

³⁷ G. von Rad (*Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, ATD 8, Göttingen 1968, 131) le considère comme un texte deutéronomiste.

³⁸ L'expression *šûb 'ad YHWH* apparaît en Dt 4,30 et 30,3, c'est-à-dire dans les textes deutéronomistes.

Ce sont des textes qui parlent d'une alliance nouvelle. Nous les avons expliqués brièvement à cause d'Is 54,13s où on lit:

„Tous les fils seront instruits par Yahvé.
Grand sera le bonheur de tes enfants.
Tu seras fondée sur la justice...”

Cette annonce de Dieu peut être appelée une brève récapitulation de Jr 31,31—34. Selon Jérémie, c'est Dieu lui-même qui mettra sa loi au dedans des hommes, afin qu'ils connaissent Dieu³⁹.

4. La confrontation

Si nous faisons une confrontation entre Is 54,7—10 et 55,3, Ez 34,25—31 et 37,26—28, nous allons voir une affinité intérieure et extérieure entre eux et les promesses faites à David. Leur différence consiste en ce que la promesse faite à David dans la tradition d'Ezéchiel, malgré une certaine orientation vers l'alliance de Yahvé avec son peuple, reste encore indépendante, bien qu'elle perde de sa force d'éloquence en face d'un énoncé sur l'alliance de paix, qui acquiert de l'importance. Chez notre auteur elle perd de cette indépendance et s'unit étroitement à l'idée d'alliance orientée vers le peuple. Ainsi l'idée de l'alliance de paix chez notre auteur devient un trait essentiel, qui complète la promesse faite à David d'une certaine manière démocratisée. Cela n'arrive pas chez Ezéchiel. Là, au lieu de cette idée sont mentionnées les paroles de la personne provenant des derniers chapitres du code de sainteté, en qualité d'illustration de l'idée d'alliance. Pourtant, il y a quelque chose de commun entre Ezéchiel et notre auteur. Tous les deux, dans leurs énoncés sur l'attente de salut, sont sous l'influence de la théologie sacerdotale⁴⁰.

L'alliance éternelle en Is 55,3ss sera réalisée à travers les „grâces promises à David”. Il s'agit probablement d'une dignité et d'une gloire qui appartiendra à tout Israël à la différence d'autres nations⁴¹. Tant en Is 54-10 qu'en 55,3b il s'agit d'une restauration de la relation fraternelle entre Dieu et Sion au temps du salut, qui est exprimée par l'image d'une alliance éternelle en Is 55,3b et sous la forme d'une alliance de paix en Is 54,10⁴².

Il n'y a pas beaucoup de textes, où la *berît* signifie une autoobligation envers Yahvé. Dans la plupart, c'est Yahvé lui-même qui apparaît comme sujet d'une *berît*. Yahvé s'oblige à observer, à ma-

³⁹ B. W. Anderson, *The New Covenant and the Old*, 235—236.

⁴⁰ D. Baltzer, *Ezechiel und Deuterjesaja*, 176.

⁴¹ Contre J. Kahmann, *Die Heilzukunft in ihrer Beziehung zur Heilsgeschichte nach Isaias 40—45*, *Biblica* 32 (1951) 88—89, note 3.

⁴² *Ibid.*, 159; cf. aussi R. Kraetzmar, *Die Bundesvorstellung im AT. in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Marburg 1896, 170, 178 et H. Höpers, *Der Neue Bund bei den Propheten*, Freiburg i. Br. 1933, 67—70.

inténir la *b'erit*. Les promesses de Yahvé concernent avant tout Abraham⁴³. Ainsi la promesse faite par Dieu à Noé (Gn 9,9—17) est qualifiée comme *b'erit*. Pareillement, la promesse faite à David s'appelle *b'erit*⁴⁴. Après la prise de Jérusalem apparaît une annonce⁴⁵, selon laquelle la *b'erit* de Yahvé maintiendra sa validité; d'autre part, il y a une promesse selon laquelle Yahvé se tournera de nouveau vers son peuple sous la forme d'une *b'erit*⁴⁶. Les promesses comprises comme *b'erit* en Is 59,21; Za 11,10; Is 42,6; 49,8 et Ex 34,16 ont un contenu spécial⁴⁷.

A propos de l'expression *b'erit 'ólām* dans les écrits sacerdotaux on remarque que l'usage du mot *b'erit* se limite à l'obligation de la circoncision (Gn 17,9—11.13.14); dans les passages secondaires cet usage concerne la loi du repos sabbatique (Ex 31,16) et la prescription sur les gâteaux qu'on posait sur la table d'or (Lv 24,8)⁴⁸. Finalement, la *b'erit* est conçue comme une obligation en Jr 31,31.33 (cf. 32a.b)⁴⁹.

Alors que Jérémie et ses contemporains concevaient toujours la *b'erit* comme un fait historique — et cette conception apparaît aussi chez Ezéchiel —, notre auteur conçoit la *b'erit* comme une réalité idéale, qui est objet de foi et non de connaissance, et cette réalité est immuable et inébranlable depuis les siècles, comme d'ailleurs le plan salvifique de Yahvé envers Israël, ou l'état de salut voulu par Yahvé pour son peuple élu. Par conséquent, chez notre auteur la *b'erit* perd son caractère concrètement temporel, parce que la *b'erit* est révélée par Dieu et par lui-même réalisée⁵⁰. Pendant l'Exil la *b'erit* perd sa situation historique et devient une idée qui dépasse les frontières du temps⁵¹.

La dévolgarisation postexilique de l'alliance du Sināi-stipulée par Moïse, et la revalorisation de l'alliance-promesse à travers les Chroniques, ne furent pas sans précurseurs. L'oeuvre historique sacerdotale (P), qui précède les Chroniques, semble éviter la description d'une stipulation formelle de l'alliance du Sināi. Elle voit la signification de l'événement du Sināi dans le fait que l'alliance

⁴³ Cf. Gn 15,18; Dt 4,31; 17,12; 8,18; Ex 2,24; 6,4.5b; Lv 26,42; Ps 105,8.10 = 1 Ch 6,15.17; Ne 9,8.

⁴⁴ Ps 89,4.29.35.40; Jr 33,21, 2 S 23,5; Is 55,3; 2 Ch 13,5; 21,7; cf. E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz*, 150.

⁴⁵ Lv 26,42.44.45; Jr 33,21ab; Is 54,10.

⁴⁶ Is 55,3; 61,8; Jr 32,4; Ez 34,25.

⁴⁷ Cf. aussi Ez 30,5; Ml 3,1. A propos d'Is 42,6 et 49,8 voir un bon article de J. J. Stamm, *B'erit 'ām bei Deuterofesaja*, dans: *Probleme biblischer Theologie* (Fest. G. von Rad), éd. par H. W. Wolff, München 1971, 510—524 avec une large bibliographie; cf. aussi E. Kutsch, *op. cit.*, 129—134.

⁴⁸ Voir W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments* (1), Göttingen-Stuttgart 1968, 23.

⁴⁹ E. Kutsch, *op. cit.*, 152.

⁵⁰ Cf. Ez 34,25; 37,26; Is 55,3; 61,8.

⁵¹ Cf. R. Kraetzchmar, *Die Bundesvorstellung*, 181.

d'Israël avec Dieu déjà conclue avec Abraham prit sa physionomie complète à travers la fondation divine des institutions culturelles. Cela signifie donc que P contient une tentative consciente de vision théologique de la situation postexilique. C'est pourquoi, déjà dans la promesse de Natan, dans l'alliance de David, la grâce qu'il obtient fut considérée comme une grâce pour tout le peuple. Cette pensée a été développée par notre auteur, qui était le prophète de la fin de l'Exil. Ainsi, la promesse prend une importance théologique. L'alliance des patriarches vaut toujours comme „assimilation structurale à...l'histoire de l'Exode", car la phrase „Je suis Yahvé, qui t'ai fait sortir de Ur des Chaldéens" résonne en Ex 20,2 et Dt 5,6⁵². La pensée, selon laquelle l'alliance des patriarches, au moins s'il s'agit de sa forme, est une construction théologique, qui en outre admet que toutes les alliances revêtent l'aspect d'une promesse inconditionnée⁵³, nous semble très significative.

Il faut admettre que dans les écrits deutéro-isaïens il y a un approfondissement sensible de la signification prophétique de l'alliance. On n'y dit rien de l'alliance du Sinaï, mais on parle de la libération d'Égypte (43,16s; 51,9s; 52,4), où Yahvé formait son peuple (44,21.24). On présente un état idéal, dans lequel se réalise le plan divin envers Israël sous la forme de la *berit* (54,10; 55,3; 61,8). La pensée de l'élection prend dans l'oeuvre deutéro-isaïenne une place assez importante (41,8s; 51,2). On souligne la fidélité de Yahvé dans la réalisation du salut pour Israël (42,6.21; 46,31)⁵⁴. Mais cette manifestation de l'alliance n'est pas un acte rituel. Spécialement chez notre auteur, l'alliance prend des traits universalistes. Conformément à Jérémie et à Ezéchiel, notre auteur souligne l'aspect d'avenir de l'alliance avec Israël⁵⁵.

⁵² Cf. W. Zimmerli, *Verheissung und Erfüllung*, dans: *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, éd. par C. Westermann, München 1960, 69—101, surtout 71.

⁵³ Cf. D. J. McCarty, G. E. Mendenhall, R. Smend, *Per una teologia del patto nell'Antico Testamento* (tr. it. de M. Bracchi, G. F. Forza, R. Gentile, G. Massi), Torino 1972, 65. A ce sujet voir aussi G. Quell, A. *Der alttestamentliche Begriff berit*, TWNT II, 106—127.

⁵⁴ Cf. W. Eichrodt, *Theologie* (1), 27.

⁵⁵ *Ibid.*, 29.