

Le désert

Sa signification chez les prophètes Osée, Jérémie et Ezéchiel

par Marc Gallopin,

étudiant à la faculté de théologie de Genève

L'Ancien Testament parle toujours du désert en relation avec le peuple de Dieu, peuple aux prises avec la fidélité d'un Dieu qui se donne à connaître, qui fait alliance avec ceux qu'il a choisis et qui se présente comme maître de l'histoire humaine.

Pour Israël, cette histoire semble régulièrement tourner court ; alors, au tournant de telle ou telle péripétie, le désert est évoqué et laisse apparaître son caractère tour à tour éprouvant, impitoyable, salvateur ou mortel.

Mais ce désert est-il une route barrée à l'espoir parce que les hommes s'y retrouvent face à eux-mêmes, à leur finitude et à leur échec ? ou est-il au contraire une route ouverte sur la possibilité d'une histoire nouvelle parce que les hommes se retrouvent là face à Dieu ? Certainement une invitation constante comme la reprendra l'Évangile, invitation à faire preuve d'une folie qui va jusqu'à pousser l'homme à perdre sa propre vie pour risquer avec Dieu de la retrouver autre. Le Désert est bien le lieu d'une expérience décisive.

C'est la théologie critique du 19^e siècle qui a remis en évidence le thème du désert ; elle en avait fait l'expérience de base de la société hébraïque, le comprenant comme le pivot de la religion biblique. Cette thèse est aujourd'hui contestée de sorte qu'il nous faut réévaluer la signification du désert, en particulier dans la tradition prophétique, afin de redécouvrir la parole étonnante du désert. Nous nous limiterons ici à montrer quel rôle le désert joue chez les prophètes Osée, Jérémie et Ezéchiel, sa signification et la place qu'il occupe dans leur prédication, et nous tâcherons d'en saisir l'actualité pour le peuple de Dieu d'aujourd'hui.

La conception qu'Israël avait eue du désert à travers l'expérience de l'exode, et même avant cela par le style de vie de ses pères, ne se retrouve pas forcément telle quelle dans les générations de la fin de la royauté, comme nous le montrera Osée ; pour ses contemporains, désert et culture civilisée ne sont-ils pas dangereusement proches, l'un pouvant l'emporter sur l'autre de manière inattendue ? Pour Jérémie, la géographie même de la Palestine

est significatrice de l'histoire dont Israël surgit et vers laquelle il se précipite. Pensons aux déserts qui l'entourent à l'est comme au sud et qui façonnent les mentalités ainsi que l'histoire. Nous pourrions croire ici à une idéalisation du thème du désert dans la prophétie. Mais qu'est-il sinon l'occasion de se remettre en mémoire le message trop vite oublié de l'amour et de la responsabilité ? Enfin, quel rôle le désert joue-t-il au temps de l'exil ? Que fait Ezéchiel de la tradition sur l'exode transmise dans son milieu et que représente le désert dans le dessein de Dieu, de l'origine à l'aboutissement de l'histoire du peuple élu, serait-il le lieu commun qui rend compte du passé comme de l'avenir de ceux qui ont, malgré eux, Dieu pour Seigneur ? Comme un chien dans un jeu de quilles, Ezéchiel fera son propre jeu !

Les réponses de nos trois prophètes et l'originalité de leur point de vue ne satisferont peut-être pas notre désir de synthèse ; nous tenterons de discerner en quoi leur expérience nous instruit et espérons présenter à travers ces lignes quelques éléments utiles pour l'ensemble du thème du désert.

1. Le vocabulaire du désert chez Osée, Jérémie et Ezéchiel

Aux 8^e et 7^e siècles, plusieurs termes, expressions ou mots composés rendent compte de la notion du désert qui se présente ainsi sous des facettes multiples. Le plus important de ces termes est :

a) *midbār* qu'on traduit généralement par le mot "désert". Selon une déviation de l'araméen *db̄r*, sa racine évoque le fait de mener paître un troupeau au pâturage. Ceci nous donne une première indication du genre de terrain auquel ce mot s'applique. Il désigne des régions non cultivables, des steppes arides ou semi-arides où l'on peut faire pâturer ses troupeaux, lieux d'habitation de populations de bergers semi-nomades ou nomades. Dans les allusions à ces lieux de pâture, le désert exprime l'aspect positif des endroits retirés, à l'herbe abondante, où les légendes et l'amour peuvent fleurir.

Mais le terme *midbār* désigne aussi, et le plus souvent, un lieu desséché et inhospitalier, pour tout dire dangereux (un type de désert qu'on rencontre au sud de la Palestine ou dans la péninsule sinaïtique). On y souffre de la soif et de la faim (cf. Ez. 19.13), de la fièvre même (Os. 13.5). Le désert contraste avec la luxuriante végétation du "Pays des vergers" qu'est la Palestine (Jr. 4.26) et il peut être synonyme de "ténèbres" où la présence d'un guide est nécessaire (Jr. 2.6). Le voilà caractérisé par un vent brûlant qui suffoque les caravaniers le long des pistes jalonnées d'abris précaires (Jr. 4.11 ; 9.1). Les Israélites, qui n'ont jamais connu la vie bédouine des éleveurs de chameaux — leurs ancêtres étant pour la plupart semi-nomades ou sédentarisés — n'ont pas vécu une

“civilisation du désert”, comme le souligne le Père de Vaux :¹ le désert était pour eux le refuge des hors-la-loi, le repaire des brigands, le séjour des démons et des bêtes sauvages.

Géographiquement, *midbār*, employé par Jérémie dans l'expression *midbār melēhā*, désigne en 17.6 l'étendue de marais salés qui entourent la mer Morte.² Ce terme ne désigne par contre jamais ni chez Osée, ni chez Jérémie ou Ezéchiel un désert spécifique comme Sin, Parân, Sinaï, alors que c'est fréquemment le cas dans les livres de l'Exode et des Nombres, ou comme Maon, En Guédi et Zif dans le livre des Rois. Cette absence d'allusion explicite aux lieux qui ont signalé les étapes de l'exode ou le cadre de l'installation israélite en Palestine, nous semble marquer l'évolution de la pensée prophétique depuis Elie en ce qui concerne le thème du désert : il y a passage de la notion de désert comme lieu historique à celle du désert comme lieu noétique, concept qui devient utilisable et manipulable dans la prédication prophétique. Cela peut se comprendre par le fait qu'Israël, sédentarisé depuis longtemps, n'a plus l'expérience concrète de la réalité d'une vie en région semi-désertique telle que l'ont vécue ses ancêtres semi-nomades. Le désert n'est plus saisi que sur le mode de la représentation, celle-ci peut alors revêtir un contenu autre, mis au service de la prédication d'Osée, de Jérémie ou d'Ezéchiel en particulier. Mais il nous faudra considérer dans cette perspective que les Rékabites de Jr. 35 représentent un noyau hétérogène dont nous devons reparler à propos de la prédication d'Osée.

Enfin *midbār* est le seul terme utilisé pour évoquer le contexte de l'exode dans sa globalité, en référence aux récits des livres d'Exode et Nombres. Il résume les aspects du désert que nous avons évoqués plus haut (p. 3) en y ajoutant l'élément central de l'intervention de Yahvé en faveur de son peuple, c'est à dire l'alliance (*berit*) conclue entre les deux partenaires, ainsi que les révoltes d'Israël contre Yahvé et la sollicitude de celui-ci pour son peuple (cf. Jr. 2.2-6 ; Os. 13.15 et surtout Ez 20). C'est dire combien ce terme est lié à toute l'histoire du salut depuis l'exode, chez les prophètes, et en fait à travers le judaïsme jusqu'à Qumrân et aux textes évangéliques. Il nous faut ajouter que *midbār* est encore synonyme de dévastation, d'anéantissement et de ruine : il est lié à l'expression *'ābedā hā'āreṣ* (pays ruiné) en Jr. 9.11, et qu'il est utilisé figurativement dans un sens semblable en Os 2.5 (“Je la rendrai semblable au désert”) et peut-être en Jr. 2.31 lorsque Yahvé s'écrie “Suis-je devenu un désert pour Israël ?”.

¹ R. de Vaux O.P., *Les Institutions de l'A.T.*, vol. I (Cerf, Paris 1958), p. 17.

² Cf. W.L. Reed in *Interpreters Dictionary of the Bible*, vol. I, art. Desert, (Nashville 1962).

Nous pouvons noter au passage l'absence d'un autre terme que l'on aurait pu s'attendre à rencontrer chez Ezéchiel au moins, il s'agit du terme *yešimôn* (le désert). Ce terme est plus particulièrement propre au Deutéronome dont Ezéchiel se démarque volontairement, il est parallèle à *midbār*. Avec l'article défini, il désigne un lieu géographique. La version TOB le traduit systématiquement par "les solitudes". Il n'apparaît pas chez Osée, ni chez Jérémie, ni chez Ezéchiel alors qu'il est utilisé par Esaïe.

b) *'arābā*. Ce second terme est davantage localisable géographiquement ; il désigne une terre désolée, improductive, non fertile. On peut le traduire par l'expression "plaine désertique". La Septante le traduit souvent par *erēmos* : désert, lieu de solitude. La racine hébraïque *arb* désigne soit le fait d'être sec, desséché, d'où une notion de désolation, soit la mise à l'écart, l'éloignement, d'où la notion d'un désert comme lieu à part, lieu écarté.³ D'autre part, *'arābā* peut décrire de façon plus précise le *midbār*, comme en Jr 2.6 en référence au périple de l'exode, ou figurer comme son équivalent, en compagnie du terme *šiyyā* (sécheresse) en Jr 50.12 (cf. infra). La plaine désertique est le lieu d'habitation des loups (Jr 5.6) et la végétation y est rabougrie. Géographiquement, la mention de *'arābā* comme nom propre désigne la grande dépression du Jourdain, laquelle se poursuit au sud de la Mer Morte jusqu'au golfe d'Akaba (Jr 39.4 ; 52.7 et Ez 47.8). *'arābā* peut enfin désigner tel autre lieu de la dépression du Jourdain, par exemple la plaine de Jéricho (Jr. 39.5, 52.8). Le terme n'apparaît pas chez Osée.

c) *šiyyā*. Ce terme a lui aussi un sens parallèle à *midbār* et à *'arābā* comme en témoigne Jr 50.12 où les trois mots sont présents côte à côte ! Il signifie littéralement "sécheresse" et est utilisé seul pour désigner une région sèche et sans eau. L'expression *'ereš šiyyā* (terre de sécheresse) apparaît chez Esaïe, mais aussi en Jr 2.6 ; 51.43 ; Ez 19.13 et Os 2.5.

d) Une expression apparaît chez Jérémie de façon isolée mais néanmoins essentielle en relation étroite avec le thème de désert, il s'agit de *'ereš tohū wabohū* (la terre déserte et vide). Ces termes caractérisent d'abord en Gn 1.2 le chaos originel dans lequel Dieu prononce la parole créatrice.

Tohū est aussi utilisé dans Deutéronome 32.10 en référence au désert de l'Exode et Jérémie le réemploie dans sa vision du pays sous le verdict de Dieu (Jr 4.23) : le pays de verger devient un désert, la terre retourne au chaos originel. Cette vision s'oppose à Esaïe 45.18 qui proclame que Yahwé le Créateur n'a pas créé la terre *tohū*, mais qu'il l'a formée pour être habitable.

e) *Horbā* et *šēmāmā*. Ces deux termes apparaissent encore en rapport avec l'idée du désert, ils prennent une part très impor-

³ Cf. Köhler-Baumgartner, *Lexicon in Veteris Testamentis libros*, ad. loc., p. 733, (Leiden 1958).

tante autant chez Jérémie que chez Ezéchiel pour décrire l'avenir d'un pays, d'une région ou d'une ville qui subit le châtement divin.

Horbā signifie la dévastation, la ruine. Ce terme n'a rien à voir avec les régions désertiques comme telles, mais évoque le fait que tel lieu est rendu semblable au désert, de sorte qu'il devient impropre à la vie. *Horbā* s'emploie aussi figurativement à l'égard de cités anéanties qui sont susceptibles d'être reconstruites. On trouve ce terme particulièrement en relation avec son synonyme *šemāmā* qui signifie le plus souvent "région déserte" ou "désolation". Ce terme et les mots de même famille sont fréquents chez Jérémie (*šemāmā* : 15 fois) et chez Ezéchiel (idem : 20 fois). Il désigne un lieu qui a été vidé de ses habitants, devenu impropre à la vie à la suite du jugement que Yahwé y a lui-même exercé, (cf. Jr 32.43 et Ez 12.20). *šemāmā* dans sa forme verbale peut exprimer encore la paralysie qui atteint la *nepeš* (la vie, le souffle) de l'homme sous l'emprise du mal,⁴ la stupeur qui frappe les responsables du peuple au jour du désastre (Jr 4.9) et tous ceux qui en mesurent l'étendue (cf. Jr 18.16 par exemple, et Ez 27.35, etc.).

Ce terme dénote les effets de la malédiction sous toutes ses formes, paralysie, terreur, destruction, ainsi que le lieu même où réside la malédiction, ce qui est paralysé, détruit et maudit, le lieu où la *bērākā*, la bénédiction, fait défaut, de sorte qu'il ne reste que des *horbôt*, des ruines.

Horbā et *šemāmā* peuvent être considérés comme les termes techniques du jugement de Yahwé, en tant qu'à ces termes sont identifiés le pays et les villes qui ont péché contre Yahwé, qui ne lui sont pas restés fidèles. Ils expriment la perspective la plus commune des oracles de jugement contre les nations ou contre Israël chez Jérémie et Ezéchiel.

Le thème du désert tel qu'il est esquissé à travers ces notions de vocabulaire ne recouvre pas entièrement la signification du désert dans la pensée hébraïque. Osée, Jérémie et Ezéchiel, en utilisant ces mots-là, n'ont retenu que ce qui servait leur prédication. Il faudrait retrouver dans les autres documents vétérotestamentaires ce qui peut compléter le thème entier ; ce n'est pas ici le but que nous poursuivons, nous nous attacherons plutôt à découvrir l'apport spécifique de ces trois prophètes et le rôle qu'ils font jouer au thème du désert dans leurs écrits.

2. Le désert et sa signification chez Osée

Paul Humbert avait évoqué la mystique du désert dont procède la religion d'Osée et l'image éloquente du prophète ascète, noma-

⁴ Cf. Johs Pedersen, *Israel, its Life and Culture*, t.1, (Oxford-Copenhaguen 1940), p. 457 ss.

de impénitent opposant au souverain de Ninive le Souverain du Sinaï,⁵ opposition qui met en lumière le combat spirituel que mène Osée au nom de Yahwé, Dieu du désert et de l'Exode, contre les divinités importées en Canaan.

Si la mystique conserve une place étonnante et si le combat spirituel garde sa réalité, il ne nous est plus possible par contre de placer aujourd'hui Osée dans la ligne d'une survivance des traditions nomades de l'Israël des pères, dont le seul mode de vie tiendrait lieu d'arrière-fond supportant toute sa prédication. Il est vrai qu'à cette même époque le clan des Rékabites réalisait en acte l'idéal du désert dans toute sa rudesse en y joignant l'exigence d'une fidélité absolue au Yahwisme, par réaction aux débauches qu'entraînaient les cultes baaliques pratiqués sans retenue parmi les Israélites sédentarisés du Royaume du Nord.

Le Père de Vaux, dans son ouvrage sur les Institutions d'Israël,⁶ a montré l'écart qui existe entre une survivance des traditions nomades et le mouvement rékabite lui-même. Les Israélites avaient eu pour pères des éleveurs de petit bétail déjà en voie de sédentarisation et non des bédouins, ces "hommes du désert" dont ils auraient gardé toutes les coutumes. Rappelons qu'Israël considérait le désert d'abord comme le refuge des hors-la-loi, le repaire des brigands, un lieu où sévissent les démons et les bêtes sauvages.⁷ Il n'empêche que la vie semi-nomade qu'Israël vécut au désert imposa des structures sociales et des comportements particuliers dont la tribu reste le type : une unité sociale assez restreinte pour être mobile mais aussi assez forte pour assurer sa propre sécurité. Mais, malgré ces survivances, les textes les plus anciens témoignent de fort peu d'estime pour la vie nomade, Caïn par exemple est chassé au désert en punition du meurtre d'Abel, c'est également au désert qu'est envoyé le bouc émissaire de Lv 16 chargé de toutes les fautes du peuple. Le mouvement des Rékabites à l'époque d'Osée apparaît donc moins comme la survivance de traditions nomades que comme un mouvement de réaction à la pollution religieuse, morale et politique d'Israël, prônant un idéal du désert dont les prophètes du 8^e et du 7^e siècles ont dû s'inspirer en partie.

Tel est le cas d'Osée, prophète du Nord dont le ministère s'achève avec la chute de Samarie vers 722 avant Jésus-Christ. Le désert garde pour lui un puissant attrait et sert déjà de mot-clé à sa compréhension de l'histoire dans le contexte de la lutte anti-baalique.

Johs Pedersen⁸ a fait remarquer que les discours du prophète sont conduits par l'idée qu'Israël est à son époque le même peuple

⁵ Paul Humbert, "Osée, le prophète bédouin", *RHPR* 1, 1921, pp. 97-118.

⁶ R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Israël*, (Paris 1958), p. 28 ss.

⁷ Cf. Es. 13.21-22 ; 34.11-15 ; Ps 102.7 ; Jb 24.5 ; Lm 4.3 et MI 1.3.

⁸ Johs Pedersen, *op.cit.*, t. 3-4, p. 535 ss.

que celui qui jadis quitta l'Égypte, malgré la transformation du culte yahwiste et son glissement vers une idolâtrie des divinités cananéennes et phéniciennes, liée aux rites de fécondité et aux cultes sacrificiels sur les hauts lieux (Os 4.13 ss). De même qu'il s'agit bien toujours du même Israël, eût-il changé ses coutumes, de même s'agit-il encore du même Yahvé qui fit sortir Israël d'Égypte, malgré la réduction qu'Israël a opérée à son endroit, le faisant figurer parmi l'un des dieux agraires du panthéon cananéen.

Osée envisage dès lors le point de départ de l'action salutaire de Yahvé à la lumière de la tradition sur l'exode comme un retour au commencement de l'histoire du peuple, en vue de tout reprendre à zéro : "Mais moi je suis le Seigneur ton Dieu depuis le pays d'Égypte. Je te ferai de nouveau habiter sous des tentes comme aux jours où je vous rencontrais" (Os 12.10). Cette première époque au désert était comprise comme normative de la relation entre Yahvé et son peuple, selon l'avis de P. Humbert,⁹ parce que lieu de la naissance de la nation et du serment de fidélité d'Israël à la *berit* (l'alliance) de Yahvé. Osée ne fait état d'aucune tradition des murmures au désert et considère avec la tradition lévitique que le désert était le lieu de la création du peuple de l'alliance, toute récréation ou nouvelle alliance s'y trouvera adéquatement localisée.

Or, voilà que l'alliance sinaïtique est radicalement compromise par la façon dont le peuple élu se comporte dans le pays de la promesse. Pour que la relation détruite puisse être recrée, Yahvé soustraira son épouse à ses amants et la reconduira au désert (2.16) où elle sera de nouveau entièrement sienne. Nous remarquerons avec W. Zimmerli¹ que les paroles de retour au désert sont insérées dans un oracle à propos du futur, de portée nettement eschatologique. C'est la réinterprétation du matériau traditionnel sur l'exode qui sert donc de point de départ à l'eschatologisation du thème du désert. Osée est le premier témoin d'un processus que l'on rencontrera chez le prophète Esaïe, puis chez Jérémie et Ezéchiel : au sein d'une période troublée, en l'occurrence marquée pour Osée par le polythéisme, l'infidélité à l'alliance et la "combine", la période fondatrice de l'exode évoquée en terme de relation privilégiée avec Yahvé est projetée dans le futur comme signe eschatologique de la relation restaurée et cette projection ouvre sur l'espérance d'un futur de l'action divine.

Il nous faut dégager maintenant la fonction de la notion de dé-

⁹ P. Humbert, *art. cit.*, p. 105.

¹ W. Zimmerli, "Prophetic proclamation and Reinterpretation" in *Tradition and Theology in the OT*. (Editor D.A. Knight, London SPCK 1977), pp. 73 ss.

sert pour Osée. Si l'on fait du désert avec E. Jacob² le lieu idéal de la rencontre entre Yahwé et son peuple, loin des Baals et autres pollutions, il serait tentant de conclure qu'Osée vise un retour à l'existence nomade dans le désert, lieu idyllique de la parfaite relation avec Yahwé. Ce serait pourtant a) ignorer la vision cananéenne qu'Osée a du désert, et b) sous-estimer le lieu qui unit Yahwé à la terre de Canaan.³

a) Le désert apparaît dans le livre d'Osée comme un pays de soif (2.5), les raisins y sont une exception providentielle (9.10), c'est un pays de fièvre (13.5) et y séjourner équivaut à une punition comme le suggère la mention d'un retour en Egypte (8.13) ou une expulsion vers l'impur pays d'Assur (9.3-6). Si Osée fait référence à la vie nomade de l'exode, cela ne signifie pas qu'il en fait le but ultime vers lequel Yahwé conduit son peuple. Le désert reste un lieu hostile où l'on vit un dépouillement complet, c'est par contraste avec la terre d'Israël le lieu où les dieux cananéens agraires n'opèrent pas. Yahwé réside au désert, n'est-ce pas là son domaine ? Il y est l'Unique et, là-bas, tout dépend de lui.

Nous saisissons ici la fonction fondamentale du désert chez Osée : parce qu'il est éloigné du pays des Baals, il met celui qui "fait le désert" à distance de l'idolâtrie cananéenne et recentre sur l'essentiel, Yahwé et son alliance. L'intérêt du désert pour la prédication d'Osée est de créer une distance qui fera vivre, parce que purificatrice des faux-dieux, distance qui ouvre sur Celui qui est inatteignable jusque dans sa proximité bienveillante.

b) Osée, dans sa prédication, tient compte du don du bon pays. Pour lui, le désert n'est pas le but assigné par Dieu à son peuple, comme l'a démontré l'entrée en Canaan après l'exode. Le désert n'est ainsi qu'un passage, une étape. Dans le contexte d'Osée et de son temps, c'est à travers la distance dont il instruit l'homme que le désert marquera de manière fondamentale le retour dans les préoccupations agraires en Israël. Découvrir le désert comme un lieu où l'on ne s'attarde pas lorsque le dépouillement est accompli, c'est découvrir également que le Dieu qui lui est lié et qui s'y attache un peuple n'y limite pas son influence mais accompagne son peuple dans l'histoire qui s'ouvre devant lui lorsqu'il sort du désert pour reprendre possession de ses vignes et de ses champs.

Remarquons avec D. Lys combien le thème du désert est lié à celui de la culture agraire en Canaan.⁴ Parce que les hommes

² E. Jacob, *Commentaire de l'A.T. - Osée*, (Delachaux-Niestlé, Neuchâtel 1965), p. 30.

³ Pour une discussion du lien entre Yahwé et la terre d'Israël, cf. aussi E. Jacob "Le prophète Jérémie et la terre d'Israël" in *Mélanges André Neher*, (éd. Adrien Demaisonneuve, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris 1975).

⁴ D. Lys a mis en lumière le thème culture-désert dans son étude : "Exercice sur Osée 2.4-25" in *ETR* 51, (1976).

croient rendre la terre productrice grâce à des techniques religieuses, tels les rites de fécondation baaliques fondés sur la prostitution sacrée, Yahwé annonce la transformation de la terre-mère en désert, l'anéantissement de toute culture afin que le peuple apprenne que le Dieu de l'exode est l'auteur du don de la terre et de ses produits, il n'est pas seulement le "dieu du désert" comme il y aurait "le dieu de la culture et de la technique", chacun d'eux exerçant son activité dans une zone bien délimitée.

Si Yahwé fait le désert avec son peuple, au double sens d'un dépouillement et d'une aventure, il s'agit de la pédagogie divine pour retrouver les éléments essentiels de l'exode, d'une part les moyens d'existence reçus comme don de Dieu et d'autre part la vie vécue dans la "distance" de sa présence. Voilà le projet de Dieu qui vise à rendre à Israël ce dont il l'a dépouillé : "et de là-bas, je lui rendrai ses vignobles, et je ferai de la vallée d'Akor une porte d'espérance" (2.17). Yahwé reste libre de tout reprendre pour tout redonner.

Le désert chez Osée est ainsi une dimension mise au service de la *berit*, l'alliance entre Yahwé et son peuple. Si Israël n'est pas par lui-même enclin à questionner son mode d'existence impie, ni à renoncer aux dieux qui président à sa vie quotidienne prospère, le temps vient où Yahwé fait le désert avec son peuple, non plus de façon limitée comme lors de l'exode, mais pour toujours. L'alliance en vue est une alliance éternelle, une restauration qui n'aura pas de fin, thème cher à Esaïe.⁵ Il nous faut passer maintenant à Jérémie et voir de quelle façon il commente le chapitre 2 d'Osée, et le réinterprète au moyen d'autres traditions.

3. Le désert chez Jérémie

Israël, sédentarisé et installé dans les bienfaits d'un pays civilisé, a peu à peu mis dans l'ombre l'idée d'une vie qui s'accordait aux standards de la vie au désert. Si nous considérons la description du désert qui est faite à l'époque de Jérémie, les traces de quelque chose de bon venant du désert sont plutôt restreintes. La *'arābā* est "un pays plein de fosses, où règnent la sécheresse et l'ombre mortelle, où nul ne passe et nul n'habite" (Jr 2.6). C'est rejoindre la conception d'un désert "grand et terrible" tel qu'en fait état le Deutéronome (8.15-18), un *midbār* peuplé de serpents brûlants (selon une allusion à Nb 21.6) et de scorpions, une terre de soif où l'on ne trouve pas d'eau. La *'arābā* qui s'ouvre à l'est et au sud de Juda devait éveiller dans chaque esprit une certaine angoisse puisqu'on y rencontrait les lions et les loups ! (Jr 5.6)

Sur cet arrière-fond, Jérémie s'exprime à plusieurs reprises pour faire passer ses auditeurs ou ses lecteurs du niveau d'une

⁵ Esaïe se fait le héraut de la victoire dans la marche finale avec Dieu, le salut promis. Cf. Es 35, 43 et 52 par exemple.

simple description du désert comme lieu physique au caractère particulier au niveau d'une évocation du désert comme étape essentielle à l'histoire du salut.

Deux textes retiendront particulièrement notre attention et nous aideront à comprendre comment Jérémie se place dans la tradition d'Osée à propos du désert tout en lui donnant un relief au caractère vraiment dramatique.

Dans le premier, Jr 2.2-3, l'oracle prophétique cherche à remettre dans la mémoire de l'auditeur oublieux et infidèle le sens du désert pour l'histoire d'Israël. Le Seigneur y prend à partie son peuple : "Ainsi parle le Seigneur : Je te rappelle ton attachement, du temps de ta jeunesse, ton amour de jeune mariée ; tu me suivais au désert, dans une terre inculte. Israël était chose réservée au Seigneur, prémisses qui lui reviennent ; quiconque en mangeait devait l'expier ; le malheur venait à sa rencontre — oracle du Seigneur".

Le second texte se situe dans un tout autre contexte. Israël est en exil, le pays est ruiné, mais Jérémie est chargé d'annoncer que l'histoire d'Israël, loin de se terminer en cul-de-sac, a un développement inattendu dans le projet divin (Jr 31.1 ss) : "...Dans le désert, le peuple qui a échappé au glaive gagne ma faveur. Israël va vers son rajeunissement. (...) De nouveau je veux te bâtir et tu seras bâtie, vierge Israël".

Jr 2.2 a servi depuis 1895 de pierre angulaire à l'interprétation inaugurée par K. Budde qui faisait du désert le lieu de l'obéissance exemplaire d'Israël à son Seigneur au cours de la période sinaïtique ; idéalisant cette période au point d'en faire l'expression de la norme dans les rapports entre Yahwé et son peuple et le lieu où devait aboutir finalement toute l'histoire d'Israël après l'épisode cananéen. Le débat soulevé par cette thèse a été rapporté par M.V. Fox⁶ qui a traité le problème en détail. Il présente l'argumentation inverse due à S. Talmon. Ce dernier affirme que le désert dans le témoignage biblique n'est pas conçu comme intrinsèquement valable, il est plutôt considéré originellement comme une punition, un séjour nécessaire et transitoire en vue de la restauration d'Israël en une société bien organisée, cultivée et installée en Canaan. Mais, ce faisant, Talmon réduisait Jr 2.2 à une variation littéraire insignifiante, ce qui lui permettait d'évacuer une interprétation idéaliste du désert.

M.V. Fox, pour sa part, ouvre une troisième piste en affirmant que l'intention de Jérémie n'est pas de dire qu'Israël a aimé Dieu, ou fut pour lui un partenaire loyal durant l'étape au désert, faisant de cette période un âge idéal pouvant être projeté dans le futur comme but de l'histoire d'Israël, mais c'est de proclamer que Dieu a aimé Israël au désert et lui a révélé sa *hesed* (acte de Dieu

⁶ M.V. Fox, "Jeremiah 2.2 and the desert ideal", *Cath. Biblical Quarterly* 35, (1973) pp. 441-450.

en faveur de l'homme) tout au long des difficiles circonstances de la marche au désert. Il faut porter l'accent sur la bienveillance du guide et non nécessairement sur la loyauté du guidé. Le désert prend alors figure d'épreuve imposée à Israël dont Dt 8.2-6 est le paradigme ; Fox conclut que la période du désert n'a pas un caractère idéal et ne représente pas ce vers quoi l'histoire d'Israël tend.

En fait, nous constatons que le vocabulaire du désert chez Jérémie ne nous fournit aucune base pour entrer dans le débat : si le terme *midbār* revient 18 fois, l'emploi en est à première vue partout équivalent, et, lorsqu'il est utilisé figurativement, il est associé à la notion de désolation. Nous devons donc trouver dans le contexte du mot *midbār* en Jr 2.2 et 31.2 les éléments qui nous aideront à progresser.

En Jr 2.2, le contexte immédiat fait une appréciation négative du désert comme tel et le v. 17 rappelle l'abandon qu'Israël a fait de son Seigneur alors qu'il était en chemin, c'est-à-dire dès l'exode déjà, de sorte que nous sommes retenus de penser à une idéalisation de la période passée au désert. Pourtant le désert a vu Israël manifester de l'amour pour Yahwé et il est certainement le lieu où ils se sont connus, où Yahwé a trouvé Israël et où il l'a choisi ; Jérémie reprend ici les mots d'Osée⁷ ainsi que la notion de l'élection illustrée par l'image conjugale. La *hesed* dont il est question en Jr 2.2 demeure acte de Dieu en faveur de son peuple mais qui invite constamment à une réponse, de sorte qu'elle est aussi l'expression de la loyauté des rapports à l'intérieur de l'alliance.

Yahwé avait mis à part Israël pour faire d'elle au temps de sa jeunesse le récipiendaire de sa *hesed* et Israël y a répondu, avant de tomber dans l'infidélité : dans le cadre aride du désert en effet, la présence divine pouvait s'imposer avec plus de force et le culte était plus dépouillé, libre encore des pollutions baaliques auxquelles s'en prend Jérémie, c'est là la pointe du chap. 2.

Ainsi, non pas temps d'une harmonie parfaite, mais temps privilégié où le peuple fut plus aisément disponible à l'action de son Seigneur, le désert sert ici de révélateur de la relation que Yahwé eût voulu poursuivre avec Israël sa fiancée tout au long de son histoire.

Or, Jérémie s'est vu aux prises avec une génération infidèle et impie, et le rappel d'un temps privilégié passé au désert est fait, croyons-nous, pour rappeler à Israël que le plan de Dieu n'est ni limité par l'entêtement borné par lequel le peuple s'obstine à refuser une communion avec son Dieu, ni achevé par le jugement catégorique qui va frapper Israël comme le suggère le retour de la terre et des villes au néant désertique (*tohu*).

⁷ Cf. Os 13.5 ; 9.10 et 12.10, passages parallèles à Jr 2.3.

En effet, si en Jr 2.2, le désert rappelle et révèle aux contemporains le comment d'une relation juste avec Yahwé, c'est également dans le désert qu'Israël gagnera la faveur de son Dieu lors de sa restauration promise après le temps passé en exil (Jr 31.2). Dans cet oracle de réinstallation s'amorce la conception du désert comme signe, type de la relation rétablie entre Dieu et son peuple, un lieu où l'amour de Yahwé se révèle à nouveau et où Israël retrouve une jeunesse nouvelle pour attirer les faveurs de son Seigneur. C'est dans le désert que devra se concrétiser ce préambule à toute réinstallation et reconstruction — la redécouverte de l'attention toute spéciale que Dieu porte à son peuple, garante d'un passage du désert de l'exil à la culture renouvelée du sol palestinien.

Remarquons ici que Jérémie n'envisage d'aucune façon un retour à la vie du désert, selon le mode exodique, mais bien plutôt une sorte de récréation à partir de tas de ruines (*horbôt*), du désert (*midbār*) et de la désolation (*šemāmā*), une reconstruction, des plantations nouvelles, pour tout dire l'essor d'une civilisation neuve pour laquelle le peuple se rend disponible à son Dieu à partir de l'exil, selon la même disponibilité que celle lentement apprise par la génération de l'exode.

Et si le peuple d'Israël a appris par la terrible leçon de l'exil qu'il est libre de répondre à l'appel de Dieu ou de ne pas y répondre, mais qu'il n'est pas libre d'échapper aux conséquences de son choix, en l'occurrence la ruine totale, il lui faut lever la tête dans le désert de son exil et considérer que devant lui s'ouvre un futur, parce que Yahwé est comme tout à nouveau tombé amoureux de la vierge Israël. Jérémie observe ainsi une continuité certaine par rapport à la tradition oséenne sur le désert — le désert comme lieu où s'instaure et se rétablit la relation entre Dieu et son peuple.

Mais Jérémie n'en est plus à un retour au désert comme Osée l'envisageait. Il prononce un jugement de la part de Yahwé qui engendre le désert, puis à partir de ce néant, un oracle de restauration qui ouvre une histoire nouvelle. Ce mouvement a pris un relief dramatique avec le jugement qui s'abattit sur le pays et ses habitants et qui, par une sorte d'anticipation, a posé la situation même qui permettra la récréation et la réinstallation à venir, passage promis du désert et des ruines de l'exil à une reconstruction en Palestine. Alors toutes les familles d'Israël deviendront un peuple pour leur seul Seigneur. C'est là, l'espérance future rendue au peuple de Dieu au milieu de son désert.

Jérémie a parlé à son peuple avant et après l'événement concret de la chute de Jérusalem en 587 av. J.-C., mais depuis le sol de la Palestine elle-même. Il en est de même d'Ezéchiel qui s'adressera à Israël depuis la terre babylonienne où il fut lui-même emmené — pense-t-on — vers 598 av. J.-C. par les troupes de Nabuchodonosor.

4. Le 20^e chapitre du livre d'Ézéchiel

Si Osée a retravaillé les traditions de l'exode à partir du motif de la "distance" et Jérémie à partir de celui d'un "lieu révélateur", Ézéchiel nous plonge dans une histoire cauchemardesque dont l'issue ne s'éclaire que par la façon dont Yahwé protège l'honneur de son nom. C'est donc "l'impératif divin" qui mènera les péripéties d'une histoire passant tour à tour du tragique à l'épique, se terminant par la victoire finale de Yahwé sur l'infidélité de son peuple et la promesse de connaître que Dieu est Dieu.

Le chap. 20 est le texte-clé de notre thème. Sur les 15 utilisations du mot *midbār* chez Ézéchiel, 10 sont mentionnées dans ce seul chapitre, 9 fois avec une référence explicite à l'exode et 1 fois avec la mention d'une nouvelle action de Yahwé qui mènera Israël au "désert des peuples" (v. 35). La présence assez fréquente des termes *horbā* et *šēmāmā* sont l'indice du rôle que joue chez Ézéchiel la notion de jugement et de châtement, ils expriment la ruine et la désolation des villes et des pays qui tombent sous les coups de la colère divine.

Ézéchiel propose une vision très particulière de l'histoire d'Israël qu'il situe de la période d'Égypte aux portes de la Terre promise. Il la considère comme le temps du désert mais avec un regard diamétralement opposé à celui d'un Osée repris par Jérémie. Ils avaient, eux, une appréciation positive de l'histoire d'Israël à ses débuts, au point de faire référence au passé du désert pour envisager la suite de l'histoire sainte. Mais Ézéchiel considère le passé en bloc comme un permanente trahison,⁸ il n'attend rien du passé que l'énumération des désobéissances d'Israël. C'est même en Égypte qu'il faut remonter pour trouver, outre la première révélation de Yahwé, la première infidélité du peuple (vv. 5-7). Yahwé l'a conduit au désert pour le seul motif de l'honneur de son nom, lui a donné des lois qui font vivre et les sabbats, mais les uns comme les autres n'ont pas été observés. C'est alors que le désert est devenu le lieu du jugement de Yahwé, il a laissé libre cours à sa colère. Le jugement s'exprime alors en deux épisodes, à savoir que la première génération fut privée de la promesse du pays, tandis que la seconde génération, considérée comme n'observant pas davantage les coutumes et les sabbats de Yahwé, était dispersée parmi les nations à partir du désert (v. 23). C'est maintenant en situation d'exil qu'Ézéchiel parle aux anciens qui viennent le consulter (v. 1). Ce regard sur le passé d'Israël n'est pas une innovation en soi, puisque d'autres traditions anciennes, dont Jos. 24, font coïncider le commencement de son péché avec le début de son histoire. Mais l'originali-

⁸ Ainsi J. Steinmann, *Le Prophète Ézéchiel*, Lectio Divina, (Cerf, Paris 1953) p. 74.

té d'Ezéchiel se situe selon J. Lust⁹ dans la situation sur laquelle débouche l'épisode de l'exode. En effet, dans la structure littéraire bien démarquée des vv. 4-26, l'indication de la prise de possession du pays promis fait défaut, alors qu'elle apparaît dans l'ordre habituel des événements de l'histoire tels que l'Exode et le Deutéronome les rapportent, de sorte que de la période du désert on passe directement à l'exil, comme si l'exil se faisait à partir du désert. La mention de la promesse du pays apparaît dans les versets suivants (27-29) mais en dehors du schéma littéraire très bien ordonné des vv. 4-26. Si la promesse du pays joue par ailleurs chez Ezéchiel un rôle très important, de l'avis de W. Zimmerli,¹ ces vv. 27-29 nous renseignent sur la façon dont le prophète pouvait considérer un séjour en Canaan : il le voit comme le lieu d'une désobéissance et d'une infidélité constante, comme un séjour de piètre valeur. Il est, comme tel, un élément supplémentaire porté à la charge d'Israël pour étayer l'acte d'accusation et renforce la caractère de condamnation de l'ensemble du chapitre.

Mais, de façon plus surprenante encore, Ezéchiel considère le séjour en Palestine comme l'exacte continuation du séjour au désert, car rien ne lui permet d'y discerner autre chose qu'infidélité et désobéissance ; comme ces caractéristiques sont celles du désert selon sa vision de l'histoire d'Israël, le séjour en Canaan en fait intégralement partie et la punition qui s'ensuivra sera comprise comme une déportation à partir du désert : "Je levai ma main vers eux dans le désert afin de les disperser parmi les peuples" (v. 23)² L'exil est compris ici comme un fait en cours d'accomplissement et pas comme une menace pour l'avenir.

Ezéchiel annonce alors à ses compatriotes qu'à partir de la diaspora, faisant suite au désert, Yahwé fera réellement entrer son peuple dans la terre promise, comme s'il n'y était jamais entré : "vous connaîtrez que je suis le Seigneur quand je vous mènerai (*bô*) sur le sol d'Israël" (v. 42). Dans tout son livre, Ezéchiel ne parle jamais de "ramener" le peuple (*šûb*) comme on s'y serait attendu, mais de l'y "mener". C'est alors qu'intervient l'épisode final du projet de Yahwé (vv. 34-38). Sur l'arrière-fond des épisodes peu reluisants de l'histoire passée, l'état lamentable d'Israël en exil suscite la répulsion et engage Yahwé à reprendre en main l'initiative pour un ultime éclat ; poussé à bout et fu-

⁹ J. Lust "Ezéchiel 20.4 à 26, une parodie de l'histoire religieuse d'Israël", in *De Mari à Qumrân, hommage à Mgr. Coppens*, (Duculot, Paris 1969) pp. 127-166.

¹ W. Zimmerli, *Ezéchiel*, vol. I, *Biblisches Kommentar*, (Neukirchener Verlag 1969) p. 444.

² Dans le texte massorétique, la formule "lever la main vers" n'a rien à faire avec une parole de serment, comme toutes les versions la traduisent, mais elle signifie plutôt "entrer en action en faveur ou au détriment de quelqu'un", comme J. Lust l'a démontré.

rieux, il fera cesser le scandale vivant que lui est Israël, en accomplissant son projet de toujours :

“Alors d’une main forte et le bras étendu, en répandant ma fureur, je vous ferai sortir du milieu des peuples et je vous rassemblerai hors du pays où vous avez été dispersés. Je vous mènerai du désert des peuples et là, face à face, j’établirai mon droit sur vous. Comme j’avais établi mon droit sur vos pères dans le désert du pays d’Egypte, ainsi je le ferai avec vous — oracle du Seigneur (...)” (vv. 34-36)

Ces versets font intervenir la notion de désert dans un contexte nettement eschatologique ; sa fonction dans la perspective d’Ezéchiel est triple :

1) Il s’agit tout d’abord du lieu d’un face à face avec Dieu dans ce qu’il peut avoir de terrifiant d’une part (cf. Ex 20.18) et de réjouissant d’autre part en ce qu’il introduit le peuple dans le lieu de l’alliance (v. 37) lui permettant de devenir le récipient de la *hesed* de Dieu (cf. Jr 2.2).

2) Le désert apparaît comme le lieu de l’action impérative de Yahvé à la fois en faveur et contre son peuple : “J’établirai mon droit sur vous” (v. 35). La marge de manœuvre donnée au peuple s’étant retournée contre le but ultime que Dieu s’est fixé, il est alors temps de reprendre les choses en main, directement, avec ou sans l’assentiment du partenaire volage.

3) Enfin, le désert est dramatiquement le lieu du jugement que Dieu exerce contre ceux qu’il a choisis, comme l’exprime la première partie du chapitre. A l’instar de la première génération de l’exode, les rebelles et les révoltés ne pénétreront pas sur le sol du pays de la promesse, ils seront retranchés du peuple. Ainsi le désert est le lieu d’une épuration radicale dont sortira un Israël renouvelé, au cœur neuf et à l’esprit neuf (v. 36).

Ces trois aspects sont mis par Ezéchiel au service du motif de l’honneur d’un Dieu qui révèle qu’il est Dieu. Si les événements qui transforment l’existence d’Israël sont motivés par le souci qu’a Dieu de préserver l’honneur de son nom, ils conduiront ultimement le “reste” épuré à connaître que Dieu est Dieu, qu’il n’est pas au service du désir de l’homme, mais que l’homme est au service du sien !

Cette prédication du jugement au désert dans sa triple dimension d’un face à face avec Dieu, du droit qu’il exerce impérativement et de l’épuration qui s’y effectue, sert de préfiguration au jugement dernier “au désert des nations”,³ lieu du prochain acte salutaire de Yahvé qui imposera de force, pouvons-nous dire, son alliance à un peuple récalcitrant, à cause de l’honneur de son nom. Alors Israël connaîtra enfin que Yahvé est le Seigneur, en d’autres mots, il reconnaîtra que Dieu est vraiment Dieu !

³ Ainsi G. Von Rad, *Théologie de l’Ancien Testament*, vol. 1, (Genève, Labor et Fides) p. 248.

Ezéchiel fait une théologie négative sans demi-mesure. Son pessimisme radical à l'endroit de l'homme et de sa connaissance, le style direct employé pour annoncer la vigueur du courroux de Dieu contre un peuple à qui tout a été donné pour qu'il connaisse que Dieu est Dieu, nous heurte et balaie nos prétentions à vouloir "connaître" Dieu, à réduire le mystère au niveau de notre compréhension affectivo-intellectuelle. Le désert nous replace face à la profondeur du mystère divin, à l'Inconnaissable qui se révèle comme lié pour toujours à l'histoire des hommes. La tâche qu'Ezéchiel a menée à son époque n'est-elle pas aujourd'hui des plus urgentes dans notre génération ?

Conclusion

Au terme de ce survol du thème du désert chez Osée, Jérémie et Ezéchiel, il nous faut brièvement récapituler l'apport de chacun d'eux et dégager leur instruction.

1) Osée appelle le peuple de Dieu à retourner au désert. Il ne s'agit pas de se réapproprier un idéal nomade dont Osée se serait fait le champion, mais de passer par une rééducation à la relation juste puisque le désert est le moyen que Dieu utilise pour rectifier les relations entre son peuple et lui-même. A travers le désert, Israël doit réaliser que son identité c'est d'appartenir à son seul Dieu, comme une fiancée à son époux. Faire le désert, voilà à quoi Dieu s'emploie avec Israël : mais si cela vise la perte de la culture agraire, les moyens d'exister dont le peuple de Dieu vit, l'enjeu en est la redécouverte de Yahvé lui-même, celui à qui tout appartient et de qui tout doit dépendre ; le désert conduit à une nouvelle appréciation du don de Dieu.

L'alliance nouvelle dont l'Eglise est aujourd'hui appelée à vivre nous mène à l'étape qui consiste à faire le désert dans la façon de mener notre existence, c'est le travail même de Dieu pour son peuple, afin qu'il redécouvre que tout est don. Il expérimentera la perte de tous ses amours, il ne lui sera laissé que la confiance au Dieu qui se donne, alors il lui sera rendu ultimement le Royaume. Suggérer le désert à la suite d'Osée, ce n'est pas pleurer la mort de la séduction des dieux, mais retrouver la distance à travers laquelle l'Unique se donne à aimer, qui invite à l'acte de confiance ; c'est parier sur la fidélité d'un Dieu qui reprend tout jusqu'à notre vie, pour tout nous redonner.

2) Jérémie fait l'anamnèse de la période du désert, non pour former le rêve qui nourrirait l'aspiration d'un peuple, mais pour poser la réalité à partir de laquelle une reconstruction d'Israël est possible, et en même temps, pour révéler le projet divin d'une relation renouvelée qui débouchera sur une complète restauration. L'élément central que fait surgir l'expérience du désert chez

Jérémie, c'est le couple amour et responsabilité : d'une part, la relation entre un Dieu qui s'éprend de son peuple et le presse à répondre entraîne une histoire qui fait surgir du néant d'une civilisation ruinée le foisonnement d'une reconstruction florissante. Mais, d'autre part, du désert, Israël aura appris que la responsabilité de faire des choix dignes de l'amour de Dieu est essentielle et vitale, mais qu'au delà des mauvais choix et de leurs conséquences, son amour pour Dieu, comme l'amour de Dieu pour lui, fonde tout le projet qui s'ouvre, neuf, devant lui. Ce projet trouvera sa réalisation prochaine dans le retour d'exil et la réinstallation en Palestine.

L'amour dont parle Jérémie n'a rien à voir avec du romantisme, fût-il exprimé à partir des récits anciens d'un Dieu qui s'éprend d'Israël. Cet amour s'exprime en acte, c'est là qu'il trouve l'expression de son authenticité et, ainsi, sa crédibilité. C'est d'ici que nous pouvons envisager le prochain épisode de l'amour en acte de Dieu pour l'homme et son projet de régénération par le Christ ; il lui est lié le double aspect de notre réponse — amour et responsabilité. Voilà ce que nous suggère le thème du désert chez Jérémie.

3) Ezéchiel, pour sa part, est placé au tournant de l'histoire d'Israël. Il montre sans ambiguïté que le passé n'est qu'échec, vécu au désert et engendrant le désert. Le présent ne vaut pas mieux puisque Dieu décide de prendre en main lui-même le prochain épisode de l'histoire, Israël n'est plus placé devant un choix mais devant l'action du Seigneur qui révèle sa transcendance. Le désert est ainsi le lieu d'un jugement ; le peuple s'y retrouve face à Dieu, contraint à plier sous le "droit du Seigneur", et finalement épuré en vue d'un service sans compromis. A travers cette expérience dramatique du désert, Dieu fait connaître à son peuple qu'il est véritablement Dieu, c'est l'expérience d'un jugement final exercé sur la conception que l'homme se fait de Dieu, afin de réaliser que l'Inconnaissable ne se laisse pas réduire à l'image qu'on peut se faire de lui, fût-elle de bois ou de pierre comme l'aurait désiré les exilés de Babylone ! Le futur du peuple de Dieu est de vivre l'alliance dans le respect du nom de "Celui qui est", de sorte que ses actions et ses comportements ne réduiront pas l'indicible au dit, ni ses paroles au fait ! Voilà pourquoi Ezéchiel lie si fort le thème du désert à celui de l'honneur du nom de Dieu. Cette conception du désert fait de Dieu seul le Seigneur du futur sans pour autant le confondre avec l'histoire dans laquelle il s'engage jusqu'à s'y incarner dans la personne du Nazaréen.

Les trois prophètes ont fait un travail de réinterprétation de la tradition du désert, et de leur effort surgissent trois dimensions différentes dont nous ferons bien de prendre instruction pour la vie de l'Eglise :

A la suite d'Osée, il nous faut réaliser notre dépendance de la fidélité de Dieu au sein même de notre prospérité, car l'expé-

rience du désert ne nous sera pas épargnée. Il s'agit même d'apprendre à faire le désert pour que Dieu puisse retrouver la première place dans l'ordre de nos préoccupations. "Cherchez d'abord le Royaume de Dieu et toutes choses vous seront données de surcroît", dit l'Évangile ; ces paroles commentent adéquatement le message d'Osée.

Avec Jérémie appliquons-nous à aimer Dieu et à nous laisser aimer par lui, à découvrir son projet pour l'homme et à nous y engager — l'amour ne se limite pas à des mots, il trouve le moyen de s'exprimer en actes. Mais si nous nous refusons à cette responsabilité, il se pourrait que nos vies ressemblent bientôt davantage à un désert qu'à un lieu plein de sources.

Avec Ezéchiel enfin, un coup de balai effectué par l'expérience du désert nous aide à mettre au rencart nos idées sur Dieu afin de redécouvrir que Dieu est Dieu et qu'il vient s'engager dans l'histoire des hommes. L'histoire même de la justice de Dieu dans nos infidélités de langage comme de comportement, c'est l'histoire de la croix du Christ ; c'est cela qu'Ezéchiel dresse préfigurativement au milieu de son peuple et que nous devons nous aussi constamment rappeler à nos contemporains.

Ce triple projet ne trace peut-être pas une unité visible entre les points de vue différents dont nous avons rendu compte. Il n'empêche que l'expérience du désert les ramène chacun à un aspect particulier de l'essentiel, que ce soit dépendre de Dieu, l'aimer ou l'honorer et ils sont dans ce sens parfaitement complémentaires. Nous espérons avoir contribué à dégager le sens d'une telle expérience mais savons que ce n'est pas avant d'être placé au cœur de celle-ci et de la vivre qu'elle deviendra parlante à nos cœurs et à nos intelligences pour nous tourner vers Dieu.