

André Wénin

Osée et Gomer,
parabole de la fidélité de Dieu
(Os 1–3)

Introduction

Le long oracle qui ouvre le livre du prophète Osée est justement célèbre pour la vision qu'il présente de Dieu : un Dieu dont l'amour passionné et fidèle pour son peuple infidèle s'incarne en quelque sorte dans l'histoire, choquante à première vue, du prophète épousant une prostituée sur ordre de Dieu. C'est au cœur de cette singulière expérience, pourtant, qu'Osée va découvrir comme de l'intérieur la souffrance du Seigneur dont l'amour est bafoué par un peuple qui s'en détourne.

Mais ce texte fameux est intéressant encore à d'autres titres. En effet, il offre à mon avis une excellente introduction à la lecture de l'ensemble du livre d'Osée. Car non seulement, il condense à merveille l'essentiel du message de cet écrit, mais encore il donne une idée assez précise de son style, où de durs plaidoyers contre l'infidélité d'Israël alternent avec de splendides poèmes chantant l'infinie tendresse de Dieu. Ce style contribue du reste à modeler l'image d'un Dieu ardent, passionné pour la vie de son peuple.

Enfin, par sa force novatrice, cet oracle occupe une place de choix dans le premier Testament. Car l'intuition qu'Osée a reçue de Dieu au cœur de son expérience de mari aimant d'une femme infidèle a sans doute été pour beaucoup dans l'élaboration de la théologie de l'alliance. Il lui a fourni une de ses images les plus fortes, celle des épousailles entre le Seigneur et son peuple. Il en a aussi affermi la base : la foi en un Dieu dont l'amour est à jamais fidèle à sa promesse de vie et à son ardent désir de liberté authentique.

Voilà quelques raisons de vouloir approfondir ce texte sans doute déconcertant, mais empreint d'un merveilleux élan poétique et d'un souffle peu commun.

Mais comment aborder un tel oracle ? En le lisant – première étape indispensable – on sera frappé par un apparent désordre. Aussi faudra-t-il tenter de mettre un peu d'ordre dans cet oracle et d'en dégager la logique. Un regard rapide sur l'histoire de la composition du poème et l'examen de son organisation interne devraient pouvoir fournir un éclairage à ce sujet et rassurer le lecteur, si nécessaire (chapitre 1).

Dans un second temps, il s'agira de relire attentivement le texte en cherchant à mettre en évidence un sens cohérent. Dans ce but, il faudra expliquer les détails relevant de l'histoire biblique ainsi que du monde religieux et culturel du prophète, mais aussi mettre en lumière et déployer les traits principaux de la riche symbolique mise en œuvre dans le texte. Je le ferai en me laissant guider par la structure proposée (chapitres 2 à 4).

Enfin, une synthèse recueillera pour conclure l'essentiel de ce qui aura été découvert en cours de lecture. L'insistance portera sur la théologie de l'alliance qui se cherche dans cet oracle où Osée se risque à confronter la religion cananéenne et la foi au Dieu YHWH au moyen de l'opposition entre prostitution et amour fidèle. De la sorte, je l'espère, viendra à la lumière l'essentiel de ce que ce texte me donne à comprendre (chapitre 5).

Traduction du texte

Voici d'abord un essai de traduction littérale de l'oracle d'Osée. Sa lecture n'est pas toujours facile, on va le constater. Car non seulement le poème fait référence à diverses réalités qui ne nous sont plus familières, mais surtout le texte présente des heurts, des sauts logiques, voire des ruptures qui lui confèrent une allure assez surprenante. En prendre connaissance sans esquiver cette difficulté est cependant une étape indispensable avant d'aller plus loin. Celui qui se laisse surprendre ou interroger par ce qu'il ne comprend pas se donne en effet une chance de découvrir du neuf¹.

- 1,1 Parole de YHWH qui fut vers Osée fils de Beéri
dans les jours de Ozias, Yôtam, Akhaz, Ézéchias rois de Juda
et dans les jours de Jérôboam fils de Yôash roi d'Israël.
- 2 Commencement du parler de YHWH en Osée
Et YHWH dit à Osée :
« Va ! Prends-toi une femme de prostitution
et des enfants de prostitution
car la terre se prostitue, se prostitue de derrière YHWH. »
- 3 Et il alla et prit Gomer, fille de Divlaïm
et elle conçut et lui enfanta un fils
- 4 et YHWH lui dit :
« Appelle son nom *Yizré'el* [Dieu sèmera]
car sous peu, je visiterai le sang répandu de Yizré'el
contre la maison de Jéhu
et je ferai cesser la royauté de la maison d'Israël.
- 5 Et en ce jour-là, je casserai l'arc d'Israël dans le val de Yizré'el. »
- 6 Et elle conçut encore et enfanta une fille et il lui dit :
« Appelle son nom *Lo' Ruhâmâ* [Pas-chérie]
car je ne continuerai plus à chérir la maison d'Israël
et à supporter, supporter pour eux²
- 7 — mais je chérirai la maison de Juda
et les sauverai par YHWH leur Dieu ;
je ne les sauverai pas par l'arc et le glaive et la guerre,
par les chevaux et les cavaliers. »
- 8 Et elle sevrâ Pas-chérie et elle conçut et enfanta un fils
- 9 et il dit : « Appelle son nom *Lo' 'ammî* [Pas-mon-peuple]
car vous n'êtes pas mon peuple
et moi, "je ne suis pas" pour vous. »

¹ Dans la traduction, des mots séparés par une barre / représentent des sens alternatifs ; la signification des noms propres est placée entre crochets.

² Ou : «et je retirerai, je retirerai pour eux».

- 2,1 Et le nombre des fils d'Israël sera comme le sable de la mer
qui n'est ni mesuré ni compté ;
et au lieu qu'il leur soit dit "vous n'êtes pas mon peuple"
il leur sera dit "fils du Dieu vivant"
- 2 Et se rassembleront les fils de Juda et les fils d'Israël ensemble
et ils se mettront une seule tête/chef et ils monteront de la terre
car grand sera le jour de Yizré'el.
- 3 Dites à vos frères "mon peuple" et à vos sœurs "chérie" !
- 4 « Plaidez contre votre mère, plaidez
car elle n'est pas ma femme et je ne suis pas son homme ;
et qu'elle écarte ses prostitutions de sa face
et ses adultères d'entre ses seins
- 5 de peur que je la déshabille toute nue
et que je la mette comme au jour de sa naissance
et que je la place comme le désert
et que je la pose comme une terre desséchée
et que je la fasse mourir de la soif.
- 6 Ses fils, je ne les chérirai pas, car ils sont fils de prostitutions.
- 7 Car leur mère s'est prostituée
celle qui les conçut s'est couverte de honte
car elle a dit : "J'irai après mes amants qui me donnent
mon pain et mon eau, ma laine et mon lin,
mon huile et mes breuvages".
- 8 C'est pourquoi voici je barre de ronces ton chemin et je clos sa clôture,
et ses sentiers, elle ne les trouvera pas.
- 9 Elle poursuivra ses amants et ne les atteindra pas,
elle les cherchera et ne les trouvera pas?
Et elle dira : "J'irai, et je retournerai à mon premier homme
car c'était bon pour moi alors plus que maintenant".
- 10 Or, elle n'a pas connu que c'est moi qui lui donnais
le froment, le vin nouveau et l'huile fraîche ;
et l'argent que je multipliais pour elle, et l'or, ils en ont fait baal !
- 11 C'est pourquoi je retournerai et prendrai mon froment en sa saison
et mon vin nouveau en son temps
et je sauverai ma laine et mon lin, couverture de sa nudité !
- 12 Et maintenant, je dévoilerai sa honte aux yeux de ses amants
et personne ne la sauvera de ma main.
- 13 Et je ferai cesser toutes ses réjouissances, ses fêtes
ses nouvelles lunes, ses sabbats et toutes ses solennités.
- 14 Et je dévasterai ses vignes et ses figuiers
dont elle disait : "c'est un don/salaire pour moi,
qu'ont donné pour moi mes amants",
et je les mettrai en forêt, et les bêtes sauvages les mangeront.
- 15 Et je visiterai contre elle les jours des baals qu'elle a encensés ;
et elle s'ornait de ses anneaux et de ses bijoux,
et elle allait après ses amants, et moi, elle m'oubliait
— oracle de YHWH.
- 16 C'est pourquoi voici que je vais la séduire
et je la ferai aller au désert et je parlerai sur son cœur.
- 17 Et je lui donnerai de là-bas ses vignes
et le val d'Akor en porte d'espérance ;
et elle répondra là-bas comme aux jours de sa jeunesse
et comme au jour où elle monta de la terre d'Égypte.

- 18 Et en ce jour-là — oracle de YHWH —
 tu m'appelleras "mon homme"
 et tu ne m'appelleras plus pour moi "mon baal".
- 19 J'ôterai les noms des baals de ta bouche
 et ils ne seront plus mentionnés par leur nom.
- 20 Et je conclurai pour eux une alliance en ce jour-là
 avec les bêtes sauvages et avec les oiseaux du ciel et les reptiles du sol
 et l'arc et le glaive et la guerre, je les casserai hors de la terre
 et je les ferai coucher en sécurité.
- 21 Et je te fiancerai à moi pour toujours
 et je te fiancerai à moi avec justice et avec droit
 et avec bonté et avec chérissenment
- 22 et je te fiancerai à moi avec fidélité, et tu connaîtras YHWH.
- 23 Et en ce jour-là, je répondrai — oracle de YHWH —
 je répondrai aux cieux et eux répondront à la terre
- 24 et la terre répondra au froment, au vin nouveau et à l'huile fraîche
 et eux répondront à Yizré'el.
- 25 Et je me la sèmerai dans la terre
 et je chérirai/mettrai enceinte Pas-chérie
 et je dirai à Pas-mon-peuple "Mon peuple c'est toi !"
 et lui dira "Mon Dieu !" »

3,1 Et YHWH me dit encore :

- « Va ! et aime une femme aimée d'un compagnon et adultère
 comme YHWH aime les fils d'Israël
 alors qu'ils se tournent vers d'autres dieux
 et aiment les gâteaux de raisin. »
- 2 Et je me l'achetai pour quinze pièces d'argent
 et un khomer d'orge et un létèk d'orge
- 3 Et je lui dis : « De nombreux jours tu me resteras assise,
 tu ne te prostitueras pas
 et tu ne seras pas à un homme, ni moi vers toi ! »
- 4 Car de nombreux jours, les fils d'Israël resteront assis :
 pas de roi et pas de prince
 et pas de sacrifice et pas de pierre levée et pas d'éphod ni de teraphîm.
- 5 Après, les fils d'Israël retourneront,
 et ils chercheront YHWH leur Dieu et David leur roi
 et ils trembleront vers YHWH et vers son bien, à la fin des jours.

On l'aura constaté : ce texte est d'un abord plutôt ardu. Pourtant, cette complexité reflète l'étonnante richesse symbolique de cet oracle d'Osée. Dans un langage qui n'est plus le nôtre, le prophète parle de réalités qui sont encore d'aujourd'hui. Et je crois qu'il est possible de le faire découvrir grâce une lecture patiente et attentive qui introduira le lecteur dans le «monde» de ce texte et de ses significations.

Certes, un texte aussi dense se prête à plusieurs lectures. Du reste, j'ébauche dans le chapitre premier des pistes qui pourraient faire l'objet d'enquêtes plus approfondies. Aussi, la lecture que je propose, et qui suit essentiellement des méthodes littéraires, n'est-elle qu'une lecture parmi d'autres. Elle laisse donc échapper une part de la richesse du texte, sans doute. Elle a au moins le mérite, j'ose le croire, de chercher à dégager un sens théologique qui ne manque pas d'actualité. Mais au lecteur de juger !

Chapitre 1

Premiers regards composition et structure

La genèse du texte : une hypothèse

Avant d'aborder ce texte, il peut être instructif de jeter un coup d'œil à la traduction qu'en donnait la première version de la Bible de Jérusalem. Comme le précise l'excellent traducteur, le chanoine Osty, «certains passages nous ayant paru manifestement en dehors de leur contexte, nous les avons transférés à la place que leur sens paraissait appeler : 2,1-3 après 3,5» et 2,8-9 après 2,15 (*La Sainte Bible : Amos. Osée*, Paris, Cerf, 1952, p. 74).

Outre qu'elle trahit bien l'esprit de l'époque où l'on pensait pouvoir reconstituer un texte original des livres bibliques, une telle opération souligne un point important. Au terme de la lecture de ces chapitres, on a le sentiment très net d'un texte qui n'est pas à l'après d'une contradiction. La logique semble bouleversée à cause de ruptures manifestes.

Ainsi, on repère facilement des failles entre la fin du premier chapitre et le début du deuxième (1,9 et 2,1), entre les versets 3 et 4 du chapitre 2, et à la césure des chapitres 2 et 3 (2,25 et 3,1). D'autres versets semblent surchargés d'ajouts, comme 1,7 et 3,5, par exemple. En se basant sur l'étude attentive de ces heurts apparents, les exégètes ont tenté de reconstituer l'histoire du texte. Plusieurs essais ont été tentés, et la discussion n'est pas close aujourd'hui. À titre d'exemple, voici le résultat auquel aboutit Bernard Renaud qui a travaillé ce texte avec minutie³.

Pour cet auteur, la rédaction de ce texte a connu trois étapes principales.

La première remonte au prophète lui-même. Elle comprend deux actions symboliques. L'une est racontée au chapitre 1 (dont il faut enlever plusieurs éléments ajoutés par après : 2b, 4b, 5, 6b-7). Elle évoque le mariage du prophète sur ordre divin ainsi que la naissance de ses trois enfants. L'autre est la séquestration de la femme rapportée au chapitre 3 (d'où il faut enlever également deux surcharges, aux v. 1b et 5). Du prophète viennent également des éléments du chapitre 2. Mais au départ, ces oracles n'étaient pas liés à l'affaire du mariage. Ils n'y ont été rattachés que par après, lors de la troisième étape de composition (2,8-9.16-17.18 et 20-22).

³ Trois articles fouillés parus dans la revue *Recherches de Science Religieuse* entre 1980 et 1983 sont synthétisés et prolongés par l'auteur dans l'article suivant : «Fidélité humaine et fidélité de Dieu dans le livret d'Osée 1-3», dans *Revue de Droit Canonique*, t. 33, 1983, p. 184-200.

Dans un *deuxième temps*, le texte d’Osée a été repris lors de l’exil à Babylone par des théologiens que les spécialistes actuels appellent «deutéronomistes» parce qu’ils se situent dans un courant de pensée particulier qui a produit le Deutéronome. À cette étape, le texte du prophète a fait l’objet de retouches ponctuelles. Ainsi, pour Renaud, ces gens ont ajouté ici et là des détails qui ont transformé les actions symboliques du prophète en une métaphore des relations entre Dieu et le peuple. C’est le cas, par exemple, des noms des enfants et de leur signification symbolique (1,2b.4b et 6b), ou encore du dernier verset du chapitre 3. De plus, les deutéronomistes ont combiné les oracles en séquence chronologique pour faire de ce texte une histoire de péché (chap. 1), de châtement (chap. 2) et de conversion (chap. 3), le tout figuré par les déboires matrimoniaux du prophète.

Enfin, le texte doit son allure actuelle à une *édition* que Renaud appelle «*sacerdotale*» en raison des liens qu’elle entretient avec d’autres écrits émanant de prêtres. À cette étape, le texte est remanié une seconde fois. Le chapitre 1 reçoit quelques compléments (v. 5 et 7). Mais c’est surtout le chapitre 2 qui bénéficie de ce travail de rédaction. On y ajoute de larges morceaux : certains provenant de la prédication d’Osée (2,4-7 et 10-15), d’autres composés pour la cause (2,1-3.20 et 23-25). De la sorte, le chapitre 2 évoque à lui seul un chemin de conversion : évocation de l’infidélité du peuple (v. 4-7), de son épreuve (en trois temps : v. 8-10, 11-15 et 16-17) et de son retour au Seigneur (en trois temps également : v. 18-19, 20-22 et 23-25). Ici, le retour ne doit plus rien à l’initiative d’Israël, comme c’était le cas dans la deuxième étape (3,5). C’est l’initiative de Dieu qui est à la base du retour d’Israël (2,16-17).

Structure du poème : une proposition

Dans sa forme définitive, celle que nous lisons aujourd’hui au début du livre d’Osée, le poème s’organise en trois parties, semble-t-il. En effet, par trois fois, on passe d’un état négatif décrit comme adultère ou prostitution à un état positif qui inclut le pardon de Dieu et la conversion du peuple.

La première fois, en 1,2-2,3, positif et négatif sont simplement juxtaposés. Ainsi, parce qu’Israël se prostitue (1,2), elle est punie dans ses enfants qui portent des noms significatifs à cet égard : le premier évoque le sang répandu, tandis que les deux autres, «Pas-chérie» et «Pas-mon-peuple» sont clairs en eux-mêmes (v. 4-9). Ensuite, sans transition, un oracle annonce la réhabilitation des fils d’Israël dont les noms sont inversés (2,1-3).

En 2,4, le ton change à nouveau et les premiers mots annoncent aux enfants un procès en divorce contre leur mère prostituée. Mais au fil de l’oracle, on passe peu à peu à une reprise des relations. Celle-ci est scellée en 2,23-25, et les noms des enfants reçoivent à nouveau un contenu positif. Mais cette fois, la continuité est assurée entre le négatif et le positif, et le discours du prophète et du Seigneur conduit de l’un à l’autre.

La troisième partie est nettement plus courte. Son mouvement est néanmoins le même que dans les autres parties. Au début, en 3,1, la femme à épouser est une adultère, tandis qu’à la fin, c’est le retour au Seigneur qui est annoncé (v. 5). Cette fois, le texte décrit la façon concrète de passer de l’infidélité à la conversion.

L’ensemble est donc composé de trois vagues successives. Chaque fois, une histoire semblable est évoquée, mais de trois manières différentes et sans doute complémentaires. D’abord, c’est un renversement abrupt qui est annoncé. Ensuite, un

long discours évoque le processus qui pourrait rendre possible ce renversement. Enfin, une brève reprise indique ce qui va le permettre concrètement dans l'histoire d'Israël.

Dans ces trois parties, du reste, l'histoire est envisagée à partir de points de vue différents. Ainsi, la première se présente comme un récit où un narrateur anonyme raconte une histoire concernant le Seigneur et Osée avec femme et enfants. Dans la deuxième partie, le genre change. Les indices littéraires montrent que l'on a affaire à un long discours du Seigneur parlant par la bouche du prophète (2,15.18 et 23). Enfin, en 3,1, le récit reprend, mais cette fois, c'est Osée qui le raconte en première personne («le Seigneur me dit... et je me l'achetai...») sur le ton de l'autobiographie.

Bref, le texte commence et se termine par un récit rapportant le mariage du prophète sur ordre divin avec une femme infidèle, cette union étant la métaphore des relations entre le Seigneur et Israël. Le premier récit juxtapose l'étape initiale et l'étape finale tandis que l'autre ne fait qu'évoquer la manière de passer de l'une à l'autre. Au centre, un discours très prolixe prend l'histoire à un autre point que les récits. Il évoque au départ le violent rejet de la prostituée adultère par son mari, un rejet qui se métamorphose au fil des mots en un désir ardent de renouer la relation en vue d'une fécondité nouvelle.

Pour le dire autrement, plusieurs moments de l'histoire Osée-Gomer et Dieu-Israël sont évoqués dans l'ensemble du morceau : (1) le mariage du prophète, (2) la naissance de trois enfants, (3) le procès en divorce, (4) la mise à l'écart de la femme, (5) la reprise de relations positives et (6) et le nouveau nom des enfants. La *première* partie juxtapose les étapes 1-2 et 6 ; la *deuxième* montre la continuité entre les étapes 3 à 6 ; la *troisième* section reprend l'essentiel pour arriver à l'étape 5 (1 et 4).

Dans les chapitres suivants, je reprends successivement chacune des parties du texte dégagées ci-dessus pour en envisager l'organisation interne avant de tenter de dégager leur signification centrale.

Chapitre 2

Les enfants de prostitution (Osée 1,2 – 2,3)

Le titre du livre (1,1) situe l'activité prophétique d'Osée dans la chronologie des rois de Juda et d'Israël. Retenons-en seulement le nom du prophète : *Hôshéa'* signifie en hébreu «[Dieu] sauvera» ou même «qu'il sauve !». Il est le fils de *B'éri*, littéralement «du puits». Si un puits est un lieu où, grâce à l'eau, la vie jaillit des ténébreuses profondeurs de la terre – un lieu réputé de mort –, on comprend que le nom d'Osée bén-Beéri est à lui seul tout un programme auquel le texte va donner chair et os.

Ce texte est introduit par une étrange formule. «Commencement du parler de YHWH en Osée» (1,2a). Ce titre ne fait pas seulement référence au début de la mission du prophète. Il désigne encore le premier ensemble du livre (ch. 1 à 3) comme son ouverture – un porche qui contient déjà les thèmes majeurs de l'œuvre qui suit. Or, il signale que la parole du Seigneur se dit *en* Osée, c'est-à-dire *dans sa vie* à partir du moment où *Dieu lui parle* pour l'inviter à un mariage, un geste symbolique qui sera le lieu d'où *le Seigneur parlera en lui à Israël*.

Structure

Lorsqu'on lit ce petit récit, on est frappé par la répétition des paroles du Seigneur à Osée. Elles sont introduites par des formules de plus en plus courtes : «Et YHWH dit à Osée...» (v. 2) «Et YHWH lui dit...» (v. 4) «Et il lui dit...» (v. 6) «Et il dit...» (v. 9). Les trois dernières occurrences sont en outre précédées d'une même séquence «elle conçut et enfanta un(e) fils/fille», suivie de l'imposition par Dieu d'un nom au nouveau-né et de l'explication de ce nom : «Appelle son nom X, car...» (v. 3-4.6 et 8-9).

Ces nombreuses répétitions invitent à voir deux parties dans le chapitre 1. Un premier ordre du Seigneur concerne le mariage d'Osée et il est suivi d'exécution (1,2b-3a). La seconde partie se déploie ensuite en trois sections rigoureusement parallèles où les enfants du prophète sont introduits. Une dernière partie, constituée par le début du chapitre 2, vient se greffer sur la précédente puisque les noms des enfants sont repris et modifiés : Pas-mon-peuple devient Mon-peuple (2,1 et 3), et Pas-chérie, Chérie (v. 3), tandis que la portée du nom de Yizré'el est corrigée en positif (v. 2).

D'autres éléments relient ces deux parties et permettent d'être plus précis dans le rapprochement. En effet, 2,1 évoque l'alliance restaurée, à l'opposé de 1,8-9 : Israël est à nouveau peuple de Dieu, tandis que celui qui n'était plus rien pour lui redevient un «Dieu vivant». D'une manière similaire, la première partie de 2,2 parle de la réunification d'Israël et de Juda et répond donc à la nomination de Pas-chérie en 1,6-7 où le Seigneur opposait ces deux maisons, Juda restant chérie de lui à l'inverse d'Israël.

Enfin, 2,2b-3 annonce pour Yizré'el un «grand jour», un jour de salut qui s'opposera au désastre de Yizré'el décrit auparavant, en 1,4-5 ; dans ces deux sections, la figure du roi ou du chef est impliquée. Il est encore utile de noter que c'est dans l'ultime section qu'a lieu formellement le renversement des noms des trois enfants (2,2b-3). On peut reprendre ces données dans un schéma qui rappelle la progression :

A. Le mariage d'Osée et Gomer (1,2-3a)

en 3 temps : ordre - explication - exécution

B. Les trois enfants du couple et leurs noms symboliques (1,3b-9)

3 sections parallèles (conception - naissance - nom - explication)

- a Yizré'el (v. 3b-5) : défaite désastreuse - royauté brisée
- b Pas-chérie (v. 6-7) : discrimination entre Israël et Juda
- c Pas-mon-peuple (v. 8-9) : rupture d'alliance

C. La restauration du peuple et la transformation des noms (2,1-3)

3 sections répondant à celles de B en ordre inverse

- c' Restauration de l'alliance (v. 1)
- b' Réunification d'Israël et Juda (v. 2a)
- a' Royauté unie et grand jour pour Yizréel (v. 2b-3).

Lecture du texte

• Le mariage (1,2b-3a) : alliance contre prostitution

Le mariage d'Osée avec une prostituée dont il devra avoir des enfants se présente comme un ordre du Seigneur. Il s'agit là d'une action symbolique. Les prophètes d'Israël sont coutumiers de ce type d'action qui est comme une prédication en acte. En posant un geste inhabituel ou curieux, l'inspiré attire l'attention de ses contemporains à qui il veut adresser une parole forte de la part du Seigneur. L'action qu'il entreprend est directement liée au message qu'il entend porter⁴. Ainsi le mariage d'Osée avec Gomer.

En ordonnant ce mariage à son prophète, le Seigneur en donne aussitôt la signification, posant une équivalence qui va servir de clé de lecture pour la suite. Dans cette histoire, le prophète tient le rôle du Seigneur, tandis que la prostituée incarne la «terre», c'est-à-dire le pays et la nation qui l'habite. Dans ce cadre, les enfants qui vont naître de cette union sont la figure des gens issus de cette nation et se nourrissant de cette terre : les Israélites.

Dans la parole divine, un mot revient à quatre reprises : *zanâ*, «se prostituer». Ce verbe, et les mots qui en dépendent, est le terme générique pour parler de la prostitution. Il désigne le fait de la prostitution plus que le sens que les acteurs prêtent à cette relation en fonction du contexte (Gn 38,15.24). Au sens figuré, il vise l'idolâtrie (voir p. ex. 2 R 9,22). Mais pourquoi ce second sens, fort commun du reste dans le premier Testament et, qui, historiquement, doit sans doute beaucoup à Osée ?

⁴ Voir p. ex. Is 8,1-4 (les enfants du prophète) ; Is 20 (Isaïe se promène nu) ; Jr 13,1-11 (ceinture cachée au creux d'un rocher) ; 27,1-12 (Jérémie se promène avec un joug) ; Ez 5,1-10 (la barbe d'Ézéchiél). Parfois, l'action est vue comme efficace par elle-même : elle déclenche ce dont elle parle. Par ailleurs, il arrive que ce soit la vie même du prophète qui devienne message : le célibat de Jérémie (Jr 16,1-13) ou le décès de la femme d'Ézéchiél (Ez 24,15-24).

La religion de Canaan et en particulier le baalisme, dont nous savons l'attrait qu'il exerçait sur les gens d'Israël, est un culte de la fécondité. Sa préoccupation essentielle est d'assurer la fertilité de la terre et du bétail, mais aussi des humains. Dans cette religion comme dans d'autres cultes du Proche-Orient, la prostitution rituelle semble être une pratique courante. C'est à elle qu'Osée fait allusion un peu plus loin en disant au nom du Seigneur (Os 4,14) :

Je ne visiterai pas vos filles car elles se prostituent,
ni vos belles-filles car elles sont adultères.
Oui, eux – les prêtres – avec les prostituées ils vont à l'écart
avec les courtisanes sacrées ils sacrifient
— et le peuple, sans discernement, va à sa perte!

Bien attesté dans la Bible⁵, ce rite est formellement condamné par le Deutéronome (Dt 23,18-19). Il consiste en gros à mimer l'union du Dieu (Baal) et de la terre, union attestée par des mythes cananéens. L'acte sexuel présente en effet plusieurs analogies avec le travail de la terre : labour, semence ou encore arrosage. La visée d'un tel rite est de rendre féconde la terre, car le geste rituel est censé être efficace en lui-même. Il s'agit donc de chercher à tirer profit de la terre pour pouvoir en vivre.

Le Dieu d'Osée s'oppose d'emblée à cette pratique. Pour lui, le lien qu'il a avec son peuple est semblable à l'union entre un homme et son épouse. En ce sens, il est de l'ordre de l'alliance et n'a rien à voir avec une relation mercantile comme la prostitution. La critique des cultes cananéens est radicale, on le voit. Elle consiste à ramener ces cultes à leur rite de prostitution. Certes, historiquement, le jugement est sans doute sévère en raison de son caractère réducteur. Mais, s'il caricature ces cultes, il a au moins le mérite d'aider à mettre en relief l'originalité de la religion d'Israël.

Si un lien «matrimonial» existe entre le Seigneur et son peuple, comme le donne à penser l'ordre initial donné à Osée, l'infidélité sera comparée à un adultère (voir Os 3,1 et, ci-dessus, 4,14). Et, dans la mesure où les amants sont multiples (les baals) et sont recherchés en vue du profit (la fécondité du sol), l'infidélité à l'alliance s'appelle prostitution, et ce comportement éloigne Israël du Seigneur («de derrière YHWH»)

Bref, Os 1,2 témoigne d'une opération qui revient à reprendre un rite typique du baalisme pour dénoncer l'infidélité d'Israël, ce qui revient aussi à faire du Seigneur un Dieu d'alliance.

Un mot encore sur la femme que prend Osée. Son nom, Gomer fille de Divlaïm, présente en effet des connotations intéressantes. Gomer semble lié au verbe *gamar* qui veut dire «compléter, achever, combler» ; quant à Divlaïm, il s'apparente à un mot désignant les gâteau de figues (cf. 1 S 25,18). Le nom de la femme pourrait donc être significatif de ce que cherche Israël et qui le pousse vers les baals : le désir d'être comblé, gavé de bonnes choses (voir 3,1b, plus loin).

• *Les enfants (1,3b-9) : le jugement du Seigneur*

Si l'union du prophète avec la prostituée est une sorte de mime de la relation du Seigneur avec un peuple infidèle, les noms de leurs enfants sont évocateurs quant à eux du jugement divin.

⁵ 1 R 14,24 ; 15,12 ; 22,47 ; 2 R 23,7 ; peut-être 1 S 2,22 et Ez 8,14.

Le premier enfant est appelé **Yizré'el**, nom qui signifie «Dieu sèmera» et dont la sonorité rappelle le nom d'Israël⁶. Yizré'el est une ville située dans la plaine fertile du sud de la Galilée. Celle-ci fut le théâtre d'événements violents auxquels le Seigneur fait allusion. Les faits remontent à un siècle avant le début du ministère d'Osée, en 841. D'après le récit de 1 R 9–10, Jéhu – un partisan du Dieu YHWH – élimine à Yizré'el le roi Yoram, son rival de tendance baaliste. Ce coup d'État donne lieu à un véritable bain de sang. Car Jéhu ne se contente pas de tuer le roi. Il élimine aussi Achazias, roi de Juda, avant d'exterminer toute la descendance de Yoram pour affermir sa propre royauté.

Dans ces conditions, si Jéhu prétend défendre la cause du Dieu d'Israël contre une dynastie qui promeut plutôt le Baalisme, sa façon de faire fourbe et barbare a d'étranges accointances avec les méthodes expéditives des rois idolâtres (voir p. ex. 1 R 21,1-16). Du reste, on pourrait montrer comment cette violence est intrinsèquement liée au culte d'un Dieu dont le nom parle de possession et de puissance⁷. Le mot *ba'al* ne veut-il pas dire en hébreu «possesseur, maître» ?

Après ce détour, j'en reviens à l'oracle d'Osée. Si le Seigneur parle de faire cesser la royauté en Israël en réponse aux crimes de Jéhu à Yizré'el, c'est que, sous couvert de Yahvisme, ce roi et sa dynastie ont entraîné le peuple vers un baalisme pratique. C'est à cela que le châtement entend mettre un terme. Le signe en est la destruction de l'arc, symbole d'une puissance de mort, à Yizré'el, c'est-à-dire au lieu même où la violence barbare a sévi autrefois.

Mais ce n'est pas tout. Car le Seigneur peut-il faire miséricorde à un peuple dont les mains sont pleines de sang (cf. Is 1,15) ? Peut-il s'allier à lui sans se rendre complice de ses crimes ? C'est de cela que parlent les noms de la sœur et du frère de Yizré'el.

Lo' ruhâmâ, **Pas-chérie**, annonce que le Seigneur va retirer sa miséricorde à Israël. Ce nom est construit sur le mot *rèhèm* qui, au singulier, désigne la matrice et, au pluriel, les entrailles mais aussi la pitié, la miséricorde. Ainsi, Israël va-t-il se trouver privé de l'amour passionné du Seigneur, ce chérissenement qui l'avait poussé autrefois à pardonner à son peuple son idolâtrie (Ex 33,19; Dt 13,18; 30,3). Malgré le problème de traduction, la fin du v. 6 ne laisse guère de doute : Dieu ne supportera plus la faute, il ne pardonnera pas. De plus, le salut accordé à Juda accentuera par contraste l'abandon dont Israël fera les frais, d'autant que ce salut du royaume ennemi sera l'œuvre pacifique du seul Seigneur (v. 7).

Lo' 'ammî, **Pas-mon-peuple**, signifie quant à lui l'annulation de l'alliance. En effet, il renverse le premier membre de la formule dite «d'appartenance mutuelle» fréquente dans les textes d'alliance : «Vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu» (Ex 6,7; Jr 31,33; Ez 36,28). Le second membre de cette phrase est repris lui aussi par Osée. Mais la formulation est encore plus raide. En effet, il ajoute : «et moi, je ne suis pas pour vous» (v. 9b). Ces derniers mots ne nient pas seulement l'alliance. Ils mettent en question la révélation du Nom à Moïse dans la scène du buisson : «Je suis avec toi... Je suis qui je serai... “Je suis” m'a envoyé vers vous» (Ex 3,12 et 14). En ce sens, la prostitution d'Israël semble avoir rendu vaine la promesse du Dieu de l'Exode.

⁶ Il faut rappeler qu'à l'époque d'Osée, Israël désigne le royaume du nord : il regroupe les dix tribus septentrionales et est séparé du royaume de Juda au sud.

⁷ Voir en ce sens mon analyse du lien entre idolâtrie et injustice dans *L'homme biblique*, Paris 1995, p. 181-186.

Bref, les noms des enfants du prophète signifient à Israël la rupture entre le Seigneur et lui. Le roi, censé faire le lien entre Dieu et Israël, et sa puissance sont voués à la disparition (v. 4-5). L'amour miséricordieux ne sera pas renouvelé pour le peuple infidèle (v. 6-7), tandis que l'alliance est déclarée rompue et annulée l'histoire du salut inaugurée par l'envoi de Moïse (v. 7-8).

• *Annonce de renouvellement (2,1-3)*

Après cette notification du châtiment sans appel, le prophète fait entendre des promesses de bonheur. Elles sont tout à fait inattendues, après la nomination des enfants par le Seigneur, et la contradiction on ne peut plus criante est encore soulignée par le parallèle structurel signalé plus haut. Sont ainsi annoncées la reprise de l'histoire du salut et l'unification des deux royaumes séparés Israël et Juda, tandis qu'un grand jour se profile à l'horizon... Mais ici, il faut le souligner, c'est le prophète qui parle.

Ainsi, si l'infidélité du peuple amène le Seigneur à effacer d'un trait l'histoire qui commence à l'exode, la promesse d'Osée parle de reprendre cette histoire à un stade antérieur (2,1) : il réitère la promesse de Dieu aux Pères, promesse d'une descendance aussi nombreuse que le sable qui est au bord de la mer (Gn 22,17 ; cf. 13,16; 15,5; 26,4 et 28,14). Il répète ensuite la volonté divine d'adopter ces fils d'Israël comme ses «fils». À l'alliance rompue («vous n'êtes pas mon peuple», cf. 1,9), il substitue une sorte d'élection, de choix gratuit, injustifié où Dieu se montre «vivant» et se veut père.

La seconde section de l'oracle, la plus brève (2,2a) évoque la réunion des deux royaumes séparés. Souvent jugée ruineuse pour le peuple de l'alliance, cette séparation va être abolie et l'unité des frères ennemis sera restaurée. Ainsi, Israël pourra à nouveau bénéficier du salut que le Seigneur disait réservé à Juda dans l'oracle de jugement (1,7), et la disparité de traitement destinée à châtier Israël cessera.

En raison de son caractère elliptique, le troisième élément de l'oracle de restauration se prête à des interprétations différentes (2,2b). Les mots peuvent en effet s'entendre de deux façons, et aucune raison contraignante n'oblige le lecteur à opter en faveur de l'une d'elles.

Ainsi, en un premier sens, la «tête», le «chef» qu'Israël et Juda se donneront peut être un roi, nouveau David d'un peuple réunifié. Or, on le sait, le roi est le garant de la fécondité de son pays (cf. Ps 72,6.16). Grâce à ce nouveau roi, Israël «montera de la terre» comme une herbe abondante d'un sol fertile. Car, ajoute Osée, «il est grand le jour de Yizré'el», ce jour où «Dieu sèmera» : Israël remplira le pays, il s'en rendra maître comme au temps de David et pourra se répandre, semé par Dieu dans le pays pour le rendre fécond.

Un autre sens est possible et vient compléter l'idée précédente. Le «chef» dont il s'agit peut être un autre Moïse. Grâce à lui, Israël «montera de la terre» pour un nouvel exode, comme autrefois du pays d'Égypte. Comme jadis il fut libéré de l'emprise du Pharaon, il sera affranchi du pouvoir de ses maîtres, les Baals, qui le réduisent en esclavage. Ce sera comme le jour où, au nom du Seigneur, Jéhu a renversé à Yizré'el ceux qui tenaient Israël sous le joug des Baals. Ici, l'événement de Yizré'el est donc vu sous son jour positif de symbole de la libération d'un pouvoir qui entraîne le peuple dans son idolâtrie.

Ainsi, le sens du nom de Yizré'el se retourne pour signifier à présent le salut. L'histoire recommence par un nouvel exode pour le peuple uni, et une nouvelle installation dans le pays sous l'égide d'un roi unique, conformément à la promesse faite

aux Pères. De la sorte, les deux autres noms vont être transformés à leur tour (v. 3) : Israël et Juda ensemble redeviennent «peuple» du Seigneur, frères et sœurs objet de son chérissenent. L'alliance ainsi reprend vie, donnant consistance au lien tissé à nouveau entre Dieu et son peuple au cours de cette nouvelle histoire. Tel est le discours du prophète.

• *Conclusion*

La juxtaposition entre deux discours aussi diamétralement opposés ne manque pas d'étonner le lecteur qui se pose forcément des questions et attend de la suite une réponse. Le double oracle n'est donc pas clos sur lui-même. Le heurt violent qui vient le désarticuler ouvre une brèche et fait espérer une suite. Que veut donc dire le prophète lorsqu'à un discours où Dieu se montre particulièrement dur dans la sanction de l'infidélité (1,2-9), il oppose des paroles qui font espérer un avenir radieux qui fera oublier le présent (2,1-3) ?

Lancé par le Dieu dans sa difficile aventure matrimoniale, Osée contesterait-il le caractère définitif du châtement que Dieu annonce contre son peuple au point de vouloir rayer d'un trait de plume toute leur aventure passée ? Serait-ce l'attachement d'Osée à Gomer qui lui inspire une telle opposition ? Son expérience de l'amour lui enseignerait-elle que, devant l'infidélité du partenaire, l'amour est capable de miracles et qu'il espère contre toute espérance ? Le fait d'être le père d'enfants déchirés lui dicterait-il le refus de les voir à jamais malheureux ?

En tout cas, c'est à eux qu'il adresse la parole au début du plaidoyer qui forme la seconde partie du texte et où le discours du prophète cède peu à peu le pas à la parole du Seigneur. Et tout se passe comme si le refus de la résignation chez le prophète amenait le Seigneur à revoir lui aussi sa position vis-à-vis d'Israël. En ce sens, Osée serait une sorte de second Moïse, qui, au moment où Israël se prostitue avec le veau d'or, se tient sur la brèche devant le Seigneur et s'oppose à sa décision d'annuler l'alliance (Ex 32).

Au demeurant, quand, après avoir dû affubler ses enfants de noms proclamant le malheur d'Israël (1,2-9), le prophète affirme haut et fort son espoir de renouveau (2,1-3), il ne fait rien que se montrer fidèle à lui-même, à ce que son nom proclame : *Hoshéa*, «il sauve»...

Chapitre 3

«Je vais la conduire au désert» (Osée 2,4-25)

Structure

Autant le double oracle que nous venons de lire a une structure bien ferme, autant le deuxième passage est organisé de manière plus lâche, avec moins de repères formels : on est en présence d'un discours passionné qui déborde en tous sens. Un schéma synthétisera les principales données permettant de repérer la structure du poème qui sera ensuite commentée.

A PROCÈS EN DIVORCE (v. 4-15)

- x Déclaration de rupture : accusation de prostitution (4 : *elle*)
menace de mort (5-6 : de peur que + *je*)
Inclusion : “prostitution”, rapport mère-fils, liens niés
- y Essai de réconciliation : accusation : nombreux amants (7 : *elle*)
sentence de séquestration + retour (8-9 : de peur que + *je*)
Inclusion : “elle a dit : j’irai” - “elle dira : j’irai”
- z Rupture sans appel : accusation : non reconnaissance (10 : *elle*)
sentence de destruction (11-15 : c’est pourquoi + *je*)
Inclusion : “elle n’a pas connu... moi” - “elle m’oubliait”
“argent et or” - “ses anneaux et ses bijoux”

B RENVERSEMENT INATTENDU (v. 16-17)

- Amorce de sentence (16a : c’est pourquoi + *je*)
- Nouvelle issue (16b-17 : *je-elle*)

C RÉCONCILIATION PROGRESSIVE (v. 18-25)

- x Disparition des baals (18-19)
Mots-clés : “nom”, “baal”, appeler”
- y Alliance nouvelle et universelle (20-22)
Mots-clés : “fiancer” et champ lexical de l’alliance :
“alliance”, “pour toujours”, “bonté - fidélité”, “connaître”
- z Fécondité et histoire du salut renouvelées (23-25)
Mots-clés : “répondre” et “dire”

Ce poème s'organise grâce à une série de mots qui, d'ordinaire, structurent les oracles prophétiques. Ici, ils jouent le rôle de charnières : dans la première partie, «de peur que» (*pèn*) introduit une menace, et «c'est pourquoi» (*lakèn*) une sentence de condamnation ; dans la finale, «en ce jour-là» (*bayyôm hahû'*) revient par trois fois pour introduire une promesse. Des inclusions dans la première partie et des mots-clés dans la finale assurent la cohérence interne de chaque partie et section.

En gros, l'oracle comporte 3 parties : c'est un procès en trois sections : d'abord une accusation suivie de menace ou de sanction (v. 4-15), ensuite un temps où les choses se renversent (v. 16-17 encadrés par les deux premières récurrences de «oracle du Seigneur»), enfin une annonce de réconciliation, elle aussi en trois sections scandées par la formule «en ce jour-là» (v. 18-25).

Au-delà de la structure qui donne du texte une image un peu statique, il est important de bien sentir le mouvement qui anime le poème.

Si l'on isole le début des deux parties longues du poème, une opposition tranchée apparaît entre une parole solennelle de répudiation juridique de l'épouse dans le cadre d'une procédure de divorce d'une part (v. 4), et une déclaration de reprise des relations matrimoniales, d'autre part (v. 18). Le contraste est sensible à deux niveaux différents. Au plan du contenu, «elle n'est pas ma femme et je ne suis pas son homme» s'oppose clairement à «tu m'appelleras mon homme». Mais la forme est également différente : au verset 4, le mari ne s'adresse pas à sa femme mais aux enfants, signe que le dialogue est rompu, alors qu'au verset 18, l'échange en «je-tu» a repris entre les époux.

Ainsi se dégage le cadre global du poème : une alliance formellement rompue est nouée à nouveau. Cette transformation a un moteur, pour ainsi dire : c'est la parole du mari ou de Dieu et ce qu'elle donne à penser de celui qui parle ainsi. Car il parle sans cesse. Il se répète ; il accuse, menace, condamne, comme s'il ne pouvait se résigner à l'infidélité de son épouse ou d'Israël. Sans trêve, sa parole semble ainsi chercher une issue, un moyen de ramener l'infidèle. Car cette parole inlassable de qui refuse de se résigner est un signe de fidélité, et elle rend possible en dernier ressort une issue positive : «Pour la cause de Sion, je ne me tairai point, et pour Jérusalem je n'aurai point de cesse...», dit Isaïe (Is 62,1).

«Si nous supposons que ce poème correspond à une expérience vécue du prophète, il nous faut penser à un homme passionnément amoureux qui, quand son épouse le trahit, vise à se libérer de l'amour pour ne pas souffrir mais sans y parvenir. La paix, ce serait oublier, et l'amour ne le permet pas ! Il la traite de "prostituée", espérant qu'ainsi il cessera de l'aimer, mais ce mot exprime lui-même un dépit qui jaillit de l'amour. Il cherche à se venger en réclamant ses dons, en l'exposant à la honte publique, mais l'amour persiste. Jusqu'à ce qu'il décide de lui faire à nouveau la cour et de la rendre amoureuse, au-delà des dons et des menaces.»⁸

Procès en divorce (2,4-15)

Le poème débute comme des paroles du prophète à sa femme. Rapidement, le discours glisse aux relations entre le Seigneur et Israël, de façon discrète tout d'abord (v. 10.13), puis beaucoup plus clairement (v. 15-25). Les images sont donc les mêmes que celles qui ont été mises en place en 1,2 : le mari représente le Seigneur, la femme le peuple d'Israël et sa terre, les amants étant les baals.

⁸ L. ALONSO SCHÖKEL - J.L. SICRE DIAZ, *Profetas. Comentario II*, Madrid 1980, p. 874.

• *Annnonce de rupture et menaces (v. 4-6)*

Tout commence par une déclaration solennelle de divorce prononcé aux torts de l'épouse devant les enfants. Tout est dit d'emblée, et logiquement, le mari devrait s'en tenir là. Ce n'est pas le cas. Car à travers les enfants, il lance une invitation à sa femme pour qu'elle renonce à ce qui précipite leur mariage dans l'impasse, la prostitution et l'adultère, comme s'il gardait encore un espoir d'éviter la séparation. En ce sens, le fait de passer par les enfants n'est pas sans portée. Peut-être le mari bafoué cherche-t-il de la sorte à faire pression sur son épouse en retournant contre elle les enfants, à moins qu'il espère qu'une intervention de leur part sera efficace, car affectivement plus prégnante.

Cette invitation s'accompagne de menaces – peut-être destinées aussi à faire bouger les enfants : pourraient-ils être insensibles au mal que l'on projette d'infliger à leur mère ou à celui qui leur advient à cause d'elle ? La première menace (v. 5) est simplement le châtement de l'adultère que le mari répudie : selon une coutume attestée ailleurs dans le Proche-Orient ancien, elle est déshabillée et exposée à la honte publique (voir Ez 16,37-38 et Na 3,4-5). À partir de cette nudité, la menace se développe par glissements successifs que l'on peut expliquer seulement, je pense, en fonction de l'histoire d'Israël – premier indice de l'horizon de ce discours.

Le prophète associe d'abord la nudité à la naissance, comme en Ez 36,4-7 ou Jb 1,21. De là, il passe au lieu de la naissance d'Israël, le désert, terre desséchée où l'on risque de mourir de soif⁹. Ainsi, le fait de dévêtir l'adultère s'apparente à un retour symbolique à l'origine, non pas en vue d'une restauration, mais pour un effacement du chemin parcouru depuis lors. Le jour de la naissance, c'est le jour où l'on vient de rien. Y être ramené, c'est retourner à rien. C'est mourir de soif, comme un nourrisson que l'on priverait de lait.

La seconde menace ne vise pas la femme directement, mais les enfants (v. 6). Ceux-ci vont être traités comme s'ils étaient nés de la prostitution. De père inconnu, ils n'auront droit à aucun statut social et se verront privés de la présence de leur père et de l'amour qu'il aurait pu leur dispenser. À cause de leur mère, ils seront donc lésés de leurs droits. Voilà un nouvel argument susceptible de faire pression sur la femme, mère dénaturée qui fait le malheur de ses enfants, tout en donnant à ces derniers un motif de se retourner contre leur mère et de « plaider contre elle » comme leur père les y a invités d'emblée.

• *Tentative de réconciliation (v. 7-9)*

Dès le verset 6, le mari cessait de s'adresser aux enfants. Désormais, jusqu'au verset 17, c'est à l'auditeur qu'il semble parler – à moins qu'il ne monologue en sa présence, ruminant une vengeance qu'il ne peut cependant se résoudre à appliquer.

La seconde accusation revient sur la honte de la prostitution à laquelle se livre la mère de ces enfants malheureux (v. 7). En citant les propos ou les pensées de sa femme, le mari met en relief ce qu'elle cherche en réalité dans la prostitution : « *J'irai après mes amants qui me donnent mon pain et mon eau, ma laine et mon lin, mon huile et mes breuvages* ». Ainsi, les amants lui donnent de quoi manger, l'habillent et lui fournissent

⁹ En Ex 15,22-27, le premier danger du désert duquel Dieu doit sauver le peuple, c'est précisément le problème de l'eau et de la soif.

de quoi se faire belle et être gaie. Bref, comme toute prostituée, la femme est intéressée et se plaît à être entretenue.

Il faut noter ici qu'à l'arrière-plan de la déclaration de la femme, se profile déjà la «prostitution» d'Israël, le baalisme. En effet, les dons que la femme espère recevoir de ses amants sont justement ceux que les fidèles des baals attendent de leurs dieux : les fruits d'une terre féconde. En ce sens, le jugement porté sur l'infidélité de la femme vaut aussi pour celle d'Israël : c'est un déshonneur, une honte qui mérite condamnation.

La sanction qui suit aux versets 8-9 n'en est cependant pas une. Il s'agit plutôt d'une tactique du mari qui cherche encore à ramener sa femme à lui. Dans ce but, il décide de la séquestrer ou, du moins, de faire tout ce qu'il peut pour tenter de l'empêcher d'aller rejoindre ses amants. Son espoir – est-ce ce qui lui fait reprendre un instant le dialogue («ton chemin») ? – est que son épouse change de discours et donc d'attitude comme le souligne le verbe «retourner» qui est celui de la conversion : *«J'irai, je retournerai à mon premier homme, car c'était bien pour moi alors plus que maintenant»*.

Ces propos s'opposent à ceux qu'elle tenait auparavant : au lieu d'«aller derrière» ses amants (v. 7b), elle se promet d'«aller vers» son premier homme (v. 9b), retrouvant sa fidélité première. Mais dans le scénario qu'imagine le mari, la justification du retour est ambiguë. Car si la femme reconnaît que le «bien» est du côté du mari plus que des amants, c'est aussi parce qu'elle y trouve son intérêt à elle («pour moi»). Dès lors, la question est ouverte : est-ce l'amour de son mari qui la guide, leur relation mutuelle, ou le fait qu'avec lui ses besoins se trouvent comblés et son bien-être assuré ? En tout cas, la suite indique que le mari est exigeant avec lui-même et par rapport à la relation : il ne se contente pas de la satisfaction facile et immédiate d'un retour, au risque qu'il ne soit qu'apparent.

• *Rupture sans appel (v. 10-15)*

En effet, si, en deçà d'une conversion espérée, le mari voit dans le retour de sa femme l'expression d'une convoitise tenace à la recherche du partenaire qui l'assouvira au mieux, on comprend qu'il reprenne son plaidoyer en mettant l'accent sur l'attitude de la femme vis-à-vis des biens qui attisent son envie. Quoi qu'elle en pense, ce ne sont pas les amants qui lui donnent ce dont elle a besoin (v. 7b). C'est de son mari – du Seigneur – au contraire, que viennent ces multiples dons. Mais elle le reconnaît si peu qu'elle va jusqu'à les détourner au profit de ses amants, les baals, allusion probable aux statuettes d'or et d'argent fréquentes dans les cultes idolâtres¹⁰.

L'accusation de non-reconnaissance est suivi de châtements en cascade. Il y a d'abord la privation des biens ainsi détournés de leur sens. Si le «retour» de la femme risque d'être perverti par la recherche de son seul intérêt, le «retour» du mari viendra lui ôter les biens tant convoités (v. 11). Car au contraire de ce que prétend l'épouse, ces biens ne lui appartiennent pas (voir les possessifs de 1^e personne aux v. 7b et 11). Le signe le plus visible de cette privation des biens est la nudité. Par ce détour, le prophète revient au châtement initial de l'adultère, pour préciser que celui-ci sera d'autant plus humiliant qu'il aura lieu en présence d'amants réduits à l'impuissance et incapables de sauver la femme de son humiliation (v. 12).

¹⁰ C'est ainsi qu'ont compris les traducteurs anciens de la LXX et du targoum.

Viennent ensuite d'autres signes de la privation que va connaître la femme-Israël : la fin des réjouissances, des fêtes et autres rites religieux (v. 13), mais aussi la destruction des moyens de production agricole, en particulier la vigne et le figuier, gages de prospérité et de tranquillité (v. 14, voir 1 R 5,5; Mi 4,4 et Za 3,10). Cette privation est radicale, car elle touche non seulement les fruits mais aussi les arbres eux-mêmes, la terre devenant une forêt, c'est-à-dire un désert agricole. Au passage, le motif de la condamnation est rappelé encore une fois : ces biens sont vus non comme don du mari, du Seigneur, mais comme salaire de la prostitution.

Le tout se termine sur une dernière annonce. Le Seigneur va venir constater que le culte est devenu le lieu symbolique par excellence de la prostitution d'un peuple qui oublie son Dieu comme une femme qui néglige son mari mais se fait belle pour ses amants. Or, le culte ne devait-il pas être le lieu de la mémoire et de la reconnaissance des bienfaits reçus (v. 15, voir Dt 26,1-11) ?

Retournement inattendu (2,16-17)

La dénonciation de la faute fondamentale contre l'alliance, l'oubli (voir déjà v. 10), laisse présager un châtiment sans appel lorsque pour la troisième fois, après l'exclamation «Oracle du Seigneur», résonne le «c'est pourquoi...» caractéristique des oracles de condamnation (*lakén*, v. 16), d'autant qu'il est suivi d'un «voici que moi, je...» particulièrement emphatique. Mais par la suite, le ton change radicalement, un peu comme si le Seigneur «craquait» et décidait d'agir autrement qu'en sévissant.

• Une formulation ambivalente

Dans un premier temps, le début du verset 16 résonne comme l'énoncé d'une sanction. «Séduire» (*pittâ*) est un verbe très fort en hébreu. On l'emploie pour parler de «la séduction, du rapt et du viol d'une jeune fille» comme le signale la TOB en renvoyant à Ex 22,15. Il s'agit ainsi de se rendre maître de quelqu'un (Jr 20,7), en usant de tromperie s'il le faut (Jg 14,15; 16,5). Tel est donc la sanction à laquelle pense le Seigneur : une fois séduite de cette manière, la femme sera emmenée au désert, lieu de son châtiment, de la punition sans appel dont elle a été menacée explicitement dès le début du procès (v. 5).

Mais la suite ne prolonge pas ce sens négatif puisqu'elle évoque une reprise de la relation. Rétrospectivement, cela confère un autre sens au début de la phrase dont les mots peuvent aussi décrire un processus positif. Ainsi, malgré son côté violent, la séduction peut représenter l'amorce d'une relation nouvelle : renonçant à la vengeance, le mari se remet à faire la cour à sa femme, même si c'est avec force. Il l'emmène alors au désert, lieu de sa jeunesse (v. 17) et des débuts de leur relation ; lieu de dénuement, aussi, où une fois les biens matériels disparus, on est ramené à l'essentiel, au cœur (voir aussi Jr 2,2; Ez 20,35).

Le retournement du Seigneur passe donc par une phase ambivalente, mais c'est l'amour qui finit par l'emporter pour rendre sa chance à l'alliance. Mais il faut se garder d'idéaliser en comprenant l'expression «parler au cœur» comme si elle visait une intimité amoureuse entre les partenaires. Dans le premier Testament, le cœur est d'abord le siège de la pensée, l'organe où naissent les intentions et s'élaborent les projets, où se prennent les décisions, aussi. La parole prononcée au désert vise donc la volonté plus que les sentiments et a pour but d'amener la femme à se décider en faveur du Seigneur.

Deux passages permettent de préciser la signification de ces mots dans notre contexte. En Gn 34,3, un jeune homme, Sichem, après avoir violé Dina, cherche à la convaincre de répondre à son amour malgré l'agression dont il s'est rendu coupable envers elle. Quant à Jg 19,3, il rapporte l'histoire d'un Lévite allant trouver sa femme qui est rentrée chez ses parents suite à une brouille de ménage. Il «parle à son cœur» pour la persuader de reprendre la vie commune¹¹. Certes, les choses sont un peu différentes en Os 2 dans la mesure où le Seigneur n'a rien à se reprocher vis-à-vis d'Israël. Mais le «parler au cœur» a le même sens : il s'agit de convaincre la «femme» Israël d'accepter à nouveau la relation d'alliance avec le Seigneur. Alors, le châtement ultime pourra se muer en nouveau départ, au lieu même du commencement lors de la sortie d'Égypte.

Dans ce retournement inattendu dans le chef du Seigneur, il devient évident que la colère qui s'étale jusqu'ici dans le discours était l'expression d'un amour trahi mais passionné, incapable de se résoudre à l'échec définitif de la relation. Il prend à présent les traits de la miséricorde.

• *L'exode renouvelé*

En proposant à son partenaire de renouer la relation au désert, le Seigneur reparle des biens dont Israël s'est vu privé : ils réapparaissent en signe de l'amour qui renaît. Mais pourquoi la vigne est-elle seule à être mentionnée ici ? Est-ce parce qu'elle symbolise l'amour, comme dans le Cantique (2,13; 7,13; 8,12; Ps 128,3) ? N'est-ce pas plutôt que, pour le peuple au désert, la vigne et son fruit suffisent à évoquer les richesses de la terre promise (Nb 13,23-24 et 26-27) ?

C'est en ce sens en tout cas que va la référence au val d'Akor, dont le nom parle de trouble et de désordre et rappelle un épisode de l'entrée d'Israël dans la terre (Jos 7,24-26). Une fois passé le Jourdain, les Israélites prennent Jéricho et la vouent à l'interdit. Mais Akân fait fi de l'ordre de Josué et accapare en secret une partie du butin consacré à Dieu. Cette faute cachée entraîne l'échec d'Israël devant la ville d'Aï et compromet la suite de la conquête, jusqu'à ce que le coupable ait été châtié dans la vallée d'Akor.

Cette référence au val d'Akor n'est pas donc dénuée de signification. En effet, en évoquant cet épisode, le Seigneur parle de faire de ce lieu de châtement une porte d'espérance. En Jos 7, en effet, une fois sanctionnée la faute par laquelle faillit échouer l'entrée dans la Terre, l'espérance put renaître (Jos 8,1). N'est-ce pas dans une situation analogue que se trouve à présent Israël ? Il a perdu sa terre à cause d'une faute qui, comme celle d'Akân, consistait à se laisser gagner par la convoitise – en ayant pour soi des biens. Maintenant, il est en passe d'entrer à nouveau dans ce pays puisque le Seigneur est disposé à lui faire grâce.

Une fois le don de la terre restauré, la femme «répondra... comme aux jours de sa jeunesse, comme au jour où elle monta du pays d'Égypte». En répondant, Israël accepte à nouveau une relation réciproque avec son Dieu qui lui parle pour le ramener à lui. Mais ce sens n'épuise pas les potentialités du mot. En hébreu, en effet, le verbe «répondre» relève partiellement du lexique de l'amour. Il y décrit l'attitude d'une

¹¹ En ce sens, H. SIMIAN-YOFRE, *El desierto de los dioses*. Teología e Historia en el libro de Oseas, Cordoue 1993, p. 55-56. Voir aussi Is 40,2 où il s'agit pour le prophète de convaincre le peuple que son châtement est terminé et qu'il lui faut se convertir.

épouse qui se donne à son mari en répondant à ses avances¹². En outre, ce verbe (*w^e‘an^etâ*) pourrait avoir été retenu pour son assonance avec le nom de ‘Anat, déesse de la fécondité, sœur et amante de Baal. S’il peut être retenu, ce jeu de mot suggère qu’Israël est prêt à remplacer le baalisme – et sa déesse ‘Anat – par une réponse aimante aux paroles du Seigneur.

Pour préciser ce qu’il en est de cette réponse, le prophète évoque l’expérience de l’exode, à la «jeunesse» d’Israël. Une telle référence donne à penser que la libération des baals n’est pas sans point commun avec la sortie d’Égypte. Déjà le mouvement est le même : Dieu soustrait le peuple au pays cultivé dont il mange les fruits, pour le faire aller au désert où il se trouve privé des biens dont il bénéficiait (voir Ex 16,3 et Nb 11,4-5). En vérité, les deux fois, il s’agit de délivrance, car dans la terre de son abondance, Israël vit sous la coupe de maîtres qui le privent de lui-même : le Pharaon qui le réduit en esclavage, et les baals qui le poussent à la prostitution. Les deux fois aussi, Dieu mène Israël au désert pour lui parler, pour l’inviter à le choisir et à faire alliance en répondant librement à sa proposition.

Dans ces conditions, le scénario que le Seigneur imagine pour son peuple revient à lui offrir une nouvelle jeunesse, un véritable nouvel exode. Il le mène au désert en l’arrachant à ses maîtres, non sans violence du reste (cf. «séduire»). Il lui propose à nouveau son alliance et lui redonne sa terre, une fois que la faute expiée l’a ouvert à l’espérance. Tout cela, dans l’espoir qu’Israël se montre disponible et réponde à ses avances comme autrefois, lors du premier exode.

Réconciliation espérée (2,18-25)

Par les mots «en ce jour-là», le prophète introduit les suites espérées de la reprise des relations entre le Seigneur et Israël. La réconciliation proposée au peuple dans la troisième partie de l’oracle est progressive. Elle se développe en trois phases : le renoncement aux baals (v. 18-19) doit permettre à de nouvelles alliances de voir le jour (v. 20-22), alliances qui porteront alors un fruit d’abondante fécondité (v. 23-25).

• Le renoncement au baalisme (v. 18-19)

Un premier détail est à relever car il est significatif de la reprise du dialogue évoquée au verset 17. C’est le changement des pronoms. Dorénavant, le Seigneur interpelle Israël en «tu», signe qu’il le considère à nouveau comme interlocuteur dans une relation «je-tu» inaugurée par la déclaration solennelle du lien d’alliance : «tu m’appelleras “mon homme”».

Mais si, en réponse à la parole de son Seigneur (v. 16), Israël consent à cette alliance (v. 17b), alors c’en sera fini du baalisme sous ses diverses formes. La première concerne curieusement le lien entre Israël et son Dieu : «*Et en ce jour-là, tu m’appelleras “mon homme” et tu ne m’appelleras plus pour moi “mon baal”*» (v. 18). Ce que le prophète donne à entendre ici, c’est que non content d’aller vers les baals, Israël était enfermé dans la logique des baals jusqu’à considérer le Seigneur lui-même comme un baal en instaurant avec lui une relation mercantile, toute axée sur le profit et le plaisir, comme celle qu’il entretenait avec les baals (voir v. 9). Aussi est-ce une œuvre de révélation qui doit avoir lieu. Elle consiste à ouvrir les yeux d’Israël pour qu’il

¹² Voir ainsi Ex 21,10 où la «réponse» correspond à notre «devoir conjugal».

voie qu'un autre genre de relation est possible où l'on risque l'avenir sans certitude, mais dans la confiance.

Dans ces conditions, le rapport faussé pourra laisser place à un lien plus juste. Au moyen d'un jeu de mot, le prophète évoque cette transformation. En hébreu, le terme *ba'al* – qui signifie «maître, propriétaire» et désigne les dieux de Canaan – peut également s'appliquer au mari. C'est même le terme juridique pour désigner le mari. Il souligne que le lien matrimonial implique la maîtrise du mari sur sa femme qui est en quelque sorte sa propriété. Ainsi en Gn 20,3, par exemple, Sara est présentée comme *b'e'ulat ba'al*, à savoir une femme mariée appartenant à son mari et ne pouvant dès lors être prise par un autre¹³.

Mais un autre mot désigne le mari, sans connotation juridique cette fois : c'est *'ish*, «homme». Comme le suggèrent les premiers usages du mot en Gn 2,23-24, celui-ci implique une réciprocité possible entre *'ish* et *'ishâ*, entre «homme» et «femme» – ce que ne permet pas le mot *ba'al* qui ne connaît le sens matrimonial qu'au masculin. Le nouveau terme induit dès lors un type de relation plus égalitaire entre partenaires, où le vis-à-vis rend possible une interdépendance consentie, caractéristique de l'amour.

Ainsi, lorsque le Seigneur oppose les deux noms *'ishî*, «mon homme», et *ba'li*, «mon mari/maître», ce sont deux types de relation qu'il oppose. Il souligne ainsi que le lien nouveau qui peut s'instaurer entre lui et Israël est une alliance en réciprocité, basé sur la reconnaissance mutuelle, qui empêchera dorénavant Israël de considérer son Dieu comme un baal, comme un maître à l'image des dieux auxquels il s'est longtemps asservi pour profiter de ce qu'il croyait être leurs dons.

Si cette relation juste avec le Seigneur peut renaître, elle donnera congé à ces baals, au point qu'on n'en parlera plus et qu'on ne mentionnera même plus leur nom (v. 19). Bref, ceux-ci connaîtront le sort qu'Israël avait infligé au Seigneur en l'oubliant (v. 10 et 15). Seul le nom de YHWH sera désormais «mémorial» (*zékèr*, Ex 3,15) car celui des baals sera chassé de la mémoire du peuple (*lo'-yizzak'êrû 'ôd*). C'est alors que les biens pour lesquels le peuple invoquait les baals lui seront rendus par le Seigneur. Mais le don lui-même n'aura rien de magique ; il sera le fruit d'une alliance universelle en faveur d'Israël.

• *Alliances nouvelles (v. 20-22)*

Avant les fiançailles avec Israël, le Seigneur veille à la paix et à la sécurité de ce peuple de retour dans sa terre. À cet effet, il entreprend de le prémunir contre une double menace¹⁴. C'est ainsi qu'il promet d'abord de conclure une «alliance» en faveur d'Israël («pour eux»), s'engageant à instaurer un pacte avec les animaux qui pourraient être un danger pour Israël. De la sorte, ils seront pacifiés, jusqu'aux «bêtes sauvages» à qui était livrée la terre dévastée suite au châtement de l'infidèle (v. 14). Dans la même ligne, le Seigneur proclame la destruction des armes d'agression, l'élimination de la guerre. Tout cela sera banni du pays où le peuple pourra résider en sécurité et trouver le repos.

Ainsi préparées par l'alliance avec les bêtes et la pacification du pays, les fiançailles entre le Seigneur et son épouse Israël vont pouvoir se célébrer. De cet

¹³ Voir aussi p. ex. Ex 21,3; Dt 22,22; 24,4, dans des textes législatifs.

¹⁴ De ces menaces, il est également question ailleurs dans le premier Testament : voir p. ex. Lv 26,6; Is 9,4; 11,6-8; Mi 5,9-10

engagement, Dieu prend l'initiative. Et la triple répétition des mots essentiels «je te fiancerai à moi» vient souligner le caractère officiel et solennel de la déclaration¹⁵. Si on lit ce texte en parallèle avec la conclusion de l'alliance au Sinaï, on ne peut pas ne pas être frappé par le fait qu'alors, c'était Israël qui s'engageait par trois fois à écouter la parole du Seigneur pour la mettre en application (Ex 19,8; 24,3.7). Ici, en revanche, c'est ce dernier qui, suite à la «réponse» du peuple à ses paroles (v. 17), promet de se l'attacher par un lien nouveau.

Un lien nouveau, dis-je. En effet, c'est la nuance qui ressort du verbe décrivant ici la relation : *'éras*, «fiancer», suggère sans doute que l'on a fait table rase du passé de prostitution de la fiancée (voir v. 18-19). Sans doute aussi le prophète recourt-il à ce verbe pour éviter une confusion qui résulterait de l'usage du verbe *ba'al*, «épouser» : confusion entre le Seigneur et les dieux de Canaan. Mais il y a peut-être davantage. Parler de fiançailles, c'est évoquer une promesse et une «dynamique du provisoire» : la relation que le Seigneur va inaugurer restera «pour toujours» (v. 21a) ouverte sur l'avenir, comme une promesse à reprendre et à tenir sans cesse¹⁶.

Il n'en reste pas moins vrai que cet engagement, avec son parfum de nouveauté, est un contrat ferme, même si l'intimité des partenaires n'est pas encore totale, un détail qui a son importance, on le verra en lisant le chapitre 3. En ce sens, le verbe est suivi par trois fois de compléments introduits par la préposition *b^e*-. La même expression verbale se lit en 2 S 3,14, et la préposition y introduit le don fait par le fiancé pour prix de la femme qui lui est promise. Ici, il ne s'agit pas de dons matériels, mais relationnels pour ainsi dire, et ils visent à assurer à la relation nouvelle son caractère perpétuel.

Les premiers, «justice» (*çèdèq*) et «droit» (*mishpat*), soulignent l'aspect légal du lien entre les fiancés : malgré le passé de la femme, celui-ci ne manquera donc pas de légitimité. Vient ensuite la «bonté» (*hèsèd*), bienveillance ou attachement qui va au-delà de ce qui est prescrit, puis le «chérissement» (*rah^amîm*) ou la tendresse : deux dons qui insistent sur le côté affectivement chaleureux de la relation. Enfin, la «fidélité» (*'^emûnâ*) introduit l'aspect de solidité qui rend le lien ferme et fiable et permet son inscription dans la durée.

Mais ainsi que le souligne L. Alonso Schökel, une question se pose ici : ces attitudes sont-elles seulement celles du fiancé ou sa promise les partage-t-elle, elle aussi¹⁷ ? En réalité, le don que le fiancé offre, c'est un amour tel qu'il peut communiquer à la partenaire la force d'aimer fidèlement à son tour en répondant ainsi adéquatement à l'amour (voir v. 17). Cette réponse de la fiancée, du reste, est suggérée par un verbe extrêmement riche qui clôturera cette section : «*et tu connaîtras le Seigneur*».

Dans un premier sens, le prophète affirme que, dans cette nouvelle union et les dons étonnants qui scellent ces fiançailles, Israël apprendra à *connaître* en vérité le Dieu qui est le sien, dans toute la profondeur de son amour qui renouvelle radicalement la relation entre eux. Mais ce sens n'est pas exclusif : l'expression «*connaître le Seigneur*» exprime en effet un lien existentiel qui relève de l'alliance (voir Jr 31,34) et implique

¹⁵ Dans les usages proche-orientaux, la triple répétition peut servir à officialiser un engagement. Voir en ce sens l'achat par Abraham de la grotte de Makpéla en Gn 23,3-18, ou la primauté de Pierre en Jn 21,15-17.

¹⁶ En ce sens, on peut ajouter que la racine verbale *'rs* connote également en hébreu l'idée de désir. Or le désir est toujours ouvert à l'avenir et jamais assouvi.

¹⁷ *Profetas*. Comentario II, p. 879.

toute la personne ou tout le peuple dans ce qui fait l'essentiel de sa vie. Faute d'une telle «connaissance» que Dieu désire par-dessus tout (Os 6,6), c'est toute l'existence qui se dégrade et court à sa ruine, selon le prophète (4,1.6; 5,4-7). En outre, dans le cadre de relations entre mari et femme, ce verbe sert aussi à évoquer les rapports sexuels, communion intense dont le sens dépend de la qualité de la relation qu'elle exprime (ainsi, p. ex. Gn 4,1; Jg 11,39; 1 S 1,19).

Telle est donc l'attitude que le Seigneur espère d'Israël en réponse à son offre de fiançailles : qu'il découvre son amour ; qu'il consente à un lien profond qui affecte sa vie tout entière et l'engage dans une attitude neuve ; qu'il entre dans la communion intime qui l'ouvrira à la fécondité.

• *Alliance cosmique pour une fécondité nouvelle (v. 23-25)*

À la fin du poème, en effet, par la voix de son prophète, le Seigneur décrit les conséquences de la reprise de l'alliance, au cas où Israël consent à répondre à la parole entendue au désert. Ainsi, en plus du pacte avec les animaux (v. 20), en plus des fiançailles avec Israël (v. 21-22), les éléments de la nature, dans une sorte d'alliance cosmique, se répondront l'un l'autre, de façon à rendre la fécondité au pays. À l'origine de ce processus, le Seigneur n'agira pas à la façon d'un baal censé récompenser la prostitution du peuple en payant un salaire en nature (voir v. 7 et 14). En accordant la pluie à l'appel des cieux, il restaurera un ordre auquel collaborera à sa place chaque réalité du monde créé. Ainsi, de la réponse d'Israël à son Dieu jusqu'à la réponse du froment, du vin ou de l'huile à Yizré'el – la plaine fertile de basse Galilée qui est un véritable grenier pour le pays –, une chaîne ininterrompue de réponses où chaque réalité, voyant son désir entendu par un autre, peut à son tour se mettre à l'écoute d'un désir qui n'est pas le sien. Ainsi le créé s'alliera en vue de donner vie au peuple de l'alliance.

Les effets de la relation nouvelle sont ensuite évoqués par la reprise des noms des enfants du prophète qui étaient au cœur de la première vague du poème (1,2–2,3). De la plaine de Yizré'el dont le verset 24 dit la fertilité renouvelée, le discours passe au peuple qui va lui aussi connaître une fécondité inédite. «*Je la sèmerai pour moi dans la terre*», avec le verbe *zara'*, «semer», fait jeu de mot avec le nom de Yizré'el («Dieu sèmera»). Cette phrase peut avoir deux sens. D'une part, elle suggère l'extension que le Seigneur se prépare à donner au peuple en le répandant dans le pays pour qu'il y prenne racine¹⁸. D'autre part, elle peut signifier aussi : «je l'ensemencerais», nouvelle allusion à la relation matrimoniale et au don d'une descendance, qui convient particulièrement bien à la réponse du peuple à la fin du verset 22 («et tu connaîtras»). Quel que soit le sens retenu, la transformation est profonde, comme l'indique le nouveau sens du nom de Yizré'el : au lieu de violence et de mort (1,4-5), il parle désormais de relation vitale et de fécondité.

Les noms de deux autres enfants sont eux aussi corrigés de manière à signifier la relation nouvelle entre Israël et son Dieu. Le passage au positif, simplement affirmé au début du chapitre 2 (v. 3), est ici légèrement amplifié et paraphrasé. Ainsi, le nom de Pas-chérie est renversé à la faveur d'un jeu de mot sur le verbe *raham* signifiant «chérir» et qui n'est pas sans connoter lui aussi la fécondité puisque le substantif

¹⁸ Voir, dans un sens similaire, la comparaison entre Israël et une vigne plantée dans le pays en Ps 80,9-12.

correspondant, *rèhèm*, désigne le sein maternel, comme je l'ai déjà noté plus haut¹⁹. De même, et c'est naturel, le nom de Pas-mon-peuple, significatif de la rupture de l'alliance, s'inscrit désormais en positif dans une formule de reconnaissance réciproque typique d'une alliance : «Je (lui) dirai "Mon peuple" et lui dira "mon Dieu"» (voir plus haut).

On comprend à présent pourquoi, à la fin de la première partie, le prophète invitait ses auditeurs à appeler leurs frères et leurs sœurs de noms positifs : c'est que le Seigneur lui-même changera ces noms en offrant à nouveau à Israël de vivre en son alliance.

Rapide conclusion

Le long plaidoyer du prophète concernant son épouse, dans lequel vient se mouler le discours du Seigneur à Israël (2,4-25), retrace l'histoire de l'infidélité passée du peuple avant d'évoquer le châtement qui, paradoxalement, deviendra le lieu du pardon et de la recreation de l'alliance. Mais il faut le souligner : ce pardon ne fait pas l'économie du châtement qui rappelle qu'il y a bien eu faute. Et la sanction consiste surtout à faire disparaître ce qui lie le peuple aux baals – c'est l'essentiel de la symbolique du désert – pour le rendre libre et lui permettre d'entendre la parole de l'amour en vue de fiançailles nouvelles, s'il y consent.

Mais ce qui doit rendre possible cette transformation, c'est la fidélité du Seigneur vis-à-vis d'Israël, figurée par celle d'Osée envers Gomer. Cette fidélité se dit d'abord dans la parole même qui, dans son abondance, reflète le refus obstiné de se résigner à la rupture de l'alliance. Car cette parole – comme celle que le prophète adresse au peuple de la part de Dieu – garde ouverte la possibilité de l'alliance, tout en transformant, comme le dit B. Renaud²⁰, «la violence de l'amour déçu» en «force constructrice» de nouveauté.

Ce merveilleux message esquisse un scénario plein d'espoir, mais il reste à l'état de promesse. Et le lecteur se demande ce que peut signifier le retour au désert, si décisif dans le plan divin. En s'adressant à nouveau au prophète dans le cadre de la relation avec sa femme, le Seigneur revient au concret de la relation et indique par quel chemin peut passer cette conversion.

¹⁹ C'est ainsi que, dans la traduction, je suggère le sens alternatif : «je mettrai enceinte Pas-Chérie».

²⁰ «Fidélité humaine et fidélité de Dieu dans le livret d'Osée 1-3», p. 197.

«De nombreux jours, assis» (Osée 3,1-5)

Structure

(3,1b) le Seigneur aime
les fils d'Israël et eux se tournent vers *d'autres dieux*
et aiment les gâteaux de raisins

(v. 5) *les fils d'Israël* retourneront et chercheront le Seigneur *leur Dieu*
trembleront vers le Seigneur et son bien

I. ORDRE DU SEIGNEUR (v. 1) • *introduction narrative* (v. 1aα)
 «Le Seigneur me dit :»
 •• *discours* — *ORDRE* : «va et **aime** une femme
aimée... et ADULTÈRE
 — *PORTÉE* : comme le Seigneur **aime** les fils d'Israël...
 D'AUTRES DIEUX... et **aimant** gâteaux»

II. EXÉCUTION D'OSÉE (v. 2-5) • *introduction narrative* (v. 2-3aα)
 «...et je lui dis :»
 •• *discours* — *ORDRE* : «**de nombreux jours**
tu seras assise pour moi... (*tésh^ebî*)
 — *PORTÉE* : car **de nombreux jours**
 les fils d'Israël **seront assis** (*yésh^ebû*)
 les fils d'Israël **retourneront** (*yashubû*)

Ceci dit, la péricope comporte deux sections articulées entre elles comme un ordre (v. 1) suivi de son exécution (v. 2-5). Ces deux sections commencent par une introduction narrative en style autobiographique (en «je», v. 1a et 2-3a) qui amène un discours direct développé chaque fois en deux temps : un ordre concernant la relation entre Osée et sa femme, suivi d'un commentaire qui en explicite le sens symbolique pour les fils d'Israël dans la relation au Seigneur. Dans chaque discours, les deux temps sont mis en parallèle grâce à la récurrence de mots.

Dans le second discours, le parallèle est accentué par le fait que la femme reste assise sans se prostituer ni être à un homme (v. 3b), tandis que, d'une façon analogue, le peuple se voit privé des moyens de son idolâtrie (v. 4). La conversion évoquée au verset 5 est sans correspondant au verset 3 ; elle est néanmoins bien chevillée à ce qui précède grâce à un jeu de mots mentionné dans le schéma et sur lequel je reviendrai.

Lecture

• *L'ordre du Seigneur (3,1)*

Ce nouvel ordre du Seigneur concernant les relations du prophète à sa femme est clairement mis en rapport avec le premier ordre de 1,2b²¹. Mise à part la variation due au style autobiographique du chapitre 3, l'expression introductive est identique («Et le Seigneur dit à») et l'ordre, qui commence par le même verbe («Va !»), a un contenu grosso modo assez semblable. L'adverbe «encore» sert à coordonner les deux passages, même si sa position n'est pas claire puisque l'on peut traduire «Le Seigneur me dit encore : “Va !”», ou bien, en suivant la ponctuation massorétique, «Le Seigneur me dit : “Va encore !”». De toute manière, il semble bien que ce soit de la même femme qu'il s'agit. Mais cette fois, Osée ne doit plus la prendre et l'épouser pour avoir des enfants, comme auparavant. Il est invité à l'aimer pour témoigner de l'amour que le Seigneur porte au peuple auquel il s'est allié mais qui s'est rendu coupable d'adultère.

Par ailleurs, le parallèle entre l'ordre et son explication est rigoureux, comme je l'ai montré dans l'examen de la structure. Il met bien en relief les équivalences entre la femme d'une part et Israël d'autre part. L'un comme l'autre sont engagés vis-à-vis d'un partenaire fidèle. Mais de même que la femme est adultère et aimée hors mariage par un compagnon, de même le peuple, dans son idolâtrie, se tourne vers des divinités étrangères.

Dans ce contexte, Osée mentionne les gâteaux de raisin. Ils font partie du langage de l'amour en Ct 2,5, mais on leur connaît aussi un sens cultuel en Jr 7,18 et 44,19, où ils interviennent à titre d'offrande dans des rites idolâtres. Ici, l'allusion est trop rapide pour que l'on puisse être sûr de son sens exact. Mais il y a sans doute une ambivalence recherchée. Car ces gâteaux, que les fils d'Israël offrent aux baals en signe de leur amour adultère, on peut imaginer également qu'ils symbolisent le don que les baals sont réputés offrir à leurs fidèles en vue de satisfaire leur besoin et leur faire plaisir (cf. 2,7.14). En ce sens, pour le prophète, ces gâteaux offerts et reçus pourraient être à même de synthétiser ce qu'Israël recherche dans le baalisme : non l'amour d'un dieu, mais le plaisir de voir ses besoins comblés.

²¹ Pour la comparaison des deux formulations, voir p. ex. J.-P. PRÉVOST, *Pour lire les prophètes*, Ottawa-Paris, p. 58-59.

• *Espoir de retour (3,2-5) ?*

L'ordre divin était d'aimer la femme adultère. Le prophète l'achète. Le prix qu'il paie équivaut plus ou moins à ce que coûte le rachat d'une esclave, à savoir trente sicles (Ex 21,32; Lv 27,4), payés pour moitié en argent et pour moitié en nature, ce qui peut laisser supposer qu'il y a eu transaction. Si c'est le cas, Osée a dû discuter pour acheter, à un homme ou à un sanctuaire, une femme ne valant guère plus qu'un esclave – sans compter qu'elle lui est adultère. N'est-ce pas là de l'amour ?

Mais aimer la femme ne se borne pas à l'acheter. Pour aller plus loin dans l'amour de l'infidèle, Osée lui propose une sorte de contrat qui engage les deux parties à une même continence. Il ne précise pas son intention. Mais en lui imposant cette période de chasteté prolongée, le prophète indique que son but en la rachetant n'est pas de l'utiliser pour en tirer profit en la prostituant, ni de lui demander une jouissance immédiate. Il refuse donc clairement de la traiter en prostituée, dans l'espoir peut-être de l'arracher à son passé. À moins qu'il n'espère que cette longue privation soit un temps de renouveau et de découverte d'une relation autre, fondée sur l'échange de parole qu'il inaugure en s'adressant à elle.

La finale du passage applique l'action symbolique aux relations entre Israël et son Dieu. Comme la femme, le peuple se voit imposer une loi d'abstinence qui le prive de son roi, de ses sacrifices, et des lieux de culte où sont dressées des stèles, symboles phalliques des religions de la fécondité. De la sorte, il perd les moyens de contact avec le divin les plus importants. De même, les pratiques divinatoires (éphod) et autres divinités domestiques (teraphîm) lui sont enlevées. Bref, tout ce qui s'est trouvé perverti par le baalisme doit disparaître comme si cela risquait de parasiter une alliance que l'on sait fondée sur la parole.

Mais Osée n'en reste pas au simple parallèle entre le contrat passé avec sa femme et la privation à laquelle Israël sera soumis. À l'aide d'un merveilleux jeu de mots, il ouvre une perspective nouvelle, fruit du temps de désert imposé au peuple. «Tu resteras assise» (*tésh^ebî*), disait Osée à son épouse... Comme elle, «les fils d'Israël resteront assis» (*yésh^ebû*), dénués de tout ce qui risque d'entraver leur relation au Seigneur.

Mais cette sanction «médicinale» annonce déjà une possible conversion. Muni d'autres voyelles, en effet, le verbe *yésh^ebû*, qui évoque l'état du peuple pendant son temps de désert, change de signification : *yashubû* veut dire en effet «ils se retourneront, ils reviendront». Et c'est avec ce verbe qu'à la fin de l'oracle, le prophète annonce que, de la privation du peuple, naîtra un désir nouveau qui le ramènera au Seigneur. Alors, ils le chercheront en tremblant, espérant recevoir de lui le bonheur qu'il est prêt à leur offrir dans l'alliance nouvelle, avec l'appui d'un souverain fidèle à l'instar de David.

• *Conclusion rapide*

À ce point, on voit mieux ce que «aller au désert» signifie concrètement pour le peuple d'Israël. Ce qu'évoque le verset 4, c'est la disparition temporaire de ce peuple en tant que nation structurée politiquement (avec roi et princes) et religieusement (avec rites, lieux saints et autres pratiques). Mais ce ne sera pas là le dernier mot de l'histoire. Car ce malheur peut représenter pour le peuple infidèle la chance de comprendre sa faute puis de revenir au Seigneur pour le chercher en vérité. À n'en pas douter, ce Dieu fidèle dont Osée n'a cessé de parler fera grâce à Israël, et il lui donnera le bonheur que rend possible l'alliance.

Chapitre 5

YHWH ou baal ? synthèse

Il ne fait guère de doute qu'au cours de la période royale, c'est-à-dire entre les 10^e et 6^e siècles, Juda et Israël – le royaume du nord en particulier – se sont trouvés confrontés à la religion agraire de Canaan, le baalisme. Pour certains, cette religion était concurrente du yahvisme, un culte, sans doute d'origine nomade, devenu religion nationale sous l'impulsion du roi David, semble-t-il. Mais il est clair que bien des gens du peuple ont dû pratiquer les deux cultes sans y voir de contradiction.

Pour les milieux prophétiques, en revanche, ces deux religions rivales étaient radicalement incompatibles, sans doute parce que leurs dieux avaient une fonction semblable : assurer le bien-être du peuple en veillant à la fertilité de ses terres et de son bétail et en le protégeant en cas de danger. Il fallait donc opter pour l'un ou l'autre. Cette problématique se reflète clairement dans les histoires d'Élie le prophète (voir 1 R 17-19 et 21)²². C'est dans ce débat également qu'intervient l'oracle qui ouvre le livre d'Osée. Certes, je l'ai dit plus haut, ce n'est pas aux dires d'un opposant qu'il faut se fier pour comprendre en profondeur la religion qu'il combat à toutes forces. Mais la caricature qu'Osée donne du baalisme a au moins un mérite: celui de mettre en évidence, grâce à ce repoussoir²³, ce que le prophète dit être le cœur de la foi yahviste.

Si Osée décrit le baalisme comme prostitution d'Israël (1,2; 2,4.7; 3,3), c'est que, dans les relations humaines, il a dû trouver l'analogie intéressante pour opposer la logique d'alliance du yahvisme à celle qu'il voit à l'œuvre dans le baalisme. Certes, la prostitution pratiquée comme rite de fécondité était une belle perche tendue au prophète. Mais il l'a saisie sans doute parce qu'à ses yeux ce rituel était révélateur de ce qu'il refusait dans le baalisme. C'est à explorer plus en profondeur cette opposition et la théologie qui s'en dégage que sont consacrées ces dernières pages de synthèse.

²² Voir mon petit essai : *Élie et son Dieu*. 1 Rois 17-19 (coll. Horizons de la foi 50), Bruxelles 1992. Sur l'évolution de la religion d'Israël et de sa conception de Dieu, voir Th. RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'A.T.* (coll. Essais bibliques 26), Genève 1996, p. 13-26.

²³ De la même façon, si Osée parle de prostitution (voir ci-dessus, au ch. 3, à propos de 1,2b-3a), ce n'est pas pour envisager le problème de la subjectivité de la femme. La prostitution n'est pas abordée pour elle-même, mais pour faire contraste avec l'alliance.

L'analogie : prostitution et amour

Les échanges autour desquels se construisent et évoluent les relations humaines passent nécessairement par de multiples signes que l'on peut regrouper en ensembles que j'appellerai ici «codes». Parmi ceux-ci, deux sont particulièrement importants pour éclairer notre problématique : le code économique qui comprend les biens matériels susceptibles d'échange et le code érotique qui concerne les gestes de l'amour.

• *Prostitution*

La prostitution présente en effet une certaine articulation de ces deux ensembles de signes dans le cadre de la relation entre le client et la femme. Pour faire bref, le premier fait l'amour grâce à son argent tandis que la seconde fait de l'argent avec les gestes de l'amour. Ainsi, la prostitution se caractérise par la confusion des deux codes : l'érotique y est traité comme un objet économique, un bien de consommation, en quelque sorte, tandis que les biens économiques sont utilisés pour obtenir du plaisir érotique.

Que devient la relation objective entre les partenaires, dans ce cas ? En réalité, chacun soumet l'autre à son intérêt propre. Le client subordonne la femme à son plaisir, et la prostituée réduit l'homme au bénéfice qu'elle peut tirer de lui. L'échange des biens économiques et des gestes érotiques n'a donc pas pour but de nouer une relation authentique, et le partenaire ne représente pas pour l'autre une fin en soi ; il est avant tout le moyen de satisfaire un besoin, d'atteindre la fin recherchée : le plaisir pour l'un et le bénéfice pour l'autre. Au fond, le partenaire ne compte pas vraiment ; il est même nié comme personne, en tant qu'altérité, dans cette relation qui va du moi au moi par le moyen de l'autre.

Il n'y a donc pas de rencontre entre les personnes dans la prostitution, pas d'histoire non plus ni de parole pour la raconter, puisque la «passe» est occasionnelle par essence et que, si elle se répète, elle reste fondamentalement pareille d'une fois à l'autre (le même plaisir contre le même argent). La seule parole vraie est celle de l'accord entre la femme et le client à propos du prix de la passe (voir Gn 38,16-18).

• *Relation d'amour*

Dans une relation d'amour, les codes économiques et érotiques sont toujours là, mais ils sont articulés autrement, et mis au service de la rencontre. Leur confusion est bannie, puisque ce qui est premier, c'est le partenaire et la relation avec lui. Il ne s'agit donc plus d'offrir des cadeaux contre une nuit d'amour, ni de se donner à l'autre pour pouvoir réclamer une contrepartie économique. Aussi, en jouant leur rôle propre de façon autonome et chacun dans son ordre, les signes peuvent devenir un moyen d'épanouir la relation en l'exprimant.

Ainsi, en soi, un *cadeau* est un bien économique faisant l'objet d'un échange. Dans l'amour, pourtant, il acquiert une autre valeur qu'économique. Il «symbolise» la relation au sens où il la signifie et en même temps l'édifie et l'approfondit. De même, les *gestes érotiques* sont pour les gens qui s'aiment un lieu privilégié de communion. Ces gestes disent la relation qu'ils célèbrent et construisent, et cela, même si le plaisir est aussi recherche de soi. Car ce qui compte ici, c'est le plaisir échangé. Ainsi ordonnés à l'amour, les deux codes deviennent des lieux symboliques essentiels où cet amour trouve à (se) vivre.

Mais d'où biens économiques et gestes érotiques tirent-ils leur valeur symbolique, si ce n'est d'un troisième code, un autre ensemble de signes échangés, le code du langage ? En effet, pour acquérir une dimension symbolique, biens ou gestes doivent d'une façon ou d'une autre être arrachés à leur sens immédiat, sans le perdre pour autant. Et ce qui permet de prendre ainsi distance vis-à-vis du sens premier pour le surdéterminer en lui conférant une signification nouvelle, c'est la parole échangée. Or, lorsqu'ils se parlent, les partenaires se posent en tant que sujets et se reçoivent comme tels. Ils apprennent ainsi à se reconnaître l'un l'autre pour ce qu'ils sont et ils se construisent une histoire.

Aussi, le dialogue est-il capital dans la relation d'amour. C'est bien lui qui – de façon implicite quelquefois – inscrit l'échange de biens et de gestes sur l'arrière-fond de l'histoire singulière des amants. Plus précisément même, il fait naître un langage propre aux partenaires qui s'invente au gré de la relation, modelé par l'histoire dont il doit conserver la mémoire. Une fois resitués dans l'histoire de la relation, biens et gestes se trouvent investis de significations qu'ils seraient incapables de produire par eux-mêmes et qui sont la plupart du temps insoupçonnables par un tiers. Ils acquièrent une force symbolique et un caractère foncièrement «gratuit». C'est sur ce point, on l'aura compris, que la différence avec la prostitution est la plus sensible.

Le référent : baalisme et yahvisme

Sur base de cette brève description comparative, je reviens à Osée qui compare le baalisme des fils d'Israël à de la prostitution. Au fondement de sa critique, je le rappelle, il y a le fait que les Israélites vont vers les baals pour des motifs intéressés (2,7.14; 3,1) et qu'ils délaissent le Seigneur leur Dieu, oubliant son amour et l'histoire qu'ils ont vécue en commun (2,10.15.17; 3,1). Aussi Israël est-il comme une femme adultère courant après ses amants en vue d'en tirer profit.

Du reste, comme la relation entre homme et femme, le rapport à Dieu se sert aussi de codes, et à partir du texte d'Osée, un parallèle se dessine. Les biens (de consommation) que le peuple attend des baals relèvent bien sûr du code économique. Quant aux rites religieux – dont fait partie la prostitution sacrée – ce sont des gestes censés témoigner de l'intérêt des humains pour la divinité, voire de leur affection. Ils correspondent ainsi au code érotique. À partir de là, il est possible de développer le parallèle entre baalisme et yahvisme tel que le voit le prophète.

• Le baalisme

Sur le plan religieux, le baalisme opère la même confusion des codes que la prostitution dans le rapport homme-femme. Ainsi pour Osée, les biens de consommation (économique) sont le salaire ou la contrepartie de gestes culturels (rituel-érotique). «de ses vignes et de ses figuiers, elle disait : “c'est un don – certains traduisent : salaire – pour moi, que m'ont donné mes amants”» (2,14, voir v. 7). Fécondité de la terre et culte sont articulés en un rapport de type commercial : je t'offre des gestes de culte (2,9a.10b.13.15) pour que tu me donnes des biens à consommer (*do ut des*). Ces gestes sont à reprendre d'année en année, toujours pareils : le baalisme est une religion cyclique sans histoire, sans autre perspective que sa propre répétition.

Dans ces conditions, les baals sont vénérés seulement en fonction de leur utilité immédiate, la fécondité et l'assouvissement des besoins vitaux. Comme cela est suggéré en 3,1b, les baals sont même confondus avec les biens qu'ils sont censés procurer. Dès

lors, peu importe baal si l'on trouve mieux ailleurs (2,9b). C'est bien le signe que la relation va de l'homme à lui-même, de son besoin à sa satisfaction, et que le dieu ne compte pas pour lui-même²⁴ : il n'a d'intérêt qu'en raison du bénéfice que l'on peut tirer de lui, non pas pour la relation qui pourrait s'instaurer ; il n'a de force que celle de la peur qu'engendre un besoin quand il n'est pas comblé. Et elle peut être grande !

Il est révélateur, du reste, que nulle part, dans ce que dit le prophète, n'affleure le point de vue des baals sur la question. Comment d'ailleurs pourraient-ils donner leur avis, puisque le mouvement qui va de l'homme à l'homme ne leur laisse aucun espace pour une éventuelle parole ? La seule chose que ces dieux sont censés dire, c'est l'homme qui le leur fait dire, et leur demande de culte n'est, si l'on peut dire, que la projection de la requête humaine. Bref, l'homme est la mesure de baal, le besoin de l'homme, la mesure du don divin.

• *Le yahvisme d'Osée*

Aux antipodes du baalisme – faut-il rappeler que celui-ci est caricaturé dans le cadre de la polémique ? –, le yahvisme d'Osée donne priorité absolue à la relation, à l'alliance entre Israël et son Dieu. Pour rendre possible cette alliance, il importe de détourner le peuple de la logique baaliste qui est la sienne, en s'en prenant au ressort profond qui l'anime : le besoin avec sa dynamique d'immédiateté, puisqu'un besoin ne peut attendre. C'est pourquoi les sanctions envisagées successivement dans la première partie du plaidoyer visent à mettre à distance les biens auxquels Israël aspire (2,5.8-9a.11.14 et 16 ; 3,4).

Dans l'espace ainsi ménagé par la privation des biens, une parole devrait pouvoir se dire, s'échanger – comme s'il fallait un «désengorgement» de la bouche pour qu'Israël puisse entendre ce que le Seigneur lui dit et trouver à lui répondre (2,16-17). Tel est du moins le scénario que le prophète imagine pour casser le piège de la fusion, de cette relation de soi à soi où l'autre ne vaut qu'en fonction de la satisfaction qu'il procure (voir 2,9b). Dans ce processus, la parole joue un rôle déterminant : elle dénonce le chemin où le peuple court à sa perte (1,2-9), annonce qu'une autre voie est possible (2,1-3), prononce la condamnation sans appel de la logique de l'idolâtrie (2,4-15), avant de proclamer que l'échec de cette logique est la chance d'une relation d'alliance pour le peuple, pourvu qu'il entende enfin et qu'il réponde (2,16-18).

Tout ceci n'a rien d'étonnant, si ce qui caractérise le Dieu d'Israël, c'est qu'il fait entendre une parole neuve, inattendue, qui n'est pas simplement l'écho de celle du besoin ou de la peur de l'homme. Par sa parole, le Seigneur se pose ainsi dans son altérité, dans ce qui le distingue radicalement des baals et de l'homme, et il réclame d'être reconnu comme un sujet qui appelle l'humain à devenir lui aussi sujet de son histoire. Au lieu de se laisser assujettir par ces maîtres (*ba'al*) que sont ses besoins et sa peur de manquer, qu'il réponde à cet appel et devienne un «tu» face au «je» divin qui l'y invite (2,16-19).

Ainsi, en menant son peuple au désert, lieu de privation des biens de consommation où toute fécondité est impossible, Dieu cherche à lever l'obstacle. Il ôte ce qui attache Israël aux baals et l'empêche d'entendre l'appel qu'il ne cesse de lui adresser avec insistance (2,4-15). Ainsi le peuple pourra-t-il prêter l'oreille à la parole

²⁴ Il n'est que de voir la multiplication des pronoms et des possessifs de première personne en 2,7 et 14 pour se convaincre que tout est centré sur l'homme.

qui fait mémoire de leur histoire commune depuis l'Égypte, histoire de libération de tous les esclavages en vue d'une alliance pour la vie (v. 16-17). Il reviendra et cherchera le Seigneur et le bonheur que permet une relation juste avec lui.

L'alliance une fois restaurée, les biens et les gestes d'amour peuvent reprendre leur place. Mais à présent, ils ne constituent plus l'essentiel de la relation ; ils sont à son service. Du côté du code économique, «de là-bas, je lui donnerai ses vignes», et le pays qu'elles figurent, symbole de l'amour nouveau. De même, une abondante fécondité est promise pour la terre et le peuple qui jouira de ses fruits (2,17.23-25). Mais le code rituel-érotique n'est pas en reste et il retrouve lui aussi sa valeur de signe de l'alliance : «là-bas, elle répondra» comme l'épouse répond à l'invitation de son mari, et elle connaît le Seigneur (2,17.22), de cette connaissance intime que Dieu préfère aux holocaustes et aux sacrifices (Os 6,6), une connaissance vraiment féconde puisque l'amour est créateur de vie (2,25a)

En d'autres termes, au désert, Israël quitte le régime de la jouissance immédiate qui caractérise le baalisme et conduit même à baaliser le yahvisme (voir 3,4). La distance mise entre le besoin et sa satisfaction crée un vide où le désir peut naître (3,5) et où la parole devient invitation au dialogue, à la relation intersubjective entre «je» et «tu». Alors, l'histoire peut recommencer. Le nouvel exode (2,16a) peut ouvrir à l'alliance restaurée (v. 16b-19), puis au don d'une bonne terre (v. 17a.20), à la communion fidèle (v. 21-22) et à la fécondité heureuse fruit de l'amour du Seigneur et de son alliance (v. 23-25). Et au cœur de cette histoire, les biens et les gestes retrouvent leur valeur de signe ; ils symbolisent de nouveau l'alliance «matrimoniale» entre le Seigneur et son peuple, une alliance exclusive de tout ce qui entrave la liberté et le désir d'Israël en l'enchaînant à ses besoins (2,19; 3,3-4).

Conclusion

On le voit : baalisme et yahvisme sont pour Osée deux manières radicalement opposées d'envisager les relations entre Dieu et les humains. Seul le second respecte à la fois les deux partenaires en les ouvrant à une relation réciproque où le bien de l'un fait le bonheur de l'autre dans un échange intense et toujours ouvert, pourvu que l'on consente à ce que l'autre s'impose dans son altérité inaliénable ; pourvu aussi que soit entendue sa parole qui, en différant la satisfaction des besoins, éveille au désir de le chercher²⁵.

On voit aussi combien la parole est essentielle dans le yahvisme d'Osée, et l'on comprend mieux pourquoi le Seigneur ne cesse de parler à son peuple, qu'il écoute ou qu'il ne puisse le faire dans sa préoccupation à satisfaire ses appétits («Ventre affamé n'a point d'oreilles»). Mais cette parole est aussi la vie du prophète, et son mariage malheureux où se révèle l'amour qui pousse le Seigneur à espérer contre toute espérance.

On voit enfin quelle est l'audace d'Osée. Pour promouvoir la logique de l'alliance, il n'a pas craint de descendre sur le terrain de son adversaire : il assume la réalité de la prostitution sacrée et le mythe qu'elle véhicule à propos du mariage du baal

²⁵ Structurant l'oracle, le parallèle avec le couple Osée et Gomer donne à penser que, de la même manière, deux logiques radicalement opposées peuvent présider à la construction d'une vie à deux. Cet aspect des choses mériterait aussi d'être approfondi.

avec la terre. Mais en reprenant ces éléments cananéens, il les modifie en profondeur pour leur faire exprimer l'essentiel de la théologie de l'alliance caractéristique du yahvisme : le Seigneur est l'époux de son peuple, il l'aime passionnément malgré ses infidélités et il l'appelle à une relation réciproque intime qui est source de vie²⁶.

²⁶ À ce propos, E. JACOB, «L'héritage cananéen dans le livre d'Osée», dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, t. 43, 1963, p. 250-259.

Bibliographie rapide sur Osée 1–3 (en français)

- ASURMENDI J., *Amos et Osée* (Cahiers Évangile 64), Paris, Cerf, 1988.
- FOURNIER-BIDOZ A., «La foi au Dieu vivant et les aspirations des hommes : ruptures et continuités. Une lecture du livre d’Osée», dans *Masses Ouvrières*, n° 404, 1985, p. 21-33.
- JACOB E., «L’héritage cananéen dans le livre d’Osée», dans *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses*, t. 43, 1963, p. 250-259.
- JACOB E. e.a., *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas* (Commentaire de l’Ancien Testament XIa), Genève, Labor et Fides, 1982.
- LYS D., «J’ai deux amours ou l’amant jugé. Exercice sur Osée 2,4-25», dans *Études Théologiques et Religieuses*, t. 51, 1976, p. 59-77.
- PRÉVOST J.-P., *Pour lire les Prophètes*, Ottawa-Paris, Novalis-Cerf, 1995, p. 55-75.
- RENAUD B., «Genèse et unité rédactionnelle de Os 2», dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 54, 1980, p. 1-20.
- , «Le livret d’Osée 1–3. Un travail complexe d’édition», dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 56, 1982, p. 159-178.
- , «Osée 1–3. Analyse diachronique et lecture synchronique. Problèmes de méthode», dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 57, 1983, p. 249-260.
- , «Fidélité humaine et fidélité de Dieu dans le livret d’Osée 1–3», dans *Revue de Droit Canonique*, t. 33, 1983, p. 184-200.
- VOGELS W., «“Osée-Gomer”, car et comme “Yahvé-Israël”», dans *Nouvelle Revue Théologique*, t. 103, 1981, p. 711-727.

Table des matières

Introduction	3
Traduction du texte	5
Chapitre 1. Premiers regards : composition et structure	11
La genèse du texte : une hypothèse	11
Structure du poème : une proposition	13
Chapitre 2. Les enfants de prostitution (Os 1,2–2,3)	17
Structure	17
Lecture	19
Chapitre 3. «Je vais la conduire au désert » (Os 2,4-25)	27
Structure	27
Procès en divorce (2,4-15)	29
Retournement inattendu (2,16-17)	34
Réconciliation espérée (2,18-25)	37
Rapide conclusion	43
Chapitre 4. «De nombreux jours, assis» (Os 3,1-5)	45
Structure	45
Lecture	47
Chapitre 5. YHWH ou baal ? Synthèse	51
L'analogie : prostitution et amour	52
Le référent : baalisme et yahvisme	54
Conclusion	58
Bibliographie rapide	61