

## CHAPITRE II. CONCATÉNATION ENTRE LES DOUZE ET INCLUSION DE OS 1-3 AVEC MALACHIE.

*Introduction.*

Parmi les tenants de l'unité des Douze, d'aucuns mettent en évidence l'existence des mots-crochets entre les livrets<sup>1</sup>. C'est un genre d'écriture qui « consiste à annoncer le prochain développement par un mot, une formule, une expression placés à la fin du présent développement, et qui seront repris ensuite au début du développement suivant [...] ». C'est une façon de souder entre eux les divers matériaux d'une œuvre<sup>2</sup>. Il s'agit d'un procédé structural fréquemment utilisé dans la Bible, en particulier dans le psautier : les critiques reconnaissent que les psaumes s'enchaînent par une série ininterrompue de mots-crochets. A cet effet, comme bien d'autres voix, J. M. Auwers parle d'une *concaténation* perceptible du début à la fin du Psautier ; elle a pour effet de créer une continuité entre les psaumes qui ne sont plus dès lors à lire comme une succession de pièces hétérogènes, mais comme le déploiement d'un même livre<sup>3</sup>. Dans le même sens, E. Zenger propose de considérer les Douze comme un tout (*Das Zwölfprophetenbuch als Ganzes*), parce qu'il existe entre les livrets une *concatenatio* par laquelle les Douze s'enchaînent à la manière des psaumes<sup>4</sup>.

Dans ce chapitre, nous nous limitons au texte hébraïque pour mettre en évidence la concaténation des Douze. En plus de mots-crochets, nous considérerons les autres marques

---

<sup>1</sup> Outre les travaux déjà cités de F. Delitzsch, U. Cassuto et D.A. Schneider, J. Nogalski, d'autres auteurs ont insisté sur l'importance des mots-crochets dans les Douze ; retenons, parmi eux, F. KEIL, *The Twelve Prophets*, vol. 1, Grand Rapids, 1949 (1866), pp. 2-4 ; C. KUHL, *Die Entstehung des Alten Testaments*, Bern, Francke, 1953, pp. 217-218 ; H.W. WOLFF, *Joel und Amos* (BK 14/2), Neukirchen, 1977, pp. 1-2 ; W. RUDOLPH, *Haggai - Sacharja*, (KAT 13/4), Gütersloh, 1976, pp. 297-298 ; B. S. CHILDS, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia, 1979, p. 309.

<sup>2</sup> N. GUILLEMETTE, *Introduction à la lecture du Nouveau Testament. Au soir du troisième jour*, Paris, 1980, p. 143.

<sup>3</sup> J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier. Un état de la question*, Paris, 2000, pp. 89-93. Ce phénomène de concaténation du psautier a été étudié par plusieurs auteurs. Voir, par exemple les noms cités dans *Ibid.*, p. 89, note 270 : C. BARTH, « Concatenatio in Ersten Buch des Psalters », in B. BENZING (éd.), *Wort und Wirklichkeit. Studien zur Afrikanistik*, t. 1, Meisenheim am Glan, 1976, p. 30-40 ; J. SCHREINER, « Zur Stellung von Psalm 22 im Psalter. Folgen für die Auslegung », in ID. (éd.), *Beiträge zur Psalmenforschung. Psalm 2 und 22* (Forschung zur Bibel, 60), Würzburg, 1988, pp. 259-263 ; J. P. BRENNAN, « Psalms 1-8 : Some Hidden Harmonies », in *Biblical Theology Bulletin*, t. 10, 1980, p. 25-29 ; ID., « Some Hidden Harmonies of the Fifth Books of Psalms », in R. F. McNAMARA (éd.), *Essays in honor of J.P. Brennan*, New York, 1977, p. 126-156 ; D.M. HOWARD, *The Structure of Psalms 93-100* (Biblical and Judaic Studies, 5), Winona Lake, 1997 ; G. BARBIERO, *Das erste Psalmenbuch als Einheit* (Österreichische Biblische Studien, 16), Frankfurt - Berlin - Paris - Vienne, 1999.

<sup>4</sup> E. ZENGER et alii., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart - Berlin - Köln, 1998, p. 467 ; à la page 469, E. Zenger écrit : « Zwischen den jeweils aufeinanderfolgenden Büchern gibt es vor allem an Rändern eine ganze Reihe von Stichwort- und Motivverkettungen (zur gleichen Technik der *concatenatio* im Psalmenbuch /.../), die als eine Art Leseanweisung den fortlaufenden Zusammenhang herstellen ».

d'interrelations entre les livrets<sup>5</sup> ; il sera aussi important de voir si le thème du Jour de YHWH ne préoccupe pas ces points de transition. Puis, nous jetterons un regard sur le rapport d'inclusion qui se dégage entre Os 1-3 et Malachie.

## II.1. LA CONCATÉNATION ENTRE LES LIVRETS DES DOUZE.

### II.1.1. La transition de Osée (14,5-10) à Joël (1,1-12).

Dans Os 14, ce sont particulièrement les vv. 8 et 10 qui nous intéressent. Le premier soulève quelques problèmes de critique textuelle, mais l'on peut bien se fier à la tradition massorétique<sup>6</sup>. Dès lors, il apparaît que le début de Joël utilise un vocabulaire caractéristique de ces deux versets du livre d'Osée :

1. יֹשְׁבֵי <sup>7</sup>, « habitants de » : Os 14,8 et Jl 1,2
2. דָּגָן <sup>8</sup>, « froment » : Os 14,8 et Jl 1,10
3. גֶּפֶן « vigne » : Os 14,8 et Jl 1,7.12.
4. יַיִן , « vin » : Os 14,8 et Jl 1,5.10.
5. Les pronoms démonstratifs : אֵלֶּה en Os 14,10, et הֵאֵת זֶ't en Jl 1,2.

Remarquons que, à part les pronoms démonstratifs, le début du livre de Joël ne reprend de Os 14 que le vocabulaire du verset 8. Or, il n'est pas exclu que ce verset soit venu

<sup>5</sup> Cf. J. D. NOGALSKI, « Intertextuality in the Twelve », in J. W. WATTS and P. R. HOUSE (éd.), *Forming Prophetic Literature*, pp. 102-124.

<sup>6</sup> Quelques problèmes sont posées. D'abord, la formule יֹשְׁבוּ יֹשְׁבוּ, difficile à rendre, a donné lieu à plusieurs conjectures. La LXX a traduit par ἐπιστρέψουσιν καὶ κατοικοῦνται. Elle a donc inséré un καὶ entre les deux verbes en lisant plutôt *yasûbû weyabû* : « ils reviendront et ils habiteront ». A. van HOONACKER, *Les douze Petits Prophètes*, p. 129, propose de lire יֹשְׁבוּ יֹשְׁבוּ conformément à la construction dont Osée offre d'autres exemples : 1,6 ; 5,11 ; 9,9 ; 11,9). Mais, le TM se présente comme la *lectio difficilior*. Elle est soutenue par la Vulgate qui a traduit la phrase par *convertentur sedentes in umbra eius* : *yôsbé* sert de sujet à *yasûbû*. L'autre problème concerne donc le pronom possessif qui va avec le mot « ombre » : dans un discours de YHWH, בְּצִלִּי « à mon ombre » semble préférable à « à son ombre », pense-t-on parfois : voir BHS ; E. JACOB, *Osée* (CAT XIa), Neuchâtel, 1982, p. 97 ; A. FEUILLET, « S'asseoir à l'«Ombre» de l'époux (Os 14,8a et Cant. 2,3) », in *RB* 78 (1971), p. 391-405, qui se base sur la présence de l'expression « être assis à l'ombre de quelqu'un » en Lam 4,20 ; Jg 9,15. Mais la correction proposée n'est pas soutenue par les témoins anciens ; la LXX traduit par ὑπὸ τῆς σκέπης αὐτοῦ, et la Vulgate par *in umbra eius*. Effectivement, dans le contexte, on parle d'Israël qui est donc comparé à un arbre à l'ombre duquel s'abriteront les habitants ; ce qui est tout à fait compréhensible, estime A. van HOONACKER, *Les douze Petits Prophètes*, 129.

<sup>7</sup> Qal participe actif masculin pluriel état construit du verbe יָשַׁב qui signifie « habiter ».

<sup>8</sup> A propos de *dagan* dans Os 14,8, signalons une conjecture assez séduisante rapportée par E. JACOB, *Osée* (CAT XIa), p. 97 : בְּצִלִּי נִהְיִי כְּגַן, c'est-à-dire « à mon ombre ils seront comme (dans) un jardin ». Mais la leçon

d'une autre main que le reste de la section<sup>9</sup>. En effet, après l'annonce de la guérison que Dieu accordera à Israël (v. 5), tous les verbes qui suivent aux v. 6-7 ont Israël pour sujet et sont conjugués à la 3<sup>ème</sup> pers. masc. sg. Au v. 8, le style change brusquement : les verbes ne dépendent plus directement d'Israël. En outre, la syntaxe de 8a-c (3x « ils ») interrompt la structure du discours de 14,7 et 8d (ses, sa, son, sa) ; en effet, si l'on met entre parenthèse ce v. 8a-c, le texte devient homogène et ne parle que d'Israël. En plus, les images du v. 8 supposent le retour des exilés et donc la période postexilique.

Toute la section est elle-même secondaire<sup>10</sup> ; et elle pourrait avoir été écrite dans le cadre de la formation des Douze. En effet, contrairement à l'essentiel du livre d'Osée, Os 14,2-10 se distingue par son langage positif et optimiste vis-à-vis d'Israël. En plus, plusieurs éléments de ce texte ne sauraient remonter au prophète. Le langage cultuel des vv. 2-4 et leur relation avec des passages comme Is 30,16 et Dt 17,16 permettent de les considérer comme une composition postérieure à Osée<sup>11</sup>. L'invitation à « revenir » (שוב) ne se limite pas à sa dimension pénitentielle ; il fait aussi allusion au retour de l'exil<sup>12</sup>. D'ailleurs, les vv. 5-9 multiplient les images qui parlent de la restauration du peuple par Dieu : guérison, amour généreux, abandon de la colère, floraison et fécondation. Quant au v. 10 qui est d'allure sapientielle, il est reconnu avoir été ajouté plus tard comme conclusion du livre<sup>13</sup>. La rédaction finale du dernier chapitre du livre d'Osée est vraisemblablement à situer après l'exil de Babylone. Il est donc possible que cette section et le v. 8 en particulier aient été ajoutés dans le cadre de la formation des douze, pour servir de balise entre Osée et Joël<sup>14</sup>.

En effet, la reprise par Joël du vocabulaire de Os 14,8 est déjà éloquente en soi. Les mots froment, vigne, vin, sont d'une portée très significative dans les deux livres. Chez Osée, ces mots apparaissent d'abord au chapitre 2 (Os 2,10s.14s.23s) où ils constituent une

---

qui porte *dagan* a le soutien de tous les témoins textuels ; en plus, elle correspond à Os 2,24 et se comprend fort bien à cet endroit, estime E. JACOB, *Osée* (CAT XIa), p. 97.

<sup>9</sup> Ce point de vue est défendu par J. NOGALSKI, *Literary Precursors*, pp. 67-68.

<sup>10</sup> L'origine de cet oracle est l'objet de diverses opinions. Evidemment, l'opinion traditionnelle attribue le texte au prophète lui-même. Une première opinion critique soutient que la section est en entier l'œuvre des disciples du prophète (cf. par exemple J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea. Übersetzt und erklärt* (ATD 24/1), Göttingen, 1983, p. 170). Certains en situent la rédaction pendant l'exil ; c'est par exemple l'opinion de G. A. YEE, *Composition and Tradition in the Book of Hosea : A Redaction-critical Approach*, Atlanta, 1987, pp. 131-142. D'autres, majoritaires, y voient un oracle de salut d'origine postexilique.

<sup>11</sup> Cf. I. WILLI-PLEIN, *Vorformen der Schriftexegese innerhalb des Alten Testaments. Untersuchungen zum literarischen Werden der auf Amos, Hosea und Micha zurückgehenden Bücher im hebräischen Zwölfprophetenbuch* (BZAW 123), Berlin, 1971, p. 231s ; J. NOGALSKI, *Literary Precursors*, p. 59.

<sup>12</sup> Comme c'est le cas par exemple dans le Ps 126,1 : Cf. J. P. PREVOST, *Pour lire les prophètes*, Paris, 1995, p. 71.

<sup>13</sup> Cf. G. A. YEE, *Tradition and Composition in the Book of Hosea*, p. 140s ; C.L. SEOW, « Hosea 14,10 and the Foolish People Motif », in *CBQ* 44 (1982), pp. 212-224 ; E. JACOB, *Osée* (CAT XIa), p. 98.

<sup>14</sup> J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, pp. 25-26.

importante clef de lecture : YHWH (Osée) accuse son épouse Israël (Gomer) de mettre au service cultuel de Baal ces produits agricoles qu'il lui donne gracieusement (2,10). Le châtement promis est la disparition de ces biens (2,11), lesquels seront rétablis « en ce jour-là » (Os 2,18-25).

Dans sa dénonciation de l'apostasie et l'annonce de la punition qui en est la conséquence, ces symboles agricoles reviennent, et ce, dans des passages (4,11 ; 7,14 ; 9,1s) qui servent d'introduction aux sections du livre. Mais, déjà dans la dernière section du chapitre 2, YHWH promet de restaurer ces produits (2,23s) dès que l'épouse (Israël) retourne vers Lui. Au chapitre 14 revient le thème du faux culte (v. 4.9) et de la conversion (v. 2s), tandis que la promesse de la restauration est encore formulée, comme en Os 2,23s, par les signes du froment, de la vigne et du vin<sup>15</sup>.

De ce fait, la visée de Os 14,8 pourrait être double. La première, théologique, serait de réaffirmer l'espoir de voir Israël recouvrer la prospérité d'antan. La seconde, rédactionnelle, serait de préparer une suite littéraire à la prophétie d'Osée. Tandis qu'Osée termine en promettant un avenir prospère pour le froment, Joël décrit plutôt pour cette denrée une moisson désastreuse (Jl 1,10.17), signe du Jour de YHWH (Jl 1,15). Alors qu'Osée envisageait une vigne qui fleurit, Joël 1,7 brise cet espoir en décrivant la vigne dévastée. De même, si le regard sur le vin était positif dans la promesse d'Osée, il ne l'est plus chez Joël : ce dernier compare les Israélites plongés dans l'engourdissement spirituel à des ivrognes (שכורים), des buveurs de vin (שתי יין) ; c'est pourquoi le châtement consistera dans la carence du jus de raisin (1,10). La continuité thématique est donc évidente entre Osée et Joël. Cette crise qui fait le pont entre Osée et Joël, ce dernier va y voir un Jour de YHWH.

Regardons à présent vers les pronoms démonstratifs de Jl 1,2 et Os 14,10. Au début du livre de Joël, le prophète dit « écoutez ceci ». Souvent, les critiques pensent que les deux זאת (ceci) de Jl 1,2 se rapportent à l'événement particulier qui sera détaillé par la suite au v. 4s, c'est-à-dire l'activité dévastatrice des parasites<sup>16</sup>. Mais une autre hypothèse pourrait être formulée : lorsqu'on prend Joël comme un chaînon des Douze, on ne peut exclure d'emblée que ce pronom pourrait renvoyer au discours de Os 14,2-9, c'est-à-dire l'appel à la

<sup>15</sup> Notons que Os 2,23 appartient à une section eschatologique, récapitulant des thèmes du chapitre 2 et marquée par l'expression ביום-ההוא (2,18.20.23). Si la relation est si étroite entre Os 2,18s ; 14,8a et Jl 1-2, c'est peut-être parce qu'ils proviennent d'un même courant rédactionnel.

<sup>16</sup> Cf. par exemple A. van HOONACKER, *Les douze Petits Prophètes*, p. 155 ; C.-A. KELLER, *Joël* (CAT XIa), p. 108.

conversion comme condition de la restauration et du bonheur futur<sup>17</sup>. Jl 1,2 pourrait donc servir de transition littéraire avec le livre d'Osée, en reconnaissant que la promesse divine qui terminait le livre d'Osée n'a pas encore été accomplie et que la responsabilité de cette situation incombe non pas à YHWH mais au peuple qui ne s'est pas repenti.

Quand on accepte la continuité entre Osée et Joël, on répond en même temps à la question de savoir pourquoi Joël insiste sur le Jour de YHWH et lance un appel pressant à la pénitence sans montrer au préalable en quoi consiste la culpabilité du peuple ; pourtant rien n'indique que la souffrance infligée à Israël est injuste<sup>18</sup>. En considérant Joël comme un prolongement d'Os 14, l'appel à la conversion lancé par Joël s'explique désormais par le péché d'idolâtrie dénoncé par Osée ; à cet effet, Joël reprend les mêmes images d'Osée :

1. L'appel aux « buveurs de vin » de Jl 1,5 rappelle plusieurs passages d'Osée dans lesquels est dénoncé l'usage du vin dans le culte aux idoles<sup>19</sup>. Dans la même ligne, Jl 1,8 s'adresse à un destinataire féminin (« *Gémis comme une vierge revêtue de sac...* »), qui pourrait être une manière de rappeler l'épouse infidèle dont parle Os 2,3s.
2. D'après Osée, l'épouse est partie mener une vie de prostituée, dans laquelle elle emploie les dons de YHWH au service de Baal. Ces dons sont justement ce sur quoi porte le ravage annoncé que Joël inclut dans le décor du Jour de YHWH : le froment, le vin nouveau avec l'huile (Os 2,10, cf. Jl 1,10), le vignes avec le figuier (Os 2,14 ; cf. Jl 1,7.12). Pour Osée, YHWH est donc déterminé de poursuivre les amants de son épouse jusqu'à ce que celle-ci revienne à lui (2,9).
3. L'invitation d'Os 10,12 à rechercher YHWH dans la justice et la fidélité, conditions des bienfaits de la pluie, est relue et reprise à quelques termes près par Jl 2,23 : les bienfaits de la pluie ne viendront qu'à la suite d'une vraie pénitence du peuple, telle qu'elle est décrite

---

<sup>17</sup> D'après J. Nogalski, protagoniste de cette idée (J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, p. 15s), le pronom démonstratif  $\text{הוא}$  est souvent employé dans l'AT pour servir de pont entre des oracles ou des collections d'oracles. D'autre part, les phrases interrogatives introduites par la particule  $\text{הא}$  suivie du verbe  $\text{היה}$  sont rares ; là où on les rencontre, elles sont employées pour poser une question concernant une matière qui précède. Cf. *Ibid.*, p. 16, note 49, qui traite les cas de 2 R 7,2.19 ; Dt 4,32.

<sup>18</sup> A ce propos, notons que les propos de Joël se situent dans la même ligne que celle de la symbolique des sauterelles déjà exploitée par le discours de Salomon lors de la dédicace du Temple 1 R 8,37-39 (= 2 Chr 6,28-30). Or, ce passage établit le lien entre le fléau des sauterelles et l'attaque des ennemis qui entraîne la reconnaissance de la culpabilité et la repentance. Bien plus, dans le même contexte, les vv. 35-36 (= 2 Chr 6,26s) considèrent que la sécheresse est l'effet du péché du peuple.

<sup>19</sup> Os 2,10s attire l'attention de l'épouse d'employer, pour son culte de Baal, des bienfaits de YHWH, dont le vin. Pour cette raison, YHWH va les lui enlever (Os 2,11). Et c'est sur cet avertissement que s'ouvre le livre de Joël (1,5). Os 2,24 promet le vin nouveau et l'huile fraîche. Os 4,11 et 7,14 continuent de dénoncer l'emploi du vin dans le culte idolâtrique : dans le premier texte, le vin est associé à la prostitution et à la perte de sens. Dans le second, le peuple se rassemble non pas pour crier vers YHWH dans leur cœur, mais plutôt « pour du blé et du vin nouveau ». A la suite de ces passages, Jl 1,5 contient une invitation ironique, appelant le peuple de se lamenter à cause du jus de raisin qui lui a été retiré.

en Jl 2,12-17 ; ce préalable correspond avec ce qu'indique la fin du livre d'Osée (Os 14,2-9)<sup>20</sup>.

Bref, les interrelations entre les livres d'Osée et de Joël sont réelles. Pour preuves, les mots-crochets et la continuité thématique de Joël commencent là où Os 14,2s a terminé. Ainsi, la culpabilité de l'épouse, décrite par Osée, explique les fléaux dont elle est frappée en Joël. Celui-ci y voit la manifestation du Jour de YHWH.

### II.1.2. La transition de Joël (4,1-21) à Amos (1,1-2.6-12).

Des mots, voire des phrases du dernier chapitre du livre de Joël, en particulier de Jl 4,4-21, reviennent dans les premiers versets d'Amos. Voici les textes concernés :

Jl 4,4 Et vous aussi, que voulez-vous, **Tyr** et **Sidon** (  )  
et tous les **districts de Philistie** (  )

4,16 ...

**YHWH rugit de Sion et de Jérusalem il donne de sa voix**

(  )

17 Et vous saurez que je suis YHWH, votre Dieu qui demeure à **Sion** (  ),  
ma montagne sainte. **Jérusalem** (  ) sera un lieu saint...

19 L'Egypte deviendra une désolation ; et **Edom** (  ) deviendra un désert désolée,

20 Mais Juda sera habité à jamais et **Jérusalem** (  ) de génération en génération

21 Je vengerai leur sang... Et YHWH demeure à **Sion** (  )

Am 1,2 Il dit : **YHWH rugit de Sion et de Jérusalem il donne de sa voix** (cf. Jl 4,16a)

(  )

6 Ainsi parle YHWH: pour trois forfaits de **Gaza** (  ) et pour quatre... (cf. Jl 4,4 : les régions...)  
parce qu'ils ont déporté des populations entières pour les livres à **Edom** (  )

7 j'envverrai le feu dans les murs de **Gaza** (  )

8 et je supprimerai les habitants d'**Ashdod** (  )  
et d' **Ashqelon** (  ) celui qui tient le sceptre  
je ramènerai ma main contre **Eqron** (  )  
et le reste des **Philistins** (  ) périra

9 ...  
pour trois forfaits de **Tyr** (  ) et pour quatre...

Différents éléments de Jl 4 reviennent dans les premiers versets du livre d'Amos. D'abord, la phrase « YHWH rugit de Sion et de Jérusalem il fait retentir sa voix » est littéralement la même tant chez Joël que chez Amos. En plus de ce doublet sont repris les

<sup>20</sup> Sur cette question, voir S. BERGLER, *Joel als Schriftinterpret* (BEATAJ 16), Frankfurt - Bern - New York -

noms Jérusalem et Sion. L'expression « districts de Philistie » dont parle Jl 4,4 se trouve explicitée par le début du livre d'Amos. En effet, Am 1,9 parlera des « Philistins » ; mais en plus de cela, les « districts de Philistie » correspondent aux régions énumérées par Am 1,6-8, comme l'indique Jos 13,2s et Za 9,5-6.

Même les motifs rattachés à ces peuples appuient le constat d'une concaténation entre les deux livres. Ainsi Jl 4,4-8 constitue un oracle contre Tyr, Sidon et les régions de Philistie ; il leur est reproché des faits que Abdias inclut dans sa description du Jour de YHWH : le pillage du Temple, leur rapacité (Jl 4,5) et leur trafic d'esclaves (Jl 4,6-7). Tout justement Amos ouvrira son livre par les oracles contre les nations (Am 1,3-2,16) dont certains, d'après la critique littéraire, n'appartiendraient pas à la version originale des déclarations d'Amos : ce sont les strophes sur Tyr (1,9s), Edom (1,11s) et Juda (2,4) qui sont le plus généralement contestés<sup>21</sup>. Or, si l'oracle contre Juda cherche à expliquer théologiquement la chute de Juda et de Jérusalem, celui qui est adressé contre Edom fait allusion à la chute de Jérusalem et à la participation des Edomites aux forfaits contre « son frère » ; enfin, le reproche adressé à Tyr est le même que celui qui concerne Gaza, à savoir la réduction à l'esclavage de groupes humains et leur vente à d'autres nations. La reprise des thèmes est donc certaine.

De ces constats, il n'y a qu'un pas à faire pour supposer que, chez Amos et Joël, les mentions de Tyr, Sidon et Edom proviennent probablement d'un travail rédactionnel recherchant à réaliser une transition entre les deux livrets<sup>22</sup>. Ne pourrait-on pas attribuer au même cercle l'édition finale des deux livres ? La question reste insistante quand on voit comment la même technique est employée pour assurer l'unité des oracles d'Amos contre les nations. Malgré leurs provenances probablement diverses, le texte final a été reconnu comme une unité littéraire<sup>23</sup>, elle-même marquée par le même phénomène de concaténation : car, outre le fait qu'elles s'ouvrent tous par la même formule<sup>24</sup>, les strophes sont reliés entre elles

---

Paris, 1988, 1988, p. 92.

<sup>21</sup> Cf. R. MARTIN-ACHARD, *Amos : l'homme, le message, l'influence*, Genève, 1984, pp. 128-129 ; J. NOGALSKI, *Literary Precursors*, p. 89, Ces oracles reflètent la période postexilique, pense-t-on, car ils accusent une saveur deutéronomique (cf. la loi de YHWH, observer les décrets, égarer...).

<sup>22</sup> Le pas est franchi par J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, pp. 28-46. Sur l'authenticité des ces oracles, voir par exemple B. GOSSE, « Le recueil d'oracles contre les nations du livre d'Amos et l'histoire deutéronomique » in *VT* 38 (1988), pp. 22-40.

<sup>23</sup> Voir, par exemple, A. CONDAMIN, « Amos 1,2-3,8. Authenticité et structure poétique » in *RechSR* 20 (1930), pp. 298-311 ; C. COULOT, « Propositions pour une structuration du livre d'Amos au niveau rédactionnel », in *RevSR* 51 (1977), pp. 169-186 ; W.-A. SMALLEY, « Recursion Patterns and Sectioning of Amos », in *The Bible Translator* 30 (1979), pp. 118-127.

<sup>24</sup> « Ainsi parle YHWH: pour trois forfaits de... et pour quatre, je ne me raviserai pas. Parce qu'il (s)... »

par des mots-crochets ou des expressions qui sont reprises<sup>25</sup>. Nous indiquons ces correspondances ci-après par les lettres mises entre parenthèses :

1. Contre Damas (1,3-5)  
Am 1,5 : ... *je supprimerai l'habitant* יוֹשֵׁב וְהִכְרַתִּי (a)
2. Contre Gaza et les Philistins (1,6-8)  
Am 1,6 : *parce qu'ils ont déporté des populations entières* עַל-הַגְּלוּתָם גְּלוּת שְׁלֵמָה (b)  
Am 1,8 : *d'Achdod je supprimerai l'habitant* יוֹשֵׁב וְהִכְרַתִּי (a')
3. Contre Tyr et les Phéniciens (1,9-10)  
Am 1,9 : *parce qu'ils ont livré à Edom des populations entières de captifs* (b')  
עַל-הַסְּגִירָם גְּלוּת שְׁלֵמָה לְאֶדוֹם  
sans se souvenir d'une alliance des frères וְלֹא זָכְרוּ בְרִית אֲחִים (c)
4. Contre Edom (1,11-12)  
Am 1,11 : *parce qu'il a poursuivi son frère avec le glaive* (c') (d)  
עַל-רִדְפוֹ בַּחֶרֶב אָחִיו וְשָׁחַת
5. Contre Ammon (1,13-15)  
Am 1,13 : *parce qu'ils ont éventré les femmes enceintes de Guil'ad* (d')  
Am 1,14 : *j'allumerai le feu ... et il dévorera* וְאָכְלָה ... וְהִצַּתִּי אֵשׁ (e)  
Am 1,15 : *le roi ira en captivité, lui et ses princes* (הוּא וְשָׂרָיו) *tout ensemble ! dit YHWH* (f)
6. Contre Moab (2,1-3)  
Am 2,2 : *j'enverrai le feu... et il dévorera* וְאָכְלָה ... שְׁלַחְתִּי-אֵשׁ (e')  
Am 2,3 : *j'extirperai son juge et je mettrai à mort tous ses princes avec lui ! dit YHWH.* (f')  
וְכָל-שָׂרֵיהֶּ אֶהְרֹג עִמּוֹ אֶמְרֵ יְהוָה

On l'aura remarqué, dans ces oracles, les Araméens et les Philistins sont frappés de la même mesure (v. 5 et 8 : « supprimer l'habitant »), l'exil est mentionné comme châtement pour le second et le troisième oracle (vv. 6.9), l'offense contre « le frère » est dénoncé dans l'oracle contre Tyr et la Philistie, comme dans le discours adressé contre Edom (Am 1,9.11). Le recours au glaive dont il est question dans les propos contre Tyr et la Philistie rappelle l'accusation contre les Edomites d'éventrer les femmes enceintes. Enfin, le lien entre les propos contre Edom et ceux contre Moab est assuré par la reprise des thèmes du feu qui dévorera (Am 1,14 ; 2,2) et de la menace de l'exil pour le roi et ses princes (Am 1,15 et 2,3). Le décor est celui du Jour de YHWH : texte situe l'intervention divine « en ce jour-là » (בְּיוֹם הַהוּא : Am 2,16) ; il s'agit, d'après Am 1,14, d'un « jour de bataille » (יּוֹם מִלְחָמָה), jour d'ouragan (יּוֹם סוּפָה). Et Dieu vient supprimer tous les habitants de la terre, par un feu exterminateur. Mal 3,17-21 parle du feu qui réduit les méchants en cendres au Jour que YHWH prépare.

Que conclure, sinon remarquer la constance et la maîtrise de la technique de concaténation tant à l'intérieur des livrets de Joël et d'Amos que dans la transition de l'un à l'autre ?

<sup>25</sup> S. M. PAUL, « Amos 1,3-2,3. A Concatenous Literary Pattern », in *JBL* 90 (1971), pp. 397-403.



### II.1.3. La transition du livre d'Amos (9,1-15) à celui d'Abdias (1-10).

Devant les deux textes contigus d'Am 9,1-15 et Ab 1-10, quelques observations s'imposent :

1. A la suite d'Amos 9,1s où le prophète déclare avoir vu (verbe ראה) le Seigneur, l'intitulé d'Abdias présente son livre comme une vision (חֲזִיוֹן)<sup>26</sup>. En outre, avec A. Van Hoonacker constatons que « la dernière vision d'Amos n'est pas introduite par la même formule, ni exposée de la même manière que celles de 7,1-3.4-6.7-8 ; 8,1-3. La description de la vision se présente dès l'abord comme un discours »<sup>27</sup>. Or, il nous semble que c'est de la même façon que Abdias introduit son livre, en reprenant d'ailleurs dans la suscription les mêmes éléments : « voir / vision - le Seigneur (YHWH) - il dit : ... ». A cela, Abdias ajoutera : « au sujet d'Edom ».
2. On est frappé par la répétition de la formule אִם... מִשָּׁם ('im... mi@@am : « si... de là ») cinq fois chez Amos (Am 9,2-4), « même là où le contexte s'y prête mal » fait remarquer S. Amsler<sup>28</sup>. Ab 4 emploie le même style. Dans ce contexte, une phrase d'Am 9,2 est reprise par Ab 4b avec une légère modification de pronom : מִשָּׁם אֲוִרִידָם (de là je les ferai descendre) chez Amos, et מִשָּׁם אֲוִרִידָךְ (de là je te ferai descendre) chez Abdias<sup>29</sup>.
3. Am 9,12 et Ab 1.2 emploient le mot גִּזְיוֹן<sup>30</sup>. Puis le verbe חָפַשׁ (rechercher, explorer) est employé dans les deux textes d'Am 9,3 et Ab 6 : au piel (fouiller, cf. 1 R 20,6) imparfait première pers. sing chez Amos, et au niphal (« être fouillé ») parfait troisième personne du pluriel en Ab 6.
4. Tout est vu dans la perspective de « ce jour-là » (בְּיוֹם הַהוּא, Am 9,11 ; Ab 8)<sup>31</sup>. Le thème du Jour de YHWH, qui trouve sa première annonce biblique chez le prophète Amos (Am 5,18s), va donc être rappelé à la fin de son livre par la formule בְּיוֹם הַהוּא ; il est poursuivi

<sup>26</sup> Dans le cadre de la vision prophétique, le mot *h-zôn* exprime pratiquement la même expérience que celle exprimée par le verbe *r~'â* employé par le prophète Amos pour introduire ses visions (cf. Am 7,1.4.7 ; 8,1 ; 9,1)..

<sup>27</sup> A. Van HOONACKER, *Les douze Petits Propètes*, p. 277.

<sup>28</sup> S. AMSLER, *Amos* (CAT XIa), p. 239.

<sup>29</sup> Dans les deux cas, il s'agit du hiphil inaccompli 1<sup>ère</sup> pers. sg. du verbe *yarad* (descendre), avec un pronom suffixe : chez Amos c'est le pronom suffixe de la 3<sup>ème</sup> pers. pl., alors qu'Abdias y adjoint le pronom de la 2<sup>ème</sup> pers. sg. Chez l'un il s'agit d'une narration, chez l'autre d'un discours direct adressé à la 2<sup>ème</sup> pers. sg.

<sup>30</sup> La LXX emploie τὰ ἔθνη pour Am 9,12 comme pour Ab 1et 2 ; la Vulgate, elle, traduit par *nationes* pour Am 9,12 et *genitibus* pour Ab 2.

<sup>31</sup> Pour Am 9,11, la LXX traduit l'expression par ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, mais elle change l'ordre des mots en Ab 8 : ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ. Les traducteurs, étaient-ils conscients du phénomène des mots-crochets ? La Vulgate porte *in die illa* aux deux endroits.

par l'écrit d'Abdias qui annonce le châtement futur d'Edom comme étant un Jour de YHWH (v. 15).

5. Dans le cadre de ce Jour, l'action divine est orientée vers les nations, et en particulier contre « Edom » que Abdias désigne aussi par l'expression la « montagne » d'Esau (Ab 8-9). Mais si la mention d'Edom est normale chez Abdias – qui en fait d'ailleurs le destinataire de son oracle –, elle pose problème dans le contexte d'Amos 9. D'abord, au lieu du nom Edom, la LXX porte τῶν ἀνθρώπων supposant אָדָם à la place de אֶדוֹם. De ce fait, cette traduction élimine les mots-crochets. La Vulgate vient cependant appuyer le TM, quoiqu'elle semble ignorer ce phénomène de mots-crochets puisqu'elle traduit le mot אֶדוֹם par *idumae* (c'est-à-dire le peuple d'Edom) pour le cas d'Amos 9, et par *Edom* pour Abdias. Sans doute que la vocalisation en Edom dans le TM est appelé par le rapprochement d'Abdias qui est un oracle sur Edom. Mais alors, cela ne fait que confirmer l'intention des éditeurs du TM de créer un enchaînement entre les livrets par la technique des mots-crochets.
6. Effectivement si l'expression « reste d'Edom » est difficile à justifier dans son contexte<sup>32</sup>, elle pourrait trouver une explication chez Abdias. Le « reste d'Edom » pourrait renvoyer au message d'Abdias, car d'après Ab 2.7.21 la destruction d'Edom au Jour de YHWH ne serait pas totale<sup>33</sup>. Cette conviction se renforce quand on s'aperçoit que, le texte d'Ab 17s (spéc. 19s) associe, comme Am 9,12a, la possession d'Edom avec celle de l'ancienne royauté davidique. De même, la phrase « toutes les nations qui furent appelés de mon nom » (Am 9,12a) pourrait annoncer les peuples et les régions cités par Ab 17s. Am 9,12a est donc particulièrement important comme point d'attache au livre d'Abdias, dans le TM.

---

<sup>32</sup> Sur la section finale (vv. 11-15), malgré quelques défenseurs de son authenticité, la majorité y voient plutôt une composition postérieure au prophète, voire postexilique. Différentes raisons de cette opinion sont exposées par R. MARTIN-ACHARD, *Amos : l'homme, le message, l'influence*, p. 63s. Dans cette section, les vv. 12-13 semblent provenir d'une autre main. En effet, si l'on met à part les vv. 12-13, le reste du texte constitue un discours homogène où Dieu parle à la première personne du singulier (« je »). Dans ces vv. 12-13, il est important de souligner la mention du Jour eschatologique, jour dont il sera largement question chez Abdias qui, tout justement, est le prophète qui va particulièrement le « jour » à Edom. (Pour A. van HOONACKER, *Les douze Petits Prophètes*, p. 283, la formule « voici que des jours viennent », après celle du v. 11 « en ce jour », rappelle la même variation dans Am 8,9.11). La mention d'Edom par Am 9,12 devient susceptible de différentes hypothèses (cf. J. NOGALSKI, *Literary precursors*, pp. 114s) : peut-être que cette phrase vient d'une réflexion sur le v. 11, par un lecteur nationaliste qui cherche à définir la nouvelle royauté davidique. Mais cette hypothèse n'explique pas la mention du « reste d'Edom ». Ou, cette expression constitue peut être l'écho des oracles contre les nations d'Am 1-2 ; mais, là encore, on devra se souvenir que, dans la section d'oracles contre les nations, Edom n'est qu'un cas parmi les autres, contrairement au livre d'Abdias, placé après celui d'Amos, qui est consacré exclusivement au sort d'Edom ; l'on peut même dire que Am 9,12a résume l'essentiel du message d'Abdias.

<sup>33</sup> Un autre point de vue contraire exprimé dans le livre souligne plutôt que cette destruction a été plutôt une totale désolation ne laissant aucun survivant, cf. Ab 9.18

En conclusion, il faut noter que, entre Amos et Abdias, des mots-crochets assurent une transition visiblement voulue et recherchée. Ce travail est probablement mené dans un cercle où le thème du Jour de YHWH est important.

#### II.1.4. La transition d'Abdias (15-21) à Michée (1,1-7).

D'après J. Nogalski<sup>34</sup>, avant que le livre assez tardif de Jonas ne soit composé et inséré à sa place actuelle entre Abdias et Michée, ceux-ci se suivaient dans le corpus des Douze en formation ; et le passage de l'un à l'autre était balisé, là encore, par la technique des mots-crochets. En effet, à voir les textes de près, la répétition de mots se passe de tout commentaire.

Deux mots dominant cette transition entre Abdias et Michée : il s'agit de la « montagne » (הַר) et du nom « Samarie ». Le mot הַר (montagne) est utilisé cinq fois dans la section finale d'Abdias où il est question de « la montagne de mon sanctuaire » (Ab 16), celle de Sion (v. 17), ainsi que celle d'Esau vouée au jugement du Jour de YHWH. הַר est de nouveau employé au début de Michée (1,4)<sup>35</sup> ; cependant, le mot intervient une seule fois, apparemment pour assurer un lien minimal avec le livre d'Abdias puisque, pour ce cas de Michée, le mot הַר ne renvoie plus à un peuple spécifique mais revêt simplement sa signification géographique générale.

Le nom de Jacob figure aussi de part et d'autre (Ab 17.18 ; Mi 1,5.5). Tandis que Abdias développe un projet positif au sujet du peuple issu de Jacob, Michée vient plutôt souligner, non sans un accent de regret, le « forfait de Jacob ». Abdias annonce qu'au Jour de YHWH, Jacob servira d'instrument entre les mains de Dieu : il sera un feu. Chez Michée, le feu attribué à Dieu lui-même vise les biens des Israélites, ceux du Sud (Jérusalem et Juda) comme ceux du Nord (Samarie).

Le nom de « Samarie » se rencontre aussi dans les deux textes (Ab 19 et Mi 1,1.5.6). Cette mention de « Samarie » est particulière tant chez Abdias que chez Michée. Car, celui-ci, on le sait, a donné sa prédication au public du royaume du Sud et non à celui de Samarie ; or dans ces quelques versets qui ouvrent son livre, le nom de Samarie est repris trois fois, si bien qu'on n'a pas manqué d'y voir la marque d'un rédacteur deutéronomiste voulant

---

<sup>34</sup> J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, pp. 31-32.78.

plutôt destiner le livre à tout Israël<sup>36</sup>. En tout cas, il s'agit d'un ajout tardif qui, intentionnellement ou non, sert de mot-crochet entre Abdias et Michée.

Abdias n'emploie ce nom qu'une fois, à la fin du livre. En effet, le dernier verset du livre fonctionne comme une conclusion, rappelant les thèmes principaux qui y ont été développés : le salut de Sion (21aa ; cf. 16s), le jugement sur Edom (21ab ; cf. 1-14.15b.18), la réunification du royaume (21b ; cf. 19). Dans cette perspective, Ab 19s insiste sur la restauration de la royauté, dont le centre est placé en Juda ; ce royaume concernerait tous les fils d'Israël, c'est-à-dire les douze tribus, y compris donc ceux du Nord ayant Samarie pour capitale<sup>37</sup>.

#### II.1.5. La transition d'Abdias (11-14.15b) à Jonas (1,1-8).

Lorsque le livre de Jonas est composé et inséré à sa place actuelle dans le canon hébraïque, il est mis après le livre d'Abdias. Le lien entre Abdias et Jonas sera encore assuré par le même procédé littéraire de mots-crochets employé ailleurs. Deux mots sont concernés ici : רָעָה (Ab 13 ; Jon 1,2.13) et גִּוְרָל (Ab 11 ; 3 fois en Jon 1,7). Quelques observations s'imposent à ce sujet.

Concernant le terme רָעָה, les versions ne nous aident pas à percevoir la reprise : pour Ab 13, la LXX traduit τῆν συναγωγὴν αὐτῶν supposant donc *ba'~dat-m* ; la Vulgate viendra confirmer le TM en traduisant par *in malis eius* ; mais, elle renvoie à une forme au pluriel בְּרַעְתּוֹ qui n'est point attestée. En Jon 1,2, la LXX porte une variante mineure en traduisant ὅτι ἀνέβη ἡ κραυγὴ τῆς κακίας αὐτῆς πρὸς με. Mais elle confirme le terme רָעָה.

<sup>35</sup> La correspondance apparaît jusque dans la LXX et la Vulgate qui rendent respectivement הָרָה par ὄρος et *mons*, et שָׂרָה par *pur* et *ignis*.

<sup>36</sup> Cf. J. NOGALSKI, *Literary Precursors*, p. 132-134 ; pour B. RENAUD, *La formation du livre de Michée*, p. 6, la formule de Mi 1,1 « qu'il vit sur Samarie et Jérusalem » témoigne d'un travail d'édition provenant de cercles apparentés à ceux qui ont mis en forme le livre d'Isaïe. Le même auteur pense à un travail des deutéronomistes (voir *Ibid*, p. 50).

<sup>37</sup> Cf. J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, p. 88, § 1.

L'autre mot-crochet, c'est גורל (le « sort »). Le début du livre de Jonas reprend trois fois ce terme employé aussi par Ab 11. Quant aux verbes qui l'accompagnent, Abdias recourt au qal parfait troisième pers. pluriel de ידד (tirer au sort : cf. Jl 4,3 ; Na 3,10), tandis que Jonas (1,7) emploie le verbe נפל, au hiphil (faire tomber), d'abord au hiphil futur première personne du pluriel avec un ה paragogique, puis le hiphil futur troisième personne du masc. pluriel. La synonymie entre ces deux verbes est attestée par les versions anciennes<sup>38</sup>.

L'on pourrait objecter et dire que la liste des mots répétés est insignifiante pour constituer une transition sérieuse, d'autant que chez Abdias ces mots n'apparaissent que loin avant la fin du livre. A cela on répondra d'abord que, si le lien primitif, et donc principal, était Abdias - Michée, il n'est pas étonnant que le lien Abdias - Jonas soit superficiel. Ensuite, il faut ajouter que le thème de « sorts » pèse de tout son poids dans ces deux livres. Dans les Douze, l'expression « jeter le sort » (נפל הגורל) est rare : elle ne se rencontre qu'en Jl 4,3 ; Na 3,10, Ab 11 et Jon 1,7. A lire ces textes, on voit que ce sont toujours les vainqueurs étrangers qui tirent au sort pour se partager les dépouilles c'est-à-dire les Israélites vaincus et leurs biens. Le sort est jeté, chez Nahum et chez Joël, sur le peuple ou des parties de celui-ci, chez Abdias sur Jérusalem, et dans le livre de Jonas ce sera sur ce dernier.

La continuité n'est plus à rechercher loin : en effet, le personnage de Jonas représente aussi Israël<sup>39</sup> ; d'où le parallélisme des formules employées : Ab 11 qui parle du *Jour où (...) des étrangers (...) jetaient le sort sur Jérusalem*, en appelle inévitablement au livre de Jonas où, selon 1,7, les matelots se dirent : « *Allons ! Jetons les sorts (...)* ». *Ils jetèrent les sorts et le sort tomba sur Jonas*. Le parallélisme est évident, mais aussi la continuité thématique.

Enfin, il faut noter que Ab 1 annonce un messenger envoyé parmi les nations. Probablement que le compilateur des Douze a vu en Jonas ce messenger. Une telle interprétation est plausible pour deux raisons. D'une part, Jonas est le seul prophète dont le champ de mission concerne une nation païenne uniquement ; ce qui explique que « le messenger envoyé parmi les nations » d'Ab 1 peut être lu en parallèle avec l'ordre donné en Jon 1,2 : « va à Ninive ». D'autre part, le livre de Jonas s'ouvre par la forme verbale נִיְהִי qui

<sup>38</sup> Tant pour Ab 11 que pour Jon 1,7, la LXX traduit par κλήρους (acc. mas. plur. de κληροH, sort) avec une forme du verbe *ballô*, tandis que la Vulgate rend par *sortes* avec le verbe *mittere*, ne distinguant pas les verbes ידד (Ab 11) et נפל (Jon 1,7).

<sup>39</sup> Sur cette interprétation, R. MARTIN-ACHARD, *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, (Cahiers théologiques), Neuchâtel, 1959, p. 45-48 ; V. MORA, *Jonas* (CE 36), pp. 25-28 ; A. FEUILLET, « Le sens du livre de Jonas », in *RB* 54 (1947), p. 346.

est souvent employée comme une formule de continuation<sup>40</sup>, si bien qu'on est allé parfois jusqu'à supposer que ce livre n'est qu'un extrait d'un ouvrage plus étendu<sup>41</sup>.

## II.1.6. La transition du psaume de Jonas (2,2-10) au livre de Michée (1,1-7).

Ici, nous avons un cas particulier. Le début de Michée utilise des mots que l'on rencontre dans le psaumes de Jonas, et non de la fin de ce dernier livre. Une explication de ce fait sera nécessaire. Mais observons d'abord qu'entre ce psaume et Mi 1,1-7, la continuité de vocabulaire est assurée par :

1. הֵיכָל קֹדֶשׁ (temple saint) : Jon 2,5.8 // Mi 1,2
2. מַיִם (les eaux) : Jon 2,6 // Mi 1,4
3. הָר (montagne) : Jon 2,7 // Mi 1,4
4. Verbe ירד (descendre) en Jon 2,7 et Mi 1,3 ; et en Mi 1,4 le mot מוֹרֵד (descente).
5. אֶרֶץ (pays, terre) : Jon 2,7 // Mi 1,2,3
6. Jon 2,9 emploie l'expression הַבְּלִי-שָׁוְא : ce sont « les buées du néant » (cf. Ps 31,7), c'est-à-dire « les fanatiques des vaines idoles » (TOB), ou « ceux qui servent des vanités trompeuses » (BJ). Tandis qu'en Mi 1,7 on פְּסִילֵיהֶּ (ses idoles : il s'agit du pluriel de פְּסִיל, avec le pronom suffixe de la 3<sup>e</sup> pers. féminin singulier). Le rapprochement entre ces deux expressions est évidente<sup>42</sup>.

Même à travers la LXX et la Vulgate, on perçoit la présence des mots-crochets, sauf pour la traduction du mot הֵיכָל<sup>43</sup>. Ainsi, partout, la LXX et la Vulgate ont respectivement rendu מַיִם par ὕδωρ et *aqua*, הָר par ὄρος et *mons*, אֶרֶץ par γῆ (LXX) et *terra* (Vulg), et le verbe ירד (« descendre ») par καταβαίνω et *descendere*. La synonymie ci-dessus mentionnée n'est pas bien rendue par la LXX et la Vulgate : le texte grec traduit par μάταια καὶ ψευδῆ en Jon 2,9 et γλυπτὰ en Mi 1,7, tandis que la Vulgate emploie *vanitates frustra* en Jon 2,9 et *sculptilia* en Mi 1,7.

Mais ce qui est à noter particulièrement, c'est que par rapport à Jonas, le vocabulaire repris par Michée vient, non pas de la fin mais de ce qu'il est convenu d'appeler

<sup>40</sup> Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, n° 117a, parle de « waw de succession ».

<sup>41</sup> F. E. KÖNIG, *Einleitung in das Alte Testament*, p. 379, cité par A. van HOONACKER, *Les douze Petits Prophètes*, p. 326.

<sup>42</sup> Cf. *Ibid.*, p. 333.

« le psaume de Jonas ». Ce constat nous renvoie naturellement à la question de l'origine et de la fonction de ce psaume.

Le poème de Jon 2,3-10 est une prière mise dans la bouche de Jonas. Souvent, on a considéré le psaume de Jonas comme une pièce additionnelle<sup>44</sup>. Quand il s'agit de proposer les raisons de cette addition, les avis sont partagés en différentes tendances<sup>45</sup>. Il est possible que ce psaume, qui préexistait au livre de Jonas, n'avait aucune chance de passer à la postérité, n'ayant pas trouvé place dans le Psautier ; un éditeur l'aurait sauvé en l'insérant dans le livre de Jonas qui évoquait un naufrage. Cette explication résiste difficilement à la critique, car il faudrait expliquer pourquoi ce psaume n'est pas entré dans le Psautier qui, à l'époque de la composition concernant Jonas, n'était pas encore un livre clos. Et puis, pourquoi l'a-t-on placé dans le livre de Jonas plutôt qu'ailleurs où se présente aussi le symbolisme du naufrage ?

Un autre point de vue veut que, dans le malheur qui le frappe et par un réflexe de piété, par un cantique d'actions de grâces, comme l'ont fait Anne, la vieille stérile devenue féconde (1Sm 2,1-10) ou le roi Ezéchias guéri d'une maladie grave (2R 20,1-1), Jonas prie Dieu. Cet ajout aurait apporté au personnage une meilleure stature religieuse et à son destin, comme pour le roi Ezéchias, une valeur exemplaire. Mais cette hypothèse ne tient pas compte du fait que le Jonas révolté est plutôt la figure omniprésente dans le reste du livre.

Une troisième voie d'explication est basée sur une opinion largement partagée au sujet de la formation du livre. On divise le livre de Jonas en deux parties (les chap 1-2 et 3-4) entre lesquelles existe un parallélisme très marqué<sup>46</sup> ; et beaucoup de critiques ont soutenu que la seconde partie, qui parle de la prédication de Jonas dans Ninive et de la conversion des Ninivites, constitue la partie primitive du livre. Pour A. Feuillet, « ces deux parties ne sont pas simplement coordonnées l'une à l'autre. La première est subordonnée à la seconde (...) :

<sup>43</sup> La LXX traduit יָהִי du TM par ναὸς en Jon 2,5 et par οἶκος en Mi 1,2. La Vulgate emploie *templum* pour les deux textes.

<sup>44</sup> Différentes raisons sont avancées. Ce psaume interrompt le récit du point de vue narratif et structurel. Au niveau de la narration, on l'a souvent noté, il est clair que le récit devient continu si l'on met entre parenthèse le psaume ; d'ailleurs, tout lecteur attentif le découvre aisément, le Jonas du psaume n'est pas le même que celui du récit. En outre, les sentiments d'actions de grâces ne conviennent pas à un Jonas révolté qui, de surcroît, se retrouve au fond de l'abîme dans le ventre d'un monstre marin. Au niveau structurel, Nogalski a pu montrer que, si l'on met à part le psaume de Jonas, le reste des chapitres 1 et 2 forme une parfaite structure concentrique (voir cette structure dans J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, p. 250). Tout cela explique l'opinion dominante parmi les critiques selon laquelle le psaume de Jonas est une addition à un texte préexistant.

<sup>45</sup> V. MORA, *Jonas* (CE, 36), Paris, 1981, p. 44.

<sup>46</sup> A. FEUILLET, « Le sens du livre de Jonas » in *RB* 54 (1947), p. 342, explique le parallélisme des deux parties, en ces termes : « Chacune commence par une scène dans laquelle YHWH confie à Jonas une mission ; vient ensuite une section dans laquelle Jonas est en rapport avec des païens, qui en viennent à invoquer Yahweh :

c'est à la prédication de Jonas dans Ninive que l'auteur veut en venir et le chapitre III est le centre de l'ouvrage »<sup>47</sup>. E. Sellin considérait déjà cette première partie comme un doublet du chapitre 4 et un développement ultérieur de la légende populaire<sup>48</sup>. On a pensé à deux récits séparés du même auteur réunis plus tard grâce à l'addition du psaume 2,3-10<sup>49</sup>. On voit alors toute l'importance de ce psaume. Ne faudrait-il pas, comme suggère V. Mora<sup>50</sup>, renverser la première hypothèse pour dire que le livre de Jonas n'a pas sauvé le psaume, mais que c'est le psaume qui a sauvé le livre ? Selon ce point de vue, le psaume aurait permis la réception du livre de Jonas dans les cercles des pieux et savants d'Israël. Car, il tempère le caractère scandaleux de Jonas ainsi que l'image étrange qu'il donne du Dieu d'Israël. Avec le psaume, on entend un fervent du Temple qui appelle au secours et exprime son action de grâces. Jonas tiré des eaux était identifié à Israël. Ainsi le salut appartient d'abord aux Juifs et celui de Ninive choque moins.

Cette prière est tissée de motifs empruntés au Psautier canonique<sup>51</sup>. Il semble donc qu'il s'agit d'un psaume tardif. Quand on aperçoit la concaténation qui, par l'effet de son addition, existe entre Jonas et Michée, on peut affirmer que, outre toutes les raisons d'ordre théologique ayant trait à la réception du livre de Jonas, un autre facteur qu'il ne convient pas d'exclure à priori concerne la formation des Douze : le dernier rédacteur du livre de Jonas ou celui qui l'a inséré à sa place actuelle pouvaient avoir ajouté le poème pour permettre l'enchaînement littéraire de Jonas à Michée.

## II.1.7. La transition de Michée à Sophonie et à Nahum.

### a. Mi 6, finale de l'édition deutéronomique de Michée et transition avec Sophonie.

---

dans un cas les marins, dans l'autre les Ninivites ; dans la conclusion des deux parties, Jonas et Yahweh se retrouvent face à face, et Dieu accomplit des prodiges extraordinaires pour l'instruction de son prophète ».

<sup>47</sup> Ici, voir *Ibid.*, p. 342-343.

<sup>48</sup> Cf. E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, I, Leipzig, 1929, p. 287.

<sup>49</sup> A. FEUILLET, « Le sens du livre de Jonas » in *RB* 54 (1954), p. 343.

<sup>50</sup> V. MORA, *Jonas*, p. 45.

<sup>51</sup> Voir R. COUFFINAL, « Le Psaume de Jonas (Jonas 2,2-10), une catabase biblique. Sa structure et sa fonction », in *Biblica* 71 (1990), p. 545, qui note, pour chaque verset, les sources éventuelles : v. 3 = Ps 18,7 ; 120,1 (identique) ; v. 4 = Ps 24,2 ; 42,8 (identique) ; v. 5 = Ps 31,23 (identique) ; v. 6 = Ps 18,5 ; 69,2 (identique) ; v. 7 = Ps 30,4 ; v. 8 = Ps 107,5 ; 42,5 ; 88,3 ; 5,8 ; v. 9 = Ps 31,7 ; v. 10 = Ps 42,5 ; 3,9. Voir aussi A. FEUILLET, « Les sources du livre de Jonas », in *RB* 54 (1947), p. 181.



D'après l'hypothèse défendue par des critiques comme J. Nogalski<sup>52</sup>, A Schart<sup>53</sup>, O. H. Steck<sup>54</sup>, etc., le premier recueil des petits prophètes venait d'un travail de l'école deutéronomiste ; il réunissait les livres d'Osée, Amos, Michée et Sophonie, dans le but de justifier théologiquement le drame judéen de 587 av. J.-C.<sup>55</sup>. Dans ce corpus, le livre de Michée était suivi par celui de Sophonie. Là encore, le passage de l'un à l'autre semble avoir été marqué aussi par le phénomène de mots-crochets.

D'après les conclusions de l'étude monumentale de B. Renaud sur la formation du livre de Michée<sup>56</sup>, l'œuvre ne comportait au départ qu'un noyau de déclarations du prophète Michée, dont l'essentiel se trouve en Mi 1-3. elle aurait été retouchée et complétée par un rédacteur deutéronomiste, à qui nous devons Mi 6,2-8 et 7,1-6. Donc, des parties substantielles de Mi 6,1-7,7 auraient formé la finale primitive de l'édition deutéronomiste de Michée. Ainsi, on peut supposer que cette finale deutéronomiste, particulièrement Mi 6, était destinée à être, au niveau littéraire, une transition de Michée à Sophonie, et qu'elle a été composée par le même rédacteur responsable de Mi 1,2-9<sup>57</sup>.

D'un côté, Mi 6 se rattache à ce qui précédait dans le corpus deutéronomique, c'est-à-dire Mi 1-5 à la suite des livres d'Osée et d'Amos. En tout cas, l'auteur de Mi 6 semble avoir connaissance des trois premiers chapitres du livre, dont il résume les dénonciations. Ainsi, comme en 1,5, Mi 6,13 prononce le jugement sur Juda et Jérusalem *à cause de leurs péchés* ; Mi 6,7 reprend les accusations de 1,5-7 avec le terme fort פָּשָׁע en l'appliquant maintenant à Juda et à Jérusalem ; la violence des riches, qui a élu domicile dans la cité (6,12), correspond à la cruauté de ses chefs telle qu'elle est décrite en 3,1-3 ; la mention des habitants qui « profèrent le mensonge » (6,12) rappelle les accusations de 2,11 où il est question du peuple de Dieu accusé de suivre les prophètes de mensonges, etc. Ensuite, plusieurs images de Mi 6 semblent à la fois renvoyer à Mi 1-3 et être des réminiscences des livres d'Osée et d'Amos. Ainsi, la recommandation de Mi 6,8 de « pratiquer la justice » et d'« aimer la *hesed* », fait écho à des expressions communes à Amos et Osée<sup>58</sup>. Ces expressions sont d'ailleurs dans un verset introduit par une formule de citation<sup>59</sup> : « On t'a fait

<sup>52</sup> Voir ses deux volumes que nous avons déjà souvent cités.

<sup>53</sup> A. SCHATZ, *Die Entstehung des Zwölfprophetenbuchs*, 1998.

<sup>54</sup> O. H. STECK, *op. cit.*

<sup>55</sup> Cf. J. NOGALSKI, *Literary Precursors*, p. 278 ; IDEM, *Redactional Processes*, p. 176.

<sup>56</sup> B. RENAUD, *La formation du livre de Michée*, pp. 383-393 ; ID., *Michée, Sophonie, Nahum* (Sources bibliques), Paris, 1987, p. 161-173.

<sup>57</sup> Cf. J. NOGALSKI, *Literary Precursors*, pp. 142-144

<sup>58</sup> Pour la *justice*, voir Am 5,7.15.24 ; 6,12 et Os 2,21 ; 21,7 ; sur la *hesed*, cf. Os 2,21 ; 4,1 ; 6,4.6 ; 10,12 ; 12,7. Par ailleurs Os 2,21 et 12,7 associent les deux termes.

<sup>59</sup> Sur ce, lire M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancien Testament*, Oxford, 1985, 530-535.

connaître, ô homme, ce qui est bien » (Mi 6,8a). La question rhétorique de Mi 6,11 sur les « balances iniques » rappellera le thème de fausses balances d'Am 8,5<sup>60</sup>. L'annonce de la destruction par l'épée de YHWH en Mi 6,14 correspond à la vision finale d'Amos (9,1-4).

De l'autre côté, Mi 6 semble avoir été composé pour annoncer le livre de Sophonie au sein de la collection deutéronomique des petits prophètes. C'est pourquoi, un nombre important de mots et de thèmes de ce chapitre se retrouvent repris mot à mot ou en synonymes dans So 1. Retenons :

עִיר (ville) en Mi 6,9 et So 1,16 ;

שָׁמַם (dévaster) en Mi 6,13 et So 1,13.15 ;

שָׁמָה (destruction) en Mi 6,16 et שָׂאָה וּמְשֹׁאָה (dévastation et désolation) en So 1,15 ;

אָכַל (manger) en Mi 6,14 et So 1,18 ;

בֵּית (maison) en Mi 6,10.16 et So 1,9.13) ;

Le participe qal masculin pluriel de יָשַׁב (habitants) en Mi 6,12 et So 1,4.18 ;

מִשְׁפָּט (justice) en Mi 6,8 et *sedeq* (droiture, justice) en So 2,3 ;

אָדָם (homme) en Mi 6,8 et So 1,3.17) ;

שֵׁם (nom) en Mi 6,9 et So 1,4) ;

חַטָּא (péché) en Mi 6,13 et So 1,17 ;

זָרַע (semer) en Mi 6,15 et נָטַע (*n-ta'*, planter) en So 1,13 ;

חֻקָּה (ordonnance) en Mi 6,16 et חֻק (*h-q*) en So 2,2 ;

קוֹל (voix) en Mi 6,9 et So 1,10 ;

Le substantif רָשָׁע (méchant) en Mi 6,10.11 et le hiphil de רָעָה (agir mal, faire du mal) en So 1,12.

Outre la reprise des mots ou l'emploi de leur synonyme, on a le thème de YHWH qui perquisitionne la cité pour le jugement (Mi 6,9s ; So 1,12), ainsi qu'un parallélisme stylistique dans la formulation des phrases :

Mi 6,14 : Tu mangeras, toi, et tu ne seras pas rassasié, et

So 1,13 : Ils bâtiront des maisons et n'y habiteront pas ;  
ils planteront des vignes et n'en boiront pas le vin ;

<sup>60</sup> Dans les douze, le « balance » (*mo'znayim*) n'apparaît qu'en Os 12,8, Am 8,5, Mi 6,11, et le terme « mesure » (*'ephâ*) seulement en Mi 6,10, Am 8,5, et dans la vision assez tardive de Za 5,6-10 : voir G. LISOWSKI, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart, 1981.

De toutes ces observations, il est permis de déduire que, dans le corpus deutéronomique des petits prophètes, l'enchaînement littéraire était assuré, au niveau du vocabulaire et des thèmes, entre le chapitre 6 qui clôturait primitivement le livre de Michée et la section ouvrant le livre de Sophonie (So 1,1-2,3). Dans la phase finale du canon, Nahum sera placé après Michée, et le même principe de transition par des mots-crochets a été employé, comme nous allons l'indiquer tantôt.

*b. La transition de Michée (7,8-20) à Nahum (1,1-8).*

Dans l'ordre massorétique des Douze, le livre de Michée est suivi par celui de Nahum. Longue est la liste des mots communs entre la section d'ouverture de Nahum et la finale de Michée. Ces mots-crochets sont :

- |                                                 |                                                                           |
|-------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------|
| 1. Participe actif de אִיב (Mi 7,8.10 ; Na 2,8) | 8. אֶרֶץ (terre : Mi 7,13.17 ; Na 1,5),                                   |
| 2. יָשַׁב (habiter : Mi 7,13 ; Na 1,5)          | 9. אַף (colère : Mi 7,18 ; Na 1,3)                                        |
| 3. הָר (montagne : Mi 7,12 ; Na 1,5)            | 10. כַּרְמֶל (verger : Mi 7,14, Carmel : Na 1,4)                          |
| 4. חֹשֶׁךְ (ténèbres : Mi 7,8 ; Na 1,8)         | 11. בָּשָׂן (Mi 7,14 ; Na 1,4)                                            |
| 5. יוֹם (jour : Mi 7,11.20 ; Na 1,7)            | 12. le verbe עָבַר (passer par dessus : Mi 7,18 ;<br>submerger : Na 1,8 ) |
| 6. יָם (mer : Mi 7,12 ; Na 1,4)                 | 13. עָפָר (poussière) de Mi 7,17 a son                                    |
| 7. נָהָר (fleuve : Mi 7,12 ; Na 1,4)            | synonyme אֶבֶק en Na 1,3                                                  |

La liste est d'une importance telle qu'il est peu probable que ce soit l'effet du hasard ; un travail rédactionnel doit en être la cause. Le contact entre ces deux textes pourrait s'expliquer par le même *Sitz-im-Leben* cultuel des deux pièces liturgiques. Effectivement, Mi 7,8-20, section finale du livre de Michée, est unanimement perçue comme une liturgie composée par le dernier rédacteur, pendant ou après l'exil<sup>61</sup>. B. Renaud précise : il situe la

---

<sup>61</sup> Cf. B. RENAUD, *La formation du livre de Michée*, p. 379. Le texte de Mi 7,8-20 diffère de la section qui précède (vv. 1-7) par le style, les destinataires, la forme et la thématique. Alors qu'aux vv. 8-20, le texte annonce la restauration (vv. 8-13) et comporte une prière pour un avenir heureux, (vv. 14-20), les vv. 1-7 présentent plutôt le tableau d'une période sombre : c'est le règne de la violence, de l'avidité des grands, de la

composition du psaume (vv. 8-10.14-20) vers la fin de l'exil, tandis qu'il considère les vv. 11-13 comme postérieurs au psaume, le texte final devant dater de la période postexilique<sup>62</sup>. Notons en passant que les versets considérés comme d'origine postexilique sont ceux qui parlent le plus du thème du Jour de YHWH: jour de rebâtir les murs ; « ce jour-là » apportera la désolation de la terre, et deviendra chez Nahum un « jour de détresse » (1,7).

A propos du psaume de Nahum, la critique est unanime pour y voir une composition additionnelle<sup>63</sup>. Quant à savoir si cette addition a été faite par Nahum lui-même ou par un autre rédacteur, les avis sont partagés. Ainsi, par exemple, M. Bic estime que le livre de Nahum forme une composition liturgique, et dans ce cadre « le prophète pouvait bien y inclure un psaume connu, qui parlait de la puissance de YHWH et de la destruction de l'ennemi »<sup>64</sup>. Mais la majorité de critiques l'estiment tout de même postexilique et secondaire<sup>65</sup>.

Quelle est la fonction que cette hymne par rapport à Michée et au corpus des Douze en formation ? L'hymne se termine au v. 8 et cette délimitation est appuyée tant par sa structure que par son organisation alphabétique<sup>66</sup> ? Or l'organisation alphabétique de ce psaume contient quelques irrégularités qui donnent à réfléchir<sup>67</sup>. Voici les anomalies, qui méritent des observations : entre la strophe du *aleph* et celle du *beth* sont insérés quatre stiques (vv. 2b-3a) ; la strophe du *daleth* (v. 4b) commence plutôt par un aleph, celle du *zain* par un *beth* (même si le second mot débute effectivement par un *zain*), et celle du *yod* (v. 7b)

méfiance et de l'inimitié au sein des familles. Sur la critique littéraire de ce chapitre, voir B. RENAUD, *op. cit.*, p. 364s.

<sup>62</sup> Cf. J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, p. 155s.

<sup>63</sup> H. Gunkel est le premier à avoir mis en doute l'authenticité du psaume initial de Nahum : cf. H. GUNKEL, « Nahum », in *ZAW* 13 (1893), pp. 223-244. Lire aussi B. RENAUD, « La composition du livre de Nahum. Une proposition », in *ZAW* 99 (1987), p. 208. L'opposition à reconnaître l'authenticité de ce poème est motivée par des raisons multiples. Il faut d'abord noter, dans le psaume, l'absence de toute mention de Ninive, voire de toute allusion à la ruine de Ninive, thème central du livre. Et puis, ce texte est composé dans un style solennel, presque hiératique, qui diffère considérablement de celui beaucoup plus concret et plus vivant des pièces qui suivent. Sa structure alphabétique l'isole du reste du livre.

<sup>64</sup> M. BIC, *Trois prophètes dans un temps de ténèbres. Sophonie - Nahum - Habacuc* (Lectio Divina 48), Paris, p. 76.

<sup>65</sup> Ainsi, par exemple, d'après B. RENAUD, « La composition du livre de Nahum... », p. 210 : « Ni le style, ni la théologie ne permettent d'attribuer à Nahum le psaume initial. On ne peut pas non plus y voir un poème antérieur réutilisé par le prophète et placé par lui au début de son livre. Cette hymne est très probablement postexilique. Elle a sans doute quelque chose à avoir avec le travail de l'école éditrice ».

<sup>66</sup> Cf. *Ibid.*, p. 201 ; voir aussi B. RENAUD, *Michée, Sophonie, Nahum*, (Sources bibliques), Paris, 1987, p. 276, selon qui, l'analyse de la composition des vv. 2-8, bien mise en lumière par R. Tournay confirme la délimitation : cf. R. TOURNAY, « Le psaume de Nahum », in *RB* 65 (1958), pp. 328-335. Du point de vue structurel, ce texte se compose suivant une structure concentrique : de deux développements de trois vers relatifs à la personne de YHWH, à la fois vengeur et miséricordieux, situés, le premier au début (1,2-3a) et le second à la fin (1,7-8), encadrent une théophanie (1,3b-6).

<sup>67</sup> Cf. J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, p. 104. On a tenté, sans grand résultat probant, de restituer l'ordre alphabétique de ce psaume, cf.

par un *waw*. Pour J. Nogalski, ces anomalies accusent des retouches rédactionnelles d'un éditeur soucieux de réunir Michée et Nahum dans le recueil des Douze en formation<sup>68</sup>.

En effet, les vv. 2b-3a se présentent comme un commentaire sur la colère divine, objet du v. 2a : selon le v. 2b, YHWH laisse agir sa colère sur les ennemis ; tandis que le v. 3, en tension encore plus forte avec 2a, déclare que Dieu est « lent à la colère ». Il est probable qu'une correction, ou du moins une nuance a été apportée, vraisemblablement devant le constat du retard que paraissait prendre la vengeance divine. C'est pourquoi, les vv. 2b-3a tiennent à réaffirmer la certitude de l'intervention divine, tout en justifiant son retard dans les faits. Ici, il est important de noter que, dans les versets terminaux de Michée (7,18-20), celui-ci venait de reconnaître aussi le retard que prenait le salut promis au peuple de Dieu. Il y a donc une continuité thématique évidente.

Le deuxième anomalie à la structure alphabétique se trouve à la strophe du *daleth* ; elle concerne le v. 4b dans lequel il est fait mention de Bachan, d'Ephraïm et du Liban. Na 1,4 développe donc un tableau que Mi 7 amorce : les deux textes parlent métaphoriquement de Carmel et de Bachan pour décrire la faiblesse des régions du nord (Mi 7,14 et Na 1,4)<sup>69</sup> ; ensuite, ils associent les images de fertilité et de prospérité au projet politique de réunification de la monarchie de Salomon et David ; enfin, ils visent directement la puissance politique ennemie d'Israël (cf. Mi 7,8, Na 1,2.8).

La troisième irrégularité de la structure alphabétique se situe au v. 6 : *devant son courroux, qui tiendrait ?* Ici, le texte est revenu sur le thème annoncé au v. 2a, à savoir la colère de Dieu, formant ainsi une inclusion pour encadrer la description de la colère divine des vv. 3b-5. Un jeu de mots (מִפְּנֵי au v. 5, et לְפָנַי au v. 6) assure le lien du v. 6 à celui qui précède. Selon ce v. 5, le jugement de la venue théophanique concerne la terre et ceux qui l'habitent. L'expression « ses habitants » peut être un écho de Mi 7,3 ; pour J. Nogalski, il est quasi certain que Na 1,5-6 s'inspire de Mi 7,13 où est présentée la désolation qui vient frapper le monde comme le résultat du comportement de « ses habitants »<sup>70</sup>. Ainsi comprise, l'expression « tous ses habitants » en Na 1,5 est un écho de son emploi dans la liturgie de Mi 7.

<sup>68</sup> Telle est l'opinion défendue par Nogalski. Mais B. Renaud estime que le recours à la critique textuelle ou à l'étude de la rhétorique permet d'apporter des solutions plausibles et que, de ces altérations dans le poème acrostiche de Nahum, il ne faut pas directement déduire que les versets concernés sont des ajouts (cf. B. RENAUD, *op. cit.*, (Sources bibliques), p. 275s. Nous laissons de côté ce débat, en nous limitant à constater ces perturbations dans le TM.

<sup>69</sup> J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, p. 109.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 110-111.

Quant au v. 7b, on ne peut le séparer de l'ensemble que constituent les vv. 7-8. Or, ceux-ci reviennent sur les propos de vv. 2b-3a délimitant la portée exacte de la colère divine, de sorte que ces vv. 7-8 sont pour le v. 6 ce que les vv. 2b-3a sont pour le v. 2, c'est-à-dire un commentaire voulant préciser que seuls les ennemis sont l'objet de cette colère. Il n'est pas sans importance de noter ici la présence des mêmes mots « ennemis » et « colère » en Mi 7 (vv. 8.10.18) ; il est donc possible que les vv. 7-8 ont été composés dans la même perspective rédactionnelle que Na 1,2b-3a.4b, à savoir joindre Nahum à Michée.

A tout considérer, les irrégularités dans la structure acrostiche de l'hymne peuvent indiquer un travail rédactionnel<sup>71</sup>. Dans ce cas, le but de l'éditeur peut être double : outre la transition avec Mi 7, le psaume de Na 1 semble être un tissu d'accrochage du livre au reste du corpus de Douze. Ainsi, le motif théophanique ouvre le livre de Nahum, comme chez Am 1,2 et Mi 1,2-7 ; on le retrouvera à la fin de Ha 3, comme pour clôturer en inclusion un corpus ancien rassemblant Nahum et Habacuc. Dans cette théophanie, l'étiollement du « Carmel » (1,4b) fait écho à Am 1,2 pour qui « le sommet du Carmel est desséché » ; la « verdure du Liban » (Na 1,4b) rappelle la promesse de restauration (avec le verbe *parah*, pousser, bourgeonner) d'Os 14,6.8.

Tout ce qui précède concourt à soutenir l'idée que le psaume de Na 1 fut adjoint au livre de Nahum pour assurer l'insertion de celui-ci dans un corpus incluant les livres d'Osée, de Joël, d'Amos et de Michée, mais surtout pour le rattacher au dernier chapitre de Michée. Les motifs de cette transition éditoriale soulignent la théophanie, la colère qui la provoque, ainsi que leur conséquence qui se résume une notion soulignée à la fin de l'hymne : un jour de détresse (Na 1,7 : יוֹם צָרָה).

#### II.1.8. La transition de Nahum (3,1-19) à Habacuc (1,1-17).

Ici, quelques observations préalables sont nécessaires. Que le livre d'Habacuc ait été placé à côté de celui de Nahum, cela peut s'expliquer par des facteurs divers. Dans la

---

<sup>71</sup> En tout cas, pour H. SCHULZ, *Das Buch Nahum. Eine redaktionskritische Untersuchung* (BZAW 129), Berlin, 1973, p. 9-11, cité par J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, p. 102, l'hymne primitif peut être délimité : il contenait les vv. 2a.3b-6, dont les vv. 3b-5 constituent le noyau tandis que les vv. 2a.6 forment le cadre. Le tout, organisé suivant une structure de type ABA, concerne principalement la jalousie, la colère et le mépris de Dieu (1,2a.6), manifestés dans la théophanie des 1,3b-5. D'après le même auteur, Na 1,2b.3a.7-8 introduisent des éléments nouveaux dans le poème, notamment la colère de Dieu contre les ennemis et sa patience pour ceux qui croient en lui. Ces thèmes apparaissent dans un ordre chiasique : vengeance (v. 2) - patience (v. 3) / bonté (v. 7) - destruction (v. 8).

foulée, retenons que les deux livres, généralement datés d'une même époque, parlent respectivement des deux plus grands ennemis successifs d'Israël, à savoir l'empire assyrien et l'envahisseur babylonien. Tous les deux sont annoncés par leurs intitulés (Na 1,1 ; Ha 1,1) comme des « sentences » (מִשְׁפָּט) issues de visions prophétiques (verbe חָזָה). Tous deux ont une forte coloration liturgique qui apparaît surtout par les psaumes incorporés : un psaume ouvre le livre de Nahum, un autre clôture Habaquq ; ce qui forme une sorte d'inclusion appuyant ainsi l'hypothèse selon laquelle Nahum et Habaquq ont formé ensemble un petit corpus avant que celui-ci ne soit incorporé dans le livre des Douze.

L'intitulé de Na 3 mérite de l'attention. Ce chapitre porte le mot הוֹי comme titre : il est donc essentiellement une annonce de malheur. Or, le livre d'Habaquq se compose d'une structure concentrique en trois grandes parties, dont la première (A) concerne le dialogue entre le prophète et Dieu (1,2-2,5), la dernière (A') contient la prière du prophète (Ha 3), et au centre (B) s'étale une série de cinq « malheurs » commençant chacune par le mot הוֹי<sup>72</sup>. Il y a, à ce niveau, une réelle continuité entre Na 3 et le centre de la prédication de Nahum.

Enfin, entre Na 3 et Ha 1, la reprise des mots ou des synonymes est très remarquable. Dans la liste, nous retenons :

1. סוּס (cheval) et פָּרָשׁ (cavalier, attelage) : Na 3,2 // Ha 1,8 ;
2. חָלַל (frappé, blessé, tué) en Na 3,3, synonyme du verbe הָרַג (tuer) d'Ha 1,17<sup>73</sup> ;
3. le verbe רָאָה (voir) : Na 3,7 // Ha 1,3 ;
4. עַם (peuple) : Na 3,13 ;
5. גּוֹי (nation) : Na 3,4.5 // Ha 1,5.6 ;
6. le piel *hizzaq* (fortifier) : Na 1,14 et כֹּחַ (force) en Ha 1,11 ;
7. חֵיל (rempart) : Na 3,8 et מִבְצָר (forteresse) en Na 3,12 et Ha 1,10 ;
8. יָם (mer) : Na 3,8 // Ha 1,14) ;
9. שְׁבִי (captivité, captifs, butins de guerre) : Na 3,10 // Ha 1,9 ;
10. des formes du verbe אָכַל (manger) : Na 3,12.15 // Ha 1,8 ;
11. le verbe עָף (s'envoler) : Na 3,16 // Ha 1,8 ;
12. מֶלֶךְ (roi) : Na 3,18 // Ha 1,10 ;
13. les bergers de Na 1,18 correspondent aux souverains de Ha 1,10 ;

<sup>72</sup> Cf. E. ZENGER und alii., *Einleitung in das Alte Testament*, p. 513. Sur les discours en *hōy*, le lecteur intéressé aura de très amples informations en lisant J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, t. 2, (Études bibliques), Paris, 1978, pp. 603-652.

<sup>73</sup> La LXX emploie τραυματίζω en Na 3,3 et ἀποκτείνει pour Ha 1,17.

14. le substantif רָעָה (mal, méchanceté) : Na 3,19 // Ha 1,13 ;

15. מִשְׁכָּן (demeure) en Ha 1,6 synonyme de מְקוֹם (lieu) employé par Na 3,17.

Avec ces répétitions apparaissent des parallélismes intéressants à souligner. Ainsi, le méchant de Ha 1,11 qui fait de sa *ko<sup>a</sup>h* (« force, puissance ») son dieu fait écho à l'invitation ironique adressée à Ninive (Na 3,14b) de renforcer ses forteresses. Le criquet déploie ses ailes et « s'envole » (Na 3,16), de même que les cavaliers babyloniens « volent » comme l'aigle (Ha 1,8) ; un aigle qui fond pour « dévorer » (Ha 1,8), comme le feu ou l'épée « dévorent ». Ses scribes, comparés à un « essaim » de sauterelles (Na 3,17), sont mis en rapport, par Ha 1,9, avec la multitude ardente qui avance comme un vent d'Est levé pour le pillage. Tandis que le criquet s'enfuit et que nul ne sait l'endroit où il se trouve (Na 3,17), le peuple chaldéen, lui, parcourt les étendues de la terre pour occuper des « demeures » d'autrui (Ha 1,6)<sup>74</sup>. Ha 1,10 signale que l'empire babylonien se moque des rois et des souverains, après que Na 3,18 vient d'interpeller le roi d'Assour. Na 3,18 parle des bergers de cette ville qui somnolent, et pour Ha 1,10 les « princes » sont une risée pour les Babyloniens. Contrairement au peuple d'Assour qui est dispersé (Na 3,18), Ha 1,6-7 parle des Chaldéens comme d'une nation plutôt terrible et redoutable (Ha 1,6). Na 3,19 se termine en soulignant la méchanceté constante du roi d'Assour, tandis que pour Hab 1,13 le Seigneur a les yeux trop purs pour voir « le mal ».

Retenons les réflexions de J. Nogalski sur la composition de Ha 1,12-17 et son importance pour le lien entre les livres de Nahum et de Habacuc<sup>75</sup>. Il est d'avis que cette section est composite : le v. 12a (*N'es-tu pas dès les temps anciens, YHWH, mon Dieu...*) est d'origine sapientielle ; il est suivi, au v. 12b, d'un commentaire appliqué au Chaldéen : *c'est pour le jugement que tu l'as désigné (...) pour châtier*. Les vv. 13-14 sont aussi de facture sapientielle ; leurs propos abordent en effet la problématique du juste souffrant : le Dieu qui voit tout, pourquoi n'intervient-il pas devant l'agir du méchant ? Un commentateur écrira les vv. 15-17 pour appliquer cette réflexion au cas de Babylone. Le texte actuel serait donc le résultat de deux couches littéraires : la première, de perspective sapientielle, serait composée des vv. 12a.13-14 ; l'autre, constituée des vv. 12b.15-17, serait plutôt un commentaire du texte sapientiel, appliqué en particulier à Babylone. Dans le discours sapientiel, le prophète parle directement à Dieu et continue de l'interroger au sujet de la prospérité du méchant,

<sup>74</sup> La correspondance est faite entre מְקוֹמוֹ « sa place, son lieu » de Na 3,17, et מִשְׁכָּנוֹת « ses demeures ».

<sup>75</sup> Cf. J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, p. 143s.



thème amorcé aux vv. 2-4. Les questions, de type rhétorique, proclament clairement la confiance en l'intervention salutaire de Dieu.

Face à ces éventuelles couches littéraires, lorsque nous regardons les mots-crochets retenus ci-dessus, nous constatons que seuls trois d'entre eux figurent dans le matériel sapientiel : il s'agit du verbe « voir » (Na 3,7 ; Ha 1,13 ; cf. v. 3), et des mots « mal » (Na 3,19 ; Ha 1,13a), et « mer » (Na 3,8 ; Ha 1,14). Beaucoup plus nombreux sont les mots crochets qui apparaissent plutôt dans le commentaire, en même temps qu'ils sont plus significatifs pour la transition de Nahum à Habaquq<sup>76</sup>. La parenté littéraire étroite entre ce « commentaire » de Habaquq et le livre de Nahum semble montrer que son auteur voulait annoncer la destruction de Juda par Babylone dans un langage dont les expressions appartiennent à un discours déjà entendu et connu par les lecteurs, en l'occurrence celui de Nahum annonçant la chute de Ninive. D'où les expressions parallèles : à la suite de Na 3,12 qui se moque des forteresses de Ninive, lesquelles sont comparées à des figuiers dont les fruits tombent à la moindre secousse, Ha 1,10 présente Babylone se moquant des rois et des souverains, et riant de leurs forteresses. Les Ninivites sont comparés à un très grand nombre de criquets pour souligner leur faiblesse malgré le nombre (Na 3,15-17), contrairement à la force de Babylone qui ramasse les captifs comme du sable, c'est-à-dire en très grand nombre (Ha 1,9). Les tentatives d'autodéfense de Ninive sont futiles (Na 3,14-15a), alors que Babylone fait de sa force son dieu (Ha 1,11). Na 3,18s évoque l'image des blessures mortelles du roi d'Assour, et ce, dans un langage ironique ; Ha 1,10 dépeint Babylone comme celle qui se moque des rois et tourne les princes en dérision.

Certains motifs de Na 3,1s sont retravaillés et modifiés dans le contexte de Habaquq. Ainsi, d'un côté Na 3,4-7 parle de Ninive comme d'une prostituée qui séduit les nations qu'elle vend ensuite ; de l'autre côté, l'idolâtrie réapparaît en Ha 1,11 puisque Babylone fait de sa force son dieu et les vv. 15-17 décrivent son arrogance devant les autres nations. Puis, si Na 3,8-11 compare Ninive à Thèbes qui compte sur les alliances politiques et ses forteresses, Habaquq présente une Babylone qui compte sur sa propre force militaire. Enfin, tandis que pour Na 3,18-19, Assour ne présente plus aucune menace parce que sa destruction est imminente et définitive, le « commentaire » de Ha 1,5-11.15-17 présente Babylone comme une grande puissance qui, sans pitié, massacre continuellement les peuples (Ha 1,17).

---

<sup>76</sup> Citons les mots : nation, chevaux, cavaliers, bondir, s'envoler, dévorer, bondir, rire, forteresse, force, constamment, massacrer.

De ces observations ainsi que des mots-crochets ci-haut retenus, il résulte que le discours de Ha 1 sur le Chaldéen (Babylone) suppose, en arrière-fond, le texte de Na 3,1-19 : le rédacteur responsable de la transition littéraire entre Nahum et Habaquq tire parti du vocabulaire et du langage de Na 3 sur la faiblesse et de la chute de Ninive, pour décrire dans un langage semblable la puissance de Babylone dont Dieu se sert comme instrument de châtement envers son peuple. Bref, entre le langage de Na 3 et celui de Ha 1, il y a une parenté et une concaténation évidentes.

#### II.1.9. La transition de Habaquq (3,1-19) à Sophonie (1,1-18).

La transition entre le chapitre final de Habaquq (Ha 3) et le début de Sophonie est marquée par la reprise des mots et l'emploi des synonymes. Les mots qui reviennent sont :

1. אֶרֶץ (terre, pays : Ha 3,3.6.7.9.12 // So 1,2 ; 2x en So 1,18 ;
2. גִּבְעָה (colline) : Ha 3,6 // So 1,10 ;
3. עֲבָרָה (courroux, emportement, colère) : Ha 3,8 // So 1,15 ;
4. יָם (mer) : Ha 3,15 // So 1,3 ;
5. קוֹל (voix, bruit) : Ha 3,16 // So 1,10 ;
6. רָשָׁע (impie, méchant, criminel) : Ha 3,13 // So 1,3 ;
7. יוֹם צָרָה (jour de détresse) : Ha 3,16 // So 1,15.

Quelques termes sont remplacés ou enrichis par des synonymes : ainsi, tout en utilisant le mot אֶרֶץ, Sophonie emploie aussi le terme plus précis אֲדָמָה (So 1,2), c'est-à-dire la terre en tant que sol. Cette synonymie est attestée dans la LXX où ces deux mots sont rendus uniformément par le terme γῆ. Et puis, suite à Ha 3,17 qui utilise le mot collectif בָּקָר (les bovins), So 1,3 choisit le synonyme בְּהֵמָה, un singulier collectif qui veut dire « animaux, bêtes ». Enfin, So 1,10 reprend le mot קוֹל de Ha 3,10, mais il ajoute un synonyme : יִלְלָה, le « hurlement ».

Le début de Sophonie est une annonce du Jour de YHWH; ce thème du Jour de YHWH sera, comme l'a si bien souligné B. Renaud, le « thème structurant la synthèse rédactionnelle » de l'ensemble de ce livre<sup>77</sup>. Nous pouvons nous permettre de croire que sa

---

<sup>77</sup> B. RENAUD, « Le livre de Sophonie. Le Jour de YHWH thème structurant de la synthèse rédactionnelle », in *RSR* 60 (1986), pp.1-33.

rédaction finale a été réalisée dans un contexte qui donnait de l'importance au thème du Jour de YHWH et où se faisait la compilation des Douze<sup>78</sup>.

D'après les critiques bibliques, le psaume de Ha 3 serait de composition tardive<sup>79</sup>. Il comporte essentiellement une description théophanique. Que le même langage soit employé en So 1 indique que le Jour de YHWH annoncé par Sophonie apparaîtra essentiellement comme une théophanie. Ceux qui sont concernés par ce jour sont Israël et les nations, ces dernières étant représentées par les Chaldéens. En effet, d'après Nogalski, les mots-crochets entre Habaquq et Sophonie renvoient davantage à un décor de jugement universel<sup>80</sup>. L'orientation universaliste qui marque cette transition devait être une étape importante dans le processus de la formation des Douze. Car, dans le *Dodekapropheton* au moins, les livres adressés contre les nations vont occuper centre du corpus<sup>81</sup>.

Ha 3,16b sert particulièrement de transition entre Nahum, Habaquq et Sophonie : l'expression « jour de détresse » est la seule ayant trait au Jour de YHWH que Nahum emploie (Na 1,7). On la retrouve en Sophonie et en Ha 3,16. Dans ce dernier texte, le rédacteur rejoint la présentation eschatologique de So 1,15 qui associe la destruction de Jérusalem à un tableau de jugement universel<sup>82</sup>.

Concluons par ce constat : le rapport entre le psaume ajouté au livre d'Habaquq et le début du livre de Sophonie est formé, à première vue, par une série des mots-crochets qui nous permettent d'affirmer qu'il y a un réel enchaînement littéraire entre les deux livres. Ces éléments de transition se présentent comme une ouverture sur le jugement théophanique que Sophonie va décrire par la notion du Jour de YHWH.

---

<sup>78</sup> On peut supposer que l'hymne sophonien du Jour de YHWH date de la compilation des douze, car lorsqu'il parle du Jour de YHWH dans son acception universelle, le langage de Sophonie est pareil à celui qu'on trouve aussi dans d'autres livres des Douze. Ainsi So 1,15 emploie un langage semblable à Joël 2,2s. Et, So 1,18b rappelle manifestement l'hymne théophanique de Na 1,2-8 : non seulement elle développe le thème du jugement universel, mais le vocabulaire de Sophonie est très proche de celui de cette hymne. A ce sujet, on peut comparer 1) « le feu de sa jalousie » de So 1,18 avec Na 1,2.6 où, concernant la colère de YHWH, la « jalousie » va avec le feu ; 2) La phrase : « il fera une extermination... de tous les habitants de la terre » (So 1,18) et Na 1,8 qui dit : « Quand l'inondation submerge, il extermine ceux qui se dressent contre lui », à savoir « la terre et tous ses habitants (Na 1,5), etc.

<sup>79</sup> La question de l'origine de ce psaume est traitée dans tous les commentaires sérieux du livre d'Habaquq et dans certaines études particulières. De cette littérature, signalons par exemple, H. SCHMIDT, « Ein Psalm im Buche Habakuk », in *ZAW* 62 (1950), p. 52-63 ; S. MOWINCKEL, « Zum Psalm des Habakkuk », in *ThZ* 9 (1953), p. 1-23 ; W. F. ALBRIGHT, « The Psalm of Habakkuk », in *Studies in Old Testament Prophecy (Festschrift Robinson)*, 1950, p. 1-18 ; H. J. EATON, « The Origin and Meaning of Habakkuk », in *ZAW* 76 (1964), p. 144-171 ; etc.

<sup>80</sup> J. NOGALSKI, *Literary Precursors*, p. 194.

<sup>81</sup> Cf. P. BOGAERT, « L'organisation des grands recueils prophétiques », 147-153.

<sup>83</sup> Cf. *Ibid.*, p. 201, voir aussi C.-A. KELLER, « Sophonie » (CAT XIB), p. 180 ; G. A. SMITH, *The book of the Twelve Prophets*, vol 2, New York, 1905, p. 39 ; G. LANGHOR, « Rédaction et composition du livre de Sophonie », in *Le Muséon* 89 (19876), p. 63 ; ID., « Le livre de Sophonie et la critique d'authenticité », in *ETL* 52 (1976), p. 24s. Les vv. 18-20, en particulier, ont un langage qui trahit leur origine tardive : Les vv. 14-18a sont, d'après Osty, deux cantiques qui célèbrent ce retour en grâce de la fille de Sion ; ils terminent par une note de joie et d'allégresse « comme au jour de fête ». So 3,18 suppose les conditions historiques de l'exil, la diaspora, l'opprobre, la persécution. Le vocabulaire employé en So 3,19b fait penser que Sophonie cite Mi 4,6s où, tout justement, Michée annonce le rassemblement à Sion du troupeau dispersé (cf. Osty) : les deux groupes évoqués, les éclopés et les égarés, ici concernent donc les habitants de la ville sainte dévastée ainsi que les Juifs qui reviennent de la diaspora. Le retour des exilés, le rassemblement des gens venus de la diaspora sont l'objet du v. 20.

être le cas au début du livre d'Aggée (1,2), marquant donc la transition avec ce dernier. Cette transition est confirmée par la reprise au début du livre d'Aggée des mots et expressions de So 3,18ab-20.

C'est manifestement le substantif **נָעַם** qui constitue le lien essentiel entre ces deux livres. Sa présence est très significative dans le contexte de cette transition. D'après l'analyse de B. Renaud, la finale de Sophonie s'organise autour de trois thèmes : la purification des peuples et de Jérusalem (3,9-13), la joie eschatologique (3,14-18a), le rassemblement des dispersés (3,18b-20) ; la séquence de ces trois unités relèverait de l'intervention du rédacteur qui a voulu que chacune se compose de deux éléments primitifs, mais articulés de telle façon que, dans les trois cas, une des formules « en ce jour-là » (v. 11a ; 16a) et « en ce temps-là » (v. 20) soit utilisée au milieu de la péricope<sup>84</sup>.

Le rôle du mot **נָעַם**, dans cette transition est encore plus évident quand on voit ses occurrences dans les deux livres. Alors qu'il est employé 297 fois dans l'AT, le mot **נָעַם** ne se rencontre que 20 fois dans les Douze. Chez Aggée le mot n'apparaît que dans les quatre premiers versets du livre. Chez Sophonie, on le trouve 4 fois toujours en référence à l'expression « en ce temps-là », trois fois à la fin du livre et une fois en So 1,12. Il y a donc, dans l'emploi de ce mot à la frontière entre Sophonie et Aggée, une volonté apparente d'assurer le lien entre les deux livres.

La récurrence de l'expression « en ce temps-là » dans la section finale de Sophonie ne peut manquer de rappeler sa présence dans la section initiale du même livre (cf. 1,12), qui est tout aussi marquée par la formule « en ce jour-là » (1,9.10). En So 1,12, l'expression « en ce temps-là » est employée dans un sens eschatologique pour désigner le Jour de YHWH, comme le fera Jl 4,1 où est clairement établie la correspondance entre les expressions « en ce jour-là » et « en ce temps-là ». Cependant, si une coloration négative est donnée par So 1 à ce « temps », elle deviendra plutôt positive à la fin du livre. Ces deux sections extrêmes reflètent donc une conception contrastée du Jour de YHWH : un Jour de colère et de châtement d'après So 1, et un Jour de purification, de paix et de joie selon So 3,3-20.

Par ce regard positif sur le jour de YHWH, l'auteur de cette finale de Sophonie se situe dans la ligne du corpus deutéronomique des Petits Prophètes, Michée en particulier ; car So 3,19 reprend en quelque sorte l'annonce de Mi 4,6-7 concernant la promesse de rassemblement à Sion du troupeau dispersé. Une vue comparée des deux textes montre que,

---

<sup>84</sup> B. RENAUD, « Le livre de Sophonie », p. 24.

outre les thèmes communs, Michée commence par la formule « en ce jour-là » ; de manière semblable, la finale de Sophonie qui se situe dans la même perspective du Jour de YHWH, emploie par trois fois l'expression « en ce temps-là » (vv. 19-20), rappelant l'expression « en ce jour-là » du v. 16 qui récapitule le thème central de tout le livre.

En rappelant ainsi Mi 4,6s, la finale de Sophonie semble actualiser la promesse faite à Sion par Michée. Aggée se situe donc dans le prolongement de cette promesse. En effet, l'expression **לֹא עָתִידָא** (« le temps n'est pas venu ») de Ag 1,2 montre l'attente de « ce temps-là », le moment opportun pour la restauration ; celui annoncé par Michée (4,6s) d'abord, puis par la finale du livre de Sophonie (3,20). Cette promesse de So 3,20 commencera seulement à se réaliser après le retour de l'exil et la formation de la nouvelle communauté autour du Temple en reconstruction. L'insistance de So 3,20 et Ag 1,2 est la même : d'un côté est annoncé le « moment » du rassemblement et de la restauration, de l'autre côté les exilés retournés chez eux sont impatients de voir se réaliser les promesses, mais ils se rendent compte que le moment de bonheur tant attendu n'est pas encore venu<sup>85</sup>. Ainsi, si chez Sophonie le mot **עַתָּה** est employé dans une perspective eschatologique, pour Ag 1 les indications de temps ont plutôt une portée chronologique dans Ag 1.

Somme toute, le texte de So 3,18b-20 a une fonction théologique et littéraire évidente dans le mouvement de la formation des Douze. D'abord, il reprend et confirme la promesse de restauration annoncée par Mi 4,6s. Et puis, il résume la promesse de restauration à laquelle aboutit la rédaction définitive du livre de Sophonie. Enfin, il introduit le livre d'Aggée, mais en laissant une ouverture qui va au-delà de ce dernier, dans la mesure où le salut promis ne s'arrête pas à la reconstruction du Temple. Du reste, les dernières lignes du livre actuel de Sophonie opèrent un passage décisif de la formule « en ce jour-là » à l'expression « en ce temps-là », pour faire le lien entre le corpus deutéronomique des petits prophètes et les écrits des prophètes de la restauration, à savoir Aggée et Zacharie, où fourmillent les indications chronologiques.

## II.1.11. La transition de Aggée (2,20-23) à Zacharie (1,1-11).

---

<sup>85</sup> Cf. J. KESSLER, « 't (le temps) en Aggée 1,2-4 : conflit théologique ou 'sagesse mondaine' ? », in *VT* (1998), pp. 555-559.

Dans la liste des mots-crochets entre la dernière section du livre d'Aggée et le début de Zacharie, retenons :

1. אִישׁ (homme) : Ag 2,22 // Za 1,10 ;
2. אֶרֶץ (terre) : Ag 2,21 // Za 1,10 ; 2x en 1,11 ;
3. עֶבֶד (serviteur) : Ag 2,23 // Za 1,6 ;
4. סוּס (cheval) : Ag 2,22 // Za 1,8 ;
5. מִרְכָּבָה וְרִכְבִּיהָ (tes chars et tes cavaliers) en Ag 2,22 // participe actif du verbe רכב en Za 1,8<sup>86</sup>.

A considérer leurs occurrences dans les Douze, il nous semble que les mots comme עֶבֶד, מִרְכָּבָה et le verbe רכב ont été placés à la fin d'Aggée dans le but particulier d'annoncer le livre de Zacharie :

1. Le mot עֶבֶד est d'un emploi très fréquent dans l'AT. Mais dans les Douze, on ne le rencontre que 9 fois : Jl 3,2 ; Am 3,7 ; Mi 6,4 ; Ag 2,23 ; Za 1,6 ; 2,13 ; 3,8 ; Mal 1,6 ; 3,22. D'après cet inventaire, c'est surtout chez les prophètes de la restauration que le terme est le plus employé, et presque toujours pour parler de serviteurs de Dieu. Le Proto-Zacharie est, des Douze, celui qui a le record, si faible soit-il, des occurrences de ce mot : on le rencontre une fois dans chacun des trois premiers chapitres de son œuvre. Or, Aggée ne l'utilise qu'une seule fois, exactement à la fin de son livre, dans le verset qui précède immédiatement le livre de Zacharie. Cela ne serait-il qu'un hasard ? Il ne semble pas.
2. Un constat du même genre peut être fait pour le verbe רכב ainsi que pour le mot מִרְכָּבָה (Ag 2,22). Le verbe est d'un emploi rare dans les Douze. Sur 10 occurrences (9 au qal : Os 14,4 ; Am 2,15 ; Ha 3,8 ; Ag 2,22 : 2x ; Za 1,8 ; 8,9 ; 10,15 ; 12,4 ; et une fois au hiphil : Os 10,11), c'est Zacharie d'abord, et Aggée ensuite qui l'utilisent le plus. Devant le livre Zacharie qui l'emploie 4 fois, Aggée y a recours une seule fois, et ce, dans l'avant-dernier verset de son livre : une façon discrète mais certaine pour le rédacteur de faire le pont entre ces livres. Quant au mot מִרְכָּבָה, il est absent du début de Zacharie qui recourt au synonyme סוּסִים (chevaux). Toutefois, ce mot qui n'a qu'une occurrence chaque fois dans les livres de Joël (2,5), Nahum (3,2), Habacuc (3,6), et deux chez Michée (1,13 ; 5,9), reviendra plutôt 5 fois (Za 6,1-3) dans la description de la vision de chars. Chez

---

<sup>86</sup> Ce verbe veut dire « monter (à cheval), ou monter/conduire un char.

Aggée, une fois encore, le mot מִרְכָּבָה ne se rencontre qu'une fois, et ce, à la fin du livre, peu avant Zacharie.

Toutes ces observations portent à croire que le vocabulaire commun entre la finale d'Aggée et le début de Zacharie a été choisi sciemment par un dernier éditeur des deux livres afin d'assurer l'enchaînement littéraire de l'un à l'autre dans le cadre de la formation des Douze. Or, d'après la critique littéraire, le texte d'Ag 2,20-23 est vraisemblablement composite<sup>87</sup>. Du point de vue formel, le v. 20 est une introduction de type chroniste ; le v. 21a est l'introduction proprement dite de l'oracle. Ce dernier est adressé à Zorobabel. Le message donné est un doublet de Ag 2,6. Au v. 22, il n'est plus question de Zorobabel ; on y rencontre des images militaires étrangères au livre d'Aggée et plutôt caractéristiques de la vision inaugurale de Zacharie (Za 1,7s). En effet, en Za 1,8 sont employés les mots *cavalier*, *cheval*, et *homme* ; les *nations* jouent un grand rôle dans la première vision (Za 1,11.15). Quant aux mots *chars* et *trône* qui en sont absents au début du livre, ils apparaissent fréquemment dans la dernière vision (6,1-8) et les oracles suivants. Le langage est militaire et il dépeint une scène de bataille répondant, en l'inversant, à celle de Jl 2,4-11 qui décrit l'attaque ennemi de Jérusalem au Jour de YHWH<sup>88</sup>.

Ainsi, le v. 23, dernier verset d'Aggée, s'ouvrira par l'expression « en ce jour-là » qui établit le lien avec le v. 22 ; c'est d'ailleurs la seule fois qu'elle se rencontre chez Aggée, alors qu'elle est prépondérante chez les Douze et chez Isaïe. Il n'est donc pas impossible que ce soit là, dans Aggée, la signature de l'éditeur des Douze qui est vraisemblablement le responsable dernier des mots-crochets entre les livres de ce corpus.

## II.1.12. La transition entre Zacharie (8,9-23) et Malachie (Mal 1,1-14).

<sup>87</sup> Souvent les critiques considèrent les vv. 21-23 comme un même oracle : cf. P. ACKROYD, *Exile et Restoration. A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century BC*, London, 1968, p. 163-166 ; W. RUDOLPH, *Haggai – Sacharja 1-8 – Sacharja 9-14 – Maleachi*, (KAT 13/4), Gütersloh, 1971, p. 53s ; R. MASON, *Haggai, Zechariah and Malachi*, p. 14. Mais pour J. NOGALSKI, *Literary Precursors*, p. 229, note 43, ces versets accusent des considérables tensions théologiques et linguistiques. Ainsi, W. A. M. BEUKEN, *Haggai – Sacharja 1-8. Studien zur Überlieferungsgeschichte der frühnachexilischen Prophetie*, (Studia Semitica Nederlandica, 10), Assen, 1967, p. 79-83 distingue Ag 2,23b de 21-23a partant de l'emploi de *baha* par le Chroniqueur ; H. W. WOLFF, *Haggai* (BK 14/6), Neukirchen, 1986, y voit deux discours (21b-22 ; 22) rassemblés par le chroniqueur qui a ajouté l'introduction de 20-21a. De son côté, D. L. PETERSEN, *Haggai and Zechariah 1-8*, p. 97-102 constate des différences considérables entre les vv. 22 et 23, mais il préfère les considérer comme un même oracle, plutôt que des écrits de deux auteurs différents.

<sup>88</sup> En Jl 2, nous lisons, au v. 4 : כְּמִרְכָּבָה וּכְפָרָשִׁים, « Leur aspect est comme celui des chevaux, comme des cavaliers ... » ; au v. 5 : כְּקוֹל מִרְכָּבוֹת, « comme un bruit de chars... » (v. 5), « chacun (אִישׁ) poursuit sa voie (v. 7.8) ; ils n'abandonnent pas leur chemin ; personne (אִישׁ) ne bouscule son frère (אָח, v. 8). Ag 2,22



Dans le livre de Zacharie, on reconnaît la présence de deux livrets : Za 1-8 et 9-14. Le premier, plus ancien, est l'œuvre de Zacharie, le prophète de la restauration, et il date de l'époque du retour de l'exil. Quant au second, la thèse d'une composition tardive à l'époque hellénistique s'est imposée. Il doit au moins être antérieur au Siracide qui affirme l'existence d'un livre de douze petits prophètes (Si 49,10)<sup>89</sup>. Cela signifie que, avant que ne soit greffé ce texte de Zacharie 9-14 au huit chapitres de Zacharie, ces derniers étaient suivis directement par le livre de Malachie dans une collection regroupant les écrits des prophètes de la restauration<sup>90</sup>. Ainsi, la technique de concaténation a été déployée au niveau de la transition entre le Proto-Zacharie et Malachie. Avec J. Nogalski<sup>91</sup>, il y a lieu de noter de nombreuses expressions communes ou semblables. Retenons d'abord les mots répétés :

1. יָד (main) : Za 8,9.13 // Mal 1,1.9.10.13 ;
2. עַם (peuple) : Za 8,12.20.22 // Mal 1,4 ;
3. אָב (père) : Za 8,14 // Mal 1,6 ;
4. Le verbe רָעַע (agir mal, faire du mal) en Za 8,14 et le substantif רָעָה (mal) en Za 8,17 et Mal 1,8 ;
5. שׁוּב (retourner, revenir) : Za 8,15 // Mal 1,4 ;
6. אָהַב (aimer) : Za 8,17.19 // Mal 1,2 (3x) ;
7. שָׂנָא (haïr) : Za 8,17.19 // Mal 1,2.3 ;
8. בְּנוֹיָם (parmi les nations) : Za 8,13 (voir encore בְּנוֹיָם en Za 8,22.23) // Mal 1,11 (2x).14 ;
9. לְחַלּוֹת אֶת־פְּנֵי יְהוָה (pour apaiser la face de Dieu) : Za 8,21.22 // Mal 1,9 où l'on a חָלַוְנָא פְּנֵי־אֵל (apaisez donc la face de Dieu).

Là où Malachie n'a pas repris les mêmes mots, il emploie des synonymes : ainsi נִיב (fruit, produit : Mal 1,12) à la place de פְּרִי (fruit : Za 8,12), דְּלָתִים (portes : Mal 1,10) pour

---

décrit l'ennemi en déroute avec les mêmes mots ou par des synonymes : Dieu renverse les chevaux et les chars (אִישׁ בְּחֶרֶב אֶחָיו) ; ils s'abattent l'un par le glaive de l'autre (סוּסִים וְרֶכְבִּיהֶם).

<sup>89</sup> M. DELCOR, « Les allusions à Alexandre le Grand dans Zacharie 9,1-8 », in *VT* 1 (1951), pp. 110-124. On a même suggéré l'époque maccabéenne : cf. S. LASALLE, « Le Deutéro-Zacharie date du temps des Macchabées », in *Bull. Renan* 87 (1962), pp. 1-4.

<sup>90</sup> L'existence d'une telle collection est reconnue, entre autres, par les études de R. PIERCE : voir chap. 2, n. 1.

<sup>91</sup> J. NOGALSKI, *Literary Precursors*, pp. 53-56.

le pluriel de שַׁעַר (porte : Za 8,16), le participe passif אָרִיר (maudit : Mal 1,14) au lieu du substantif קִלְלָה (malédiction : Za 8,13).

Parfois, on a l'impression que Malachie déploie tout son art littéraire pour marquer à tout prix le lien avec Zacharie. Ainsi, par exemple, le mot יָד vient dès le titre du livre : Dieu transmet sa parole « par la main de... ». Il faut avouer que la formule est recherchée<sup>92</sup>. De même, concernant le mot פָּנִים (visage, face), Malachie ne se contente pas de reprendre l'expression « apaiser la face de Dieu » ; il emploiera encore ce même mot פָּנִים au v. 8 dans une expression assez recherchée : à celui qui apporte une offrande non appropriée, le prophète demande ce que sera la réaction de Dieu ; la question se traduit littéralement par : « relèvera-t-il sa face ? », pour dire « te sera-t-il favorable ? » (cf. Gn 19,21 ; 32,21 ; 2 R 3,14).

A considérer ces reprises, on peut raisonnablement supposer que Malachie procédait à une relecture de Za 8,8-20. Mais, si c'est le cas, alors cette relecture réfléchit alors sur la pertinence des propos de Zacharie au temps où est écrit le livret de Malachie. Car, en fin de compte, les situations décrites paraissent assez parallèles, mais contradictoires :

1. D'abord, les deux passages comptent les prêtres et le peuple parmi leurs destinataires. Or, Contrairement à Zacharie qui exalte le grand prêtre, Malachie est dominé par la critique contre les prêtres. En plus, Za 8,9s s'adresse au peuple pour l'encourager et lui redonner espoir, tandis que Malachie commence par dénoncer l'infidélité du peuple, et surtout celle des prêtres.
2. L'expression « apaiser la face de Dieu » est employée tant par Za 8,21s que par Mal 1,9 ; mais les perspectives diffèrent. Zacharie l'utilise dans une perspective positive : les nations viennent implorer la face de Dieu à la suite du bon exemple que leur a donné le peuple de Dieu (cf. v. 23). Au contraire, chez Malachie, cette phrase appartient à une série de questions rhétoriques (vv. 6s) dans lesquelles YHWH conteste l'intercession des prêtres, à cause de leurs négligences dans le service cultuel. Là se dégage une autre divergence : Za 8,18s autant que Mal 1,6s traitent de la question du culte et des sacrifices . De nouveau, Zacharie envisage les choses positivement : les fêtes seront joyeuses, alors que Malachie ne présente qu'un tableau sombre, où le peuple et ses prêtres n'apportent que

---

<sup>92</sup> Certes la préposition composée *beyad* est d'un usage fréquent dans l'Ancien Testament mais chez les prophètes, à part Mal 1,1, la formule n'est employée qu'une fois, par Ag 1,1 ; tous les autres emplois appartiennent plutôt aux livres dits historiques de l'A.T. D'après l'inventaire de B. TIDIMAN, *Les livres d'Aggée et de Malachie*, p. 178, la formule est employée avant l'exil (1S 28,15 ; 1R 12,15 ; 16,12) et après (1Ch 11,3 ; 2 Ch 10,15 ; 29,25) pour définir le rôle des prophètes, « écrivains » ou « orateurs » (cf. 1R 18,46 ; 2R 3,15).

des sacrifices qui ne plaisent pas à Dieu. Enfin, si le verbe שׁוּב est appliqué par Zacharie à Dieu qui « s'est ravisé » (8,15), Malachie l'emploie (1,4) comme verbe auxiliaire pour décrire au contraire l'obstination de Edomites dans leur entêtement contre YHWH.

3. Un autre exemple pourrait être pris en Za 8,20-23 et Mal 1,14. Ces deux textes rapportent une image très positive des nations, mais avec des avis opposées au sujet du peuple de Dieu. Pour Zacharie, les nations feront un pèlerinage à Jérusalem pour apaiser la face de Dieu, parce qu'elles ont appris les actes de Dieu pour la ville (20-22), et dans ce cadre, le peuple de Dieu leur servira de modèle et de guide (cf. Za 8,23). Au contraire, Mal 1,11-14 fait allusion à une ère de sacrifices d'où est écartée Jérusalem ; les propos prêtés à Dieu vont jusqu'à laisser croire que le sacrifice des nations lui est plus agréable que celui offert au Temple de Jérusalem.
4. En plus de ces divergences d'accents, les mots-crochets appuient le contraste de deux textes. Alors que Za 8,17 avertit que YHWH hait le mal, Mal 1,8 observe l'obstination des prêtres dans le mal ; les portes de la ville sont un lieu de concorde (שְׁלוֹם) en Za 8,16, alors que les portes du Temple en Mal 1,10 pourraient être closes à cause de la tricherie et des abus. Za 8,9 exhorte les prêtres et le peuple de « fortifier » leurs mains, tandis qu'en Mal 1,9.13 YHWH refuse d'accepter l'offrande de la main du prêtre.

On peut se demander pourquoi les deux sections décrivent des situations opposées. Une réponse à cette question doit tenir compte de la position historique et du cadre littéraire des deux textes. Aggée et le Proto-Zacharie écrivent les premiers, au retour de l'exil : ils présentent l'époque de la reconstruction du temple sous un aspect positif et marqué d'espérance. Une continuité de pensée en découle : Aggée doit secouer un peuple mou à reconstruire le Temple ; Zacharie aussi doit adresser des avertissements à sa génération qui lui prête attention en général. Mais déjà Za 7-8 atteste un revirement en cours. Car Malachie, décrivant les abus tant des prêtres que d'un peuple désabusé, présente un tableau qui contraste avec l'espérance et l'enthousiasme caractéristiques de l'époque de Zacharie.

Du point de vue littéraire, le contraste entre ces deux sections obéit pratiquement à la même logique que dans l'alternance des oracles de jugement et de salut, caractéristique du corpus deutéronomique, à la base des Douze. La situation apparaît comme si la destruction de Jérusalem et le retour de l'exil n'avaient donné aucune leçon. Cela renforce la pertinence de l'exhortation de Za 1,2-6 à se souvenir des fautes des pères et de la menace d'anathème au Jour de YHWH à la fin du livre de Malachie.

La transition est donc évidente entre le Proto-Zacharie et Malachie. Ce fait peut être pris comme une preuve supplémentaire du caractère tardif de Za 9-14. Car, entre ce

dernier corpus et le livre de Malachie, la liaison ne se fera plus que par l'intitulé *massa* donnée aux trois collections qui commencent par Za 9,1 ; 12,1 et Mal 1,1.

## Conclusion.

En observant avec attention les passages d'un livret à un autre, d'Osée à Malachie, nous pouvons retenir les observations suivantes :

1) La technique des mots-crochets et de reprise des thèmes assure l'enchaînement entre les livrets. Ainsi, de même que la concaténation fait du Psautier le développement de la même prière<sup>93</sup>, de même ce procédé littéraire crée entre les Douze une continuité telle qu'ils ne sont plus à lire comme une succession de pièces hétérogènes, mais comme le déploiement d'un même livre.

2) A plusieurs lieux de ces transitions entre les Douze sont déployés un vocabulaire ou des thèmes qui ont trait au Jour de YHWH. Il y a de quoi prendre au sérieux l'idée que R.E. Wolfe a proposée depuis 1935, selon laquelle la formation des Douze est passée par le travail du « Day of Yahwe Editor »<sup>94</sup>. Cet éditeur a certainement voulu constituer une œuvre unie et cohérente, dominée par le thème du Jour de YHWH. C'est la finale de Malachie qui clôturera ce livre ; il est possible qu'elle a été ajoutée à l'ensemble du corpus des Douze plutôt qu'au seul livre de Malachie. Ce rattachement de la finale de Malachie aux Douze est aussi suggérée par un autre fait que nous allons mettre en évidence : il s'agit de l'inclusion que Malachie et sa finale forment avec le prologue d'Osée.

## II.2. OS 1-3 ET LA FINALE DE MALACHIE.

La section d'Os 1-3 sert de prologue au livre d'Osée<sup>95</sup>, mais il n'est pas exclu qu'elle serve aussi d'introduction aux Douze<sup>96</sup>. En cherchant à mettre en évidence le

---

<sup>93</sup> J.-M. AUWERS, *La composition littéraire du Psautier*, p. 93.

<sup>94</sup> R. E. WOLFE, *The editing of the book of the Twelve*, p. 91.

<sup>95</sup> Une abondante littérature existe à ce propos. Retenons, à titre indicatif, les propos de R. MARTIN-ACHARD, « Osée », in *Les prophètes et les livres prophétiques* (op. cit.), p. 58 : « ces chapitres offrent un excellent résumé du message d'Osée et en introduisent d'emblée les axes principaux : le réquisitoire contre Israël, l'annonce de sa condamnation et la promesse d'un renouveau des relations entre Yahweh et les siens ».

parallélisme des thèmes entre d'une part Os 1-3, et d'autre part Malachie et sa finale, nous espérons montrer que ce récit concernant le mariage d'Osée annonce le thème du Jour de YHWH, mais aussi quelques autres thèmes de la finale de Malachie comme celui des fils en rapport avec leur père. Il y aurait donc une inclusion.

## II.2.1. Le thème du mariage : Os 1-3 et Malachie.

Placés respectivement au début et à la fin des Douze, le prologue d'Osée et le livret de Malachie comptent chacun trois chapitres et sont les seuls qui, dans les Douze, parlent du thème du mariage proprement dit<sup>97</sup>. L'importance donnée à ce thème est reconnaissable par la place des textes qui en parlent : Os 1-3 est en tête des Douze ; quant à Mal 2,10-16, où il est question de mariage c'est la section centrale du livret de Malachie.

Le dernier des Douze est très marqué par le thème de l'alliance, nous l'avons déjà indiqué<sup>98</sup>. Rappelons que le terme בְּרִית, présent au début de l'oracle central (2,10-16), revient en Mal 2,4.8 ; 3,1. En outre, comme Osée, Malachie insiste dès le début de son livret sur le thème de l'amour. Pour être plus précis, notons que dans le premier oracle de Malachie, l'auteur emploie les verbes antithétiques « aimer » (אהב) et « haïr » (שנא) qui appartiennent au langage de l'élection et de l'alliance<sup>99</sup>. Or, en dehors de Malachie, le couple verbal אהב et שנא ne se rencontre que trois fois dans les Douze (Os 9,15 ; Am 5,15 ; Mi 3,2). Chez Amos et Michée, ces verbes dénoncent l'attitude des Israélites vis-à-vis du bien qu'ils haïssent et du mal qu'ils aiment. C'est seulement chez Malachie et Osée que Dieu est le sujet de ce couple verbal employé alors dans une perspective d'alliance.

En effet, le verbe אהב (cf. Mal 1,2) et des dérivés se rencontrent une vingtaine de fois dans les Douze<sup>100</sup>, et c'est souvent pour exprimer l'amour de faire quelque chose. Dans le livre d'Osée où ce verbe sera utilisé fréquemment pour parler de l'amour de YHWH pour Israël (Os 3,1 ; 9,5 ; 11,1.4 ; 14,3.4). En Os 3,1, Osée représente YHWH et il aile son épouse ;

<sup>96</sup> Voir R. ABMA, *Bonds of Love : Methodic Studies of Prophetic Texts with Marriage Imagery (Isaiah 50,1-3 and Hosea 1-3, Jeremiah 2-3)* (Studia Semitica Neerlandica, 40), Assen, 1999, 116-117.

<sup>97</sup> Lire G. BAUMANN, « Connected by Marriage, Adultery and Violence. The Prophetic Marriage Metaphor in the Book of the Twelve and in the Major Prophets », in *SBL Seminar Papers* 38 (1999), pp. 552-569.

<sup>98</sup> Cf. supra, pp. 74-71.

<sup>99</sup> Cf. E. JENNI, « 'hb, lieben », in *THAT I*, München, 1971, pp. 71-72 ; G. WALLIS, « אהב, 'ahab » in *TDOT* 1 (1974), pp. 99-118.

<sup>100</sup> אהב : Os 3,1 (2x) ; 4,18 ; 9,1.10 ; 10,11 ; 11,1 ; 12,8 ; 14,5 ; Am 4,5 ; 5,15 ; Mi 3,2 ; Za 8,17.19 ; Mal 1,2 (3x) ; 2,11 ; אהב : Os 8,9 ; אהבה : Os 3,1 ; 9,15 ; 14,4 ; Mi 6,8 ; So 3,17.

en Os 11,1, Dieu considère Israël comme son fils qu'il a fait sortir d'Égypte ; d'après Os 14,5, Dieu affirme qu'il aimera encore son peuple. Chez Malachie, le verbe n'est employé qu'avec Dieu comme sujet (Mal 2,1 ; 2,11) et c'est pour exprimer la relation d'alliance avec Israël.

Que Malachie fasse écho au livre d'Osée, on le voit encore à partir d'une observation faite par A.-E. Hill<sup>101</sup>. Selon Lui, à la phrase **אֶת־יְעֶקֹב וְאֶהָב** de Mal 1,2, le parallèle le plus proche se rencontre en Os 11,1 qui écrit **כִּי נָעַר יִשְׂרָאֵל וְאֶהָבֵהוּ**, et Os 14,5 où l'on a **אֶהָבֵם נְדָבָה**. Ce que les deux prophètes dénoncent, chacun en leurs termes, c'est l'infidélité à l'alliance.

Dès le départ, Osée (cf. Os 1,2) doit prendre « une femme de prostitution » qui lui donnera des « enfants de prostitution » (**אִשָּׁת זְנוּנִים וְיִלְדֵי זְנוּנִים**). Dans ce contexte, le radical **זנה** « se prostituer » revient 4 fois ; il est successivement appliqué à la femme, aux enfants et à la terre ; dans ce récit, comme l'écrit A. Wénin, « 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 les gens issus de cette nation et qui se nourrissent de cette terre : les Israélites »<sup>102</sup>. Os 2,7 met le lien entre le verbe **זנה** et les amants de Gomer. Le verbe **אהב** sera souvent employé dans le poème d'Os 2 pour désigner les amants de Gomer (2,7.9.12.14.15) ; au sens figuré, le verbe **זנה** vise donc l'idolâtrie (voir aussi Os 4,12 ; 5,4 ; Ez 23,29.30). Le poème d'Os 2 nous présente pourtant un mari qui, par divers moyens, tente de ramener sa femme infidèle ; son but est d'éloigner de la bouche de cette dernière les noms des Baals en vue de renouveler l'alliance avec elle et ses enfants (2,16-25).

A l'autre bout du corpus des Douze, le centre du dernier livret est occupé par Mal 2,10-16. Ce texte est d'une interprétation difficile. Il est au moins évident que, contrairement aux textes précédents où le prophète s'adresse particulièrement aux prêtres (1,6s ; 2,1s), l'oracle central du livre parle explicitement de l'infidélité de tout Juda (v. 11). Ce texte se subdivise en trois parties<sup>103</sup> : le v. 10 est une introduction qui, de manière générale, parle de l'infidélité de Juda ; les vv. 11-12 dénoncent l'infidélité qui se manifeste dans le culte syncrétiste, les vv. 13-16 s'attaquent au divorce. Dès le v. 10 apparaissent les mots-clés du passage : **בגד** et **אָהָב**. Le principe de base qui est rappelé au début parle d'un « seul père » (**אָהָב אֶחָד**) , « un seul Dieu » (**אֵל אֶחָד**) « qui nous a créés ».

<sup>101</sup> A.-E. HILL, *Malachi*, p. 152.

<sup>102</sup> A. WENIN, *Osée et Gomer*, p. 20.

<sup>103</sup> M.-A. SCHIELDS, « Syncretism and Divorce in Malachi 2,10-16 », in *ZAW* 111 (1999), pp. 68s

Malachie parle encore du mariage à la fois comme symbole de l'alliance et comme réalité sociale. Pour signifier la trahison qui frappe l'alliance par l'apostasie, Malachie recourt à l'expérience du mariage. Mal 2,11 expose un premier grief contre son peuple : Juda a profané l'alliance en épousant la fille d'un dieu étranger, évoquant par là les mariages des Judéens avec les femmes étrangères (נָשִׁים נְכָרִיּוֹת ; cf. 1R 11,1.8 ; Esd 10,2 ; Ne 13,26). Malachie parle de Juda collectivement dans un contexte où il va être question des offrandes à l'autel (v. 12), et puis il emploie l'expression בַּת־אֵל נָכָר. On a suggéré de voir un parallélisme antithétique entre אֵב du verset précédent (2,10) et בַּת du v. 11, le père étant Dieu, la fille étant plutôt une désignation globale divinités étrangères ; ce sont ces divinités que Juda a épousées (בָּעַל)<sup>104</sup>. Et dans les Douze, c'est Osée qui emploie le plus le verbe בָּעַל<sup>105</sup>. Le texte de Malachie dénonce donc l'infidélité religieuse.

Un second grief est clairement annoncé au début du v. 13 et développé aux versets suivants : il s'agit de l'infidélité (בָּנָה = trahir) envers l'épouse, femme de sa jeunesse, femme de son alliance (v. 14). Le fait de renvoyer (piel de שָׁלַח, v. 16) est dénoncé par l'auteur qui y voit une violence. Mais pourquoi retient-il particulièrement cette faute parmi tant de fléaux qui sont combattus à l'époque de la réforme ? Certes, comme les réformateurs, Malachie lutte contre les Judéens qui renvoient leurs épouses juives pour de se marier ensuite avec des femmes étrangères (cf. Esd 10,2 ; Ne 13,26 ; cf. 1R 11,1.8)<sup>106</sup>. Mais la raison de sa critique est plus profonde et touche à la foi du peuple : le divorce est une atteinte à l'alliance, car non seulement il est une trahison entre les membres de la communauté (v. 10), mais encore parce qu'il entraîne au remariage avec des femmes étrangères. Or cette pratique, Malachie et Esdras la considèrent comme une « abomination » (cf. Mal 2,11, Esd 9,1.11.14). Dans le Deutéronome, חֻעֲבָה désigne l'idolâtrie (Dt 7,25.26 ; 12,31 ; 13,15) et elle est passible de la peine capitale par *herem*<sup>107</sup>.

Le dernier livret des Douze est donc composé avec, au centre, une péricope où il est question de mariage, l'objectif étant de dénoncer l'infidélité d'Israël à l'alliance avec YHWH. La correspondance avec Os 1-3 n'est plus à démontrer ; il reste à supposer une

<sup>104</sup> Cf. B. GLAZIER-McDONALD, « Intermarriage, Divorce, and *bat-'el nekar* : insights into Mal 2 :10-16), in *JBL* 106,1987, p. 603-604 ; M.-A. SCHIELDS, « Syncretism and Divorce », p. 72.

<sup>105</sup> Ce verbe est employé par Os 2,10.15.18.19 ; 11,2 ; 13,1 ; cf. Jl 1,8 ; Na 1,2 ; So 1,4 ; Mal 2,11.

<sup>106</sup> Tel est par exemple la thèse de A. CAQUOT qui postule une thèse *ad hominem* : Malachie dénoncerait le grand prêtre, qui aurait renvoyé son épouse légitime pour cause de stérilité, afin de se remarier, pour s'assurer une descendance, avec une Edomite.

<sup>107</sup> E. Merill note que le terme חֻעֲבָה est employé dans un contexte où Esdras parle des mariages mixtes dans Esd 9,1.11.14 : voir E. MERILL, *Haggai, Zechariah, Malachi*, 1994, p. 416-417, cité par A. SCHIELS, « Syncretism

intention apparemment exprime des éditeurs à mettre ces textes aux extrémités des Douze pour délimiter ce corpus par inclusion. En effet, le livret de Malachie n'est pas le dernier en date parmi les Douze ; pourtant il occupe toujours la dernière place du corpus. Quant au prologue d'Osée, l'histoire de sa rédaction nous montre des faits intéressants à noter. D'après les travaux minutieux de B. Renaud<sup>108</sup>, le prophète Osée aurait lui-même écrit l'essentiel des récits du chapitre 1 et du chapitre 3 qui ont cependant été amplifiés par des auteurs deutéronomistes ; certains éléments du chapitre 2 seraient aussi de sa main (2,8-9.16-17.18 et 20-22). Mais, il semble qu'au départ, ces oracles n'étaient pas liés à l'affaire du mariage ; ils n'y auraient été rattachés que par après, lors de la troisième étape de la composition, réalisée après l'exil par des auteurs sacerdotaux. Ces mêmes auteurs auraient ajouté, surtout au chapitre 2, 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). Ce sont ces derniers rédacteurs qui ont mis en évidence, au début des Douze, le thème du mariage. Et cela est fait à l'époque où est en train de se fixer le canon hébraïque de la Bible.

Une inclusion entre Malachie et Os 1-3 par le thème du mariage semble donc avoir été voulue et recherchée.

## II.2.2. Le devoir de mémoire face à la menace du *herem* et les traditions sur Elie.

Mal 3,24 parle de חֲרָם. Dans les Douze, le mot חֲרָם n'apparaît plus qu'en Za 14,11. Une fois encore, en Mi 4,13, intervient la racine חרם. Pour expliquer la présence de ce mot en Mal 3,24, nous avons suggéré de le considérer comme le résultat d'une interprétation du livret de Malachie dont le centre dénonce l'apostasie et les mariages mixtes, auxquels la Loi destinait tout justement le châtement du *herem*. Mais l'on peut aussi se demander si, en parlant de חֲרָם, la finale de Malachie ne fait pas écho au début des Douze. Certes, le terme חֲרָם ne figure point dans le prologue d'Osée, mais la réalité semble y être assez clairement suggérée.

---

and Divorce », p. 72. Sur l'expression בַּת־אֱלֹהִים (fille d'un dieu étranger) comme manière de parler des idoles, voir R. SMITH, *Micah – Malachi* (WBC 32), 1984, p. 322.

<sup>108</sup> Ce sujet a été particulièrement l'objet de plusieurs articles fouillés de B. RENAUD : « Genèse et unité rédactionnelle de Os 2 », in *RevSR* 54 (1980), p. 1-20 ; « Le livret d'Osée 1-3 : un travail complexe d'édition », in *RevSR* 56 (1982), p. 159-178 ; « Osée 1-3 : analyse diachronique et lecture synchronique. Problèmes de méthode », in *RevSR* 57 (1983), p. 249-260 ; voir aussi du même auteur : « Fidélité humaine et fidélité de Dieu dans le livret d'Osée 1-3 », in *Revue de Droit Canonique*, 1983, pp. 184-200. Pour un bref résumé des résultats de ces études, voir A. WENIN, *Osée et Gomer, parabole de la fidélité de Dieu (Os 1-3)*, Bruxelles, pp. 12-13.



La crainte qui est exprimée en Mal 3,24 vise une menace formulée en ces termes : « de peur que je ne vienne frapper la terre d'anathème » (פֶּן־אֲבוֹא וְהִפֵּיתִי אֶת־הָאָרֶץ חֶרֶם). Pour L. J. Braaten<sup>109</sup>, il n'y a pas de doute que le mot אָרֶץ, employé par Os 1,2 et Mal 3,24, forme une inclusion qui délimite les Douze. Or, chez Osée les menaces formulées contre cette אָרֶץ accusée de prostitution sont introduites par la même conjonction פֶּן־ (Os 2,5). Celle-ci, dans les Douze, n'est plus employée qu'une seule autre fois par Am 5,6 où est proférée la menace d'un feu que personne ne peut éteindre, pour dévorer Béthel. Ce haut-lieu censé être saint, il arrive que des prophètes l'appellent Beth-Awen (בֵּית אָוֶן, maison de rien : Os 4,15 ; 5,8 ; 10,5 ; cf. Am 4,4 ; 5,5 ; Jos 7,2 ; 18,12 ; 1 S 13,5 ; 14,23), stigmatisant ainsi l'idolâtrie qui y a élu domicile<sup>110</sup>. La prostitution dénoncée par Osée et le *herem* annoncé par Mal 3,24 peuvent être mis dans un rapport de cause à effet, si l'on se réfère au principe juridique du Deutéronome sur le péché envers le premier commandement du Décalogue (cf. Dt 7,2 ; 13,16.18). Le prophétisme ancien restera fidèle à cette coutume<sup>111</sup> : c'est le cas du châtiment infligé à Jéricho en Jos 6 ; et c'est à la même pratique que recourt Elie lorsqu'il fait égorger les 450 prophètes de Baal sur le mont Carmel (1R 18,40)<sup>112</sup>. Au début du livre d'Osée, nous retenons deux noms qui rappellent la pratique ancienne du *herem* : d'abord le nom de Yizré'el (Os 1,4) et ensuite le val d'Akor (2,17). Expliquons-nous.

La finale de Malachie parle de Elie qui n'est pas nommé ailleurs dans les Douze. Or, dès Os 1,2, l'auteur fait une relecture des traditions sur Elie (2 R 9 et 10)<sup>113</sup>. Le premier des enfants d'Osée reçoit le nom de Yizré'el. L'acteur principal de l'histoire de Yizré'el est Jéhu : il reçoit l'onction royale d'un disciple d'Elisée (2R 9,1-10) qui accomplit ainsi la mission confiée à Elie (1R 19,16s). Après avoir tué Joram dans la plaine de Yizré'el (2R 9,22-25) et blessé mortellement Ochozias (9,27), Jéhu fait son entrée à Yizré'el : sur son ordre Jézabel est mise à mort (9,30-37 ; cf. ), les têtes des septante fils d'Achab lui sont apportées de Samarie et le reste de la maison d'Achab est anéanti (2R 10,1-11). C'est aussi à cette guerre menée pour le yahvisme, où la coutume du חֶרֶם était de mise, que renvoie le début d'Osée.

<sup>109</sup> L. J. BRAATEN, « God sows the Land : Hosea's Place in the Book of the Twelve », in *SBL Seminar Papers* 39 (2000), p. 218s

<sup>110</sup> A ce sujet, voir B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde*, p. 122.

<sup>111</sup> Cf. C. BREKELMANS, « Le herem chez les prophètes », pp. 377-383.; lire aussi « The Ban as God Portion », 1<sup>er</sup> chapitre de S. NIDITCH, *War in the Hebrew Bible. A Study in the Ethics of Violence*, New York, Oxford, 1993, pp.28s.

<sup>112</sup> Cf. A. MARX, « Mais pourquoi donc Elie a-t-il tué les prophètes de Baal », pp. 17-18.

<sup>113</sup> R. VUILLEUMIER, « Les traditions d'Israël et la liberté du prophète : Osée », in *RHPR* 59 (1979), pp. 495-498.

D'après Os 2,16-17, le mari projette de séduire à nouveau son épouse et de changer le val d'Akor en Porte d'espérance. Vallée non loin de Jéricho, à la frontière de Juda et de Benjamin (Jos 15,7), Akor est le lieu où, ayant violé l'anathème après la prise de Jéricho, Akân est lapidé et brûlé avec tous les siens (Jos 7,24-24). Le val d'Akor d'Os 2,17 insinue donc l'anathème et l'extermination de ceux qui ont accaparé en secret une partie du butin consacré à Dieu. Pour Osée, cette « vallée du malheur »<sup>114</sup> deviendra une « porte d'espérance » (cf. Is 65,10).

La nécessité du « souvenir » (cf. Mal 3,22) semble être, elle aussi, soulignée dès le prologue d'Osée. Car, d'après l'analyse de plusieurs auteurs, la faute fondamentale contre l'alliance dénoncée par Os 2 concerne l'oubli (Os 2,15 : וְאִתִּי שָׁכַחָהּ)<sup>115</sup>. Face à cet oubli souligné au début des Douze, la fin du corpus invite à « se souvenir » ; au manque (Osée), une solution est proposée à la fin (Mal 3,22). L'invitation à faire mémoire sera signifiée par la finale de Malachie, non seulement par l'impératif וְזָכְרוּ, mais encore par le rapprochement souhaité par Mal 3,24 entre les pères et leurs enfants. Puisque, dans la société biblique, il incombait aux parents de transmettre à leurs enfants la *tôrah*<sup>116</sup>. Cela signifie qu'il leur revenait aussi de perpétuer la mémoire des bienfaits de YHWH. Les enfants eux-mêmes y sont invités aussi ; c'est cela qui, d'après A. Wénin, explique la promesse de bénédiction qui accompagne le commandement sur le respect des parents<sup>117</sup>.

En parlant de la *tôrah*, la finale de Malachie cite le nom de Moïse en rapport avec « tout Israël » à l'Horeb. Nous avons pu justifier cette mention par le parallélisme avec Ex

<sup>114</sup> En effet, le nom עֲכֹר est une forme participiale du radical עָכַר qui, au qal, signifie troubler affliger, rendre malheureux.

<sup>115</sup> Cf. A. WENIN, *Osée et Gomer*, p. 34. De ce poème, D. LYS, « J'ai deux amours, ou l'amant jugé. Exercice sur Osée 2/4-25 », in *Etudes Théologiques et religieuses* 51 (1976), pp. 59-77 ; voir p. 66, a proposé d'Os 2,4-15 une structure au centre de laquelle se trouve le v. 15 où le prophète déplore que sa femme l'ait oublié. De même, pour J. CAZEAUX, *Critique du langage chez les prophètes d'Israël*, Paris, 1976, pp. 55-82, spécialement pp. 63-67, ce texte dénonce « les faillites de la mémoire ».

<sup>116</sup> Le Deutéronome insiste sur ce rôle dévolu aux parents : cf. Dt 4,10 ; 11,19-21. Si Moïse exerce une fonction d'instruction vis-à-vis du peuple sorti d'Égypte en lui transmettant lois et coutumes pour les mettre en pratique dans le pays promis et pour y vivre de longs jours (cf. Dt 6,2), la transmission de ces lois et de ces coutumes se fait à chaque génération par les parents qui doivent les apprendre à leurs enfants. A ce sujet, lire J. BRIEND, « Honore ton père et ta mère », pp. 207-210 : « Parents et enfants face à la Loi ».

<sup>117</sup> Voir A. WENIN, « Le décalogue. Approche contextuelle, théologie et anthropologie », in C. FOCANT (dir.), *La Loi dans l'un et l'autre testament*, (Lectio Divina 168), Paris, 1997, pp. 9-41 ; aux pp. 37-39, expliquant la portée de cette bénédiction, l'auteur montre à juste titre qu'au-delà du respect concret des parents, « ce à quoi il convient d'accorder importance et considération, c'est à tout ce qui vient par eux : la vie, la terre et la Loi. Honorer père et mère revient à les recevoir, avec ce qu'ils transmettent, comme un don de Dieu. Leur rendre cet honneur, c'est en quelque sorte faire mémoire de ce que la vie est un don [...] Cette mémoire du don est si fondamentale que bien des textes vétéro-testamentaires font de son oubli la racine du péché qui conduit à la perte » (pp. 37-38). Parmi ces textes, A. Wénin (*Ibid.*, p. 38) cite le récit mythique de Gn 2-3, les reproches d'Osée en Os 13,4-6 ou les avertissements de Dt 6,10-12 et 8,1-20). Lire aussi P. BEAUCHAMP, *D'une montagne à l'autre. La Loi de Dieu*, Paris, 1999, p. 20.

32,30-35. Il semble que, par cette thématique peut trouver une explication en se référant au début du corpus des Douze, au prologue d'Osée. Os 2,2 parle d'un « chef unique » (אֶחָד רֹאשׁ) sous la direction duquel se rassembleront les fils de Juda et les fils de Jérusalem pour former de nouveau un seul peuple du Seigneur, équivalent à « tout Israël » de Mal 3,22. Mais qui est ce « chef unique » ? A son sujet, deux interprétations sont possibles, d'après A. Wénin<sup>118</sup> : « En un premier sens, la 'tête', le 'chef' qu'Israël et Juda se donneront, peut être un roi, nouveau David d'un peuple réunifié »<sup>119</sup>. Suivant cette hypothèse, Osée aurait préféré employer le terme de רֹאשׁ au lieu de מֶלֶךְ soit à cause de son antiroyalisme<sup>120</sup>, soit pour rappeler 1S 15,17 où le titre est appliqué à Saül ; dans ce cas, Osée pouvait penser à un descendant de David<sup>121</sup>. Cependant, l'époque de l'auteur sacerdotal n'est pas celle où l'on espère beaucoup la restauration de la royauté davidique ; et puis, le terme de « tête » rappelle Nb 14,4 où les enfants d'Israël se révoltant contre Moïse et Aaron, veulent se donner une tête (רֹאשׁ) pour les ramener en Egypte.

Mais Osée pense peut-être à un autre chef, d'après A. Wénin pour qui « le chef dont il s'agit peut être un nouveau Moïse »<sup>122</sup>. A l'appui de son opinion, A. Wénin montre en fait comment le texte effectue une relecture des traditions de l'exode<sup>123</sup>. Le prophète pouvait donc envisager donc un messianisme prophétique qui se manifesterait par l'apparition d'un nouveau Moïse<sup>124</sup>. Et, comme le montre J. Coppens<sup>125</sup>, la tradition du nouveau Moïse exprimée par Dt 15,34 est à la base des relectures parmi lesquelles on compte celle de la finale de Malachie annonçant la venue du prophète Elie. C'est dans la perspective d'une telle attente que va naître la tradition du nouvel Elie.

En débutant le corpus par une référence aux traditions concernant Elie et par l'idée d'un nouveau Moïse, des motifs importants de la finale de Malachie se trouvent annoncés. Par ailleurs, mis en rapport avec la finale de Malachie, la dynamique de ce prologue d'Osée ouvre les Douze comme un corpus poursuivant un objectif bien défini : amener Israël de l'« oubli » - dont la dénonciation est placée au centre du discours d'Os 2 -

<sup>118</sup> A. WENIN, *Osée et Gomer*, p. 25.

<sup>119</sup> *Ibid.*

<sup>120</sup> Sur la royauté chez Osée, lire par exemple A. CAQUOT, « Osée et la royauté », in *RHPR* 41 (1961), pp. 123-146.

<sup>121</sup> E. JACOB, *Osée* (CAT XIa), p. 25.

<sup>122</sup> A. WENIN, *Osée et Gomer*, p. 25.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> Sur le messianisme chez Osée, cf. E. H. MALY, « Messianism in Osee », in *CBQ* 19 (1957), pp. 213-225. « Le chef unique » d'Os 2,2 pourrait être un nouveau Moïse, d'après B. RENAUD, « Osée II,2 : 'LH MN H'RS : Essai d'interprétation », in *VT* 33 (1983), pp. 495-500, voir p. 499 ; A. WENIN, *Osée et Gomer*, p. 25.

<sup>125</sup> J. COPPENS, *Le messianisme et sa relève prophétique*, p. 120.

vers le « souvenir » (Mal 3,22s), afin que le Jour de YHWH ne voit pas se réaliser la menace d'anathème insinuée depuis le début du livre d'Osée.

### II.2.3. La relation pères-fils au jour de YHWH.

Après avoir parlé de l'amour de Dieu pour Jacob (Mal 1,2-3), Malachie présente cette relation d'alliance entre Israël et YHWH en terme des relations familiales. Le prophète révèle la crise qui frappe cette relation :

Un fils honore son père, et un serviteur son maître. Si je suis père, où est donc mon honneur ? Si je suis un maître, où est donc la crainte envers moi ? (1,6).

Malachie va jusqu'à accuser les prêtres de non-respect dans leur pratique sacrificielle. A cette occasion, Mal 2,10 va reprendre l'image du Dieu-père :

N'avons-nous pas un seul père ? Pourquoi nous trahissons-nous l'un l'autre en profanant l'alliance de nos pères ?

La finale de Malachie met en lien le Jour de Yhwh avec la problématique des relations entre les pères et les fils dans le cadre de l'alliance. On peut raisonnablement rapprocher ce fait avec ce que l'on rencontre au début des Douze dans le prologue d'Osée. Dans ce texte, les noms donnés aux enfants, au départ, indiquent des relations tendues avec le père ainsi que le jugement qui en découlera (Os 1,4-9)<sup>126</sup>. Le nom du premier enfant a normalement un sens positif : dérivé du verbe זרע, *Yizré'el* signifie « Dieu sème », ou « Dieu sèmera ». Cependant, outre qu'il s'agit d'un des enfants de la prostitution (Os 1,2), Osée rattache à son nom la maison de Jéhu qui est menacée de châtiment (1,4). Ce texte parle du sang de *Yizré'el* et promet une défaite militaire dans la vallée du même nom. Les indices ainsi fournis rappellent des faits rapportés en 2R 9-10 : d'après le récit, *Yizré'el* c'est le nom de la ville dans laquelle Jéhu, le fondateur de la dynastie à laquelle il donna son nom, avait mis un terme sanglant à la dynastie de Omri en 841 av. J.-C. A Jéhu qui instaura son pouvoir par la violence, Os 1,4-5 annonce un châtiment<sup>127</sup> : Dieu va châtier (verbe *paqad*) par une

<sup>126</sup> A ce sujet, voir A. WENIN, *Osée et Gomer*, pp. 22-23.

<sup>127</sup> Ces versets seraient une glose, d'après B. RENAUD, « Le livret d'Osée 1-3 : un travail complexe d'édition », in *RevSR* 56 (1982), p. 162-163. Le débat porte sur l'identité du responsable de cette addition : Osée lui-même ou l'un de ses lointains disciples.

défaite militaire prochaine des forces du Nord sur ce fameux champs de bataille ; la ruine de la dynastie coïncidera pratiquement avec la fin de la royauté de la maison d'Israël.

Les noms des deux autres enfants expriment clairement une rupture avec le père. Ainsi, le deuxième enfant est appelé *Lo' ruh-mâ* (1,6.8 ; 2,1.23), « pas de pitié », un nom construit sur le mot רַחֵם qui, au singulier, désigne la matrice et, au pluriel, les entrailles mais aussi la pitié, la miséricorde. Ce radical définit le principal attribut divin, d'après Ex 34,6. Osée annonce que le Seigneur va retirer sa miséricorde à Israël. *Lo' 'ammî*, « Pas-mon-peuple », signifie l'annulation de l'alliance<sup>128</sup> ; ce nom est une négation du 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).

Il est donc clair, que dès le début du prologue d'Osée, à l'ouverture des Douze, la relation d'alliance entre le père et ses enfants est dans un état déplorable. Les noms des enfants ont une valeur symbolique : ils signifient l'infidélité, la rupture avec le père et le châtimement qui en sera la conséquence.

Dans ce contexte, l'expression « en ce jour-là » (Os 1,5) est d'abord étroitement en lien avec l'annonce d'un châtimement pour *Yizré'el*, lieu où la royauté a été atteinte par le fléau du baalisme (v. 4.5). Mais s'agit-il là du Jour de YHWH ? Etant donné sa place en tête des Douze, si le livre d'Osée parle du Jour de YHWH, sa perspective doit alors être indicative pour la suite du corpus. Notons cependant qu'Osée n'emploie pas l'expression יוֹם יְהוָה ; malgré cela, le thème est sous-jacent dès le début du livret<sup>129</sup>. En dehors du titre, Os 1-3 emploie le mot יוֹם dix fois (Os 1,5 ; 2,2.15.17.18.20.23 ; 3,3.5), dont certains cas désignent certainement le Jour de YHWH.

Ainsi, Os 1,5 emploie l'expression בַּיּוֹם הַהוּא étroitement en lien avec *Yizré'el*, et dans un contexte de menaces (v. 4.5) : le texte annonce une défaite militaire prochaine des forces du Nord sur ce fameux champ de bataille, là où Jéhu instaura son pouvoir par la violence (2R 9,1-10). La ruine de la dynastie coïncide pratiquement avec la fin de la royauté de la maison d'Israël « ce jour-là ». Dans ce contexte, l'expression « en ce jour-là » porte une coloration eschatologique, et les noms conférés aux enfants du prophète dans les versets suivants (Os 1,6-9) donnent à l'événement de *Yizré'el* sa dimension *religieuse* : la ruine de la

<sup>128</sup> A. WENIN, *Osée et Gomer*, p. 23.

<sup>129</sup> Cf. J. NOGALSKI, « The Day(s) of YHWH », pp. 622-626 ; R. RENDTORFF, « Alas for the Days ! », p. 618.

dynastie signifie que YHWH rejette Israël, il cesse de lui faire grâce (לֹא רַחֲמָה) et ne le considère plus comme son peuple (לֹא-עַמִּי).

L'espoir du salut est affirmé dans la suite, par Os 2,1-3 ; dans ce texte se trouve annoncé un jour désigné par la formule יוֹם יִזְרְעֵאל. Or, on sait que c'est par l'adjectif יִזְרְעֵאל qu'est caractérisé ailleurs le Jour de YHWH (cf. Jl 2,11 ; 3,4 ; So 1,4 ; Mal 3,22)<sup>130</sup>. En ce Jour, les noms des enfants changent pour devenir עַמִּי et רַחֲמָה (2,3) ; la même thématique clôturera le chapitre 2.

Dans le poème d'Os 2,4-25, le mot יוֹם apparaît sept fois (2,5.15.17 [2x].18.20.23), dont trois dans la formule בַּיּוֹם הַהוּא qui annonce une intervention divine (2,18.20.23). Le poème s'organise grâce à une série de mots qui, d'ordinaire, structurent les oracles prophétiques : dans la première partie (v. 4-15), « de peur que » (פֶּן) introduit une menace (v. 5), comme dans la finale de Malachie ; trois « c'est pourquoi » (לָכֵן, v. 8.11.16) introduisent une sentence de condamnation, avec au v. 16 la mention du val d'Akor. Ce lieu rappelle l'application du חֶרֶם à Akân et les siens qui ont accaparé en secret une partie du butin consacré à Dieu après la prise de Jéricho (Jos 7,24-24).

Cependant dès le v. 17, l'époux annonce que « vallée du malheur »<sup>131</sup> deviendra une « porte d'espérance » (cf. Is 65,10). Par le triple « en ce jour-là » des vv. 18-25, observe A. Wénin, « l'auteur introduit les suites espérées de la reprise des relations entre le Seigneur et Israël. La réconciliation proposée [...] est progressive. Elle développe en trois phases : le renoncement aux baals (vv. 18-19) ; il doit permettre à de nouvelles alliances de voir le jour (vv. 20-22), alliances qui porteront alors un fruit d'abondante fécondité (vv. 23-25) »<sup>132</sup>. L'avis générale des exégètes considère ce Jour d'intervention divine future comme un Jour de YHWH<sup>133</sup> ; c'est le grand jour de Yizré'el (cf. 2,3). En effet, « en ce jour-là », la portée négative des noms des enfants est renversée : Lo' Ruh ► mâ redeviendra Ruh ► mâ, Lo' 'Ammî

<sup>130</sup> A. DEISSLER – M. DELCOR, *Les petits prophètes* (La Sainte Bible, traduction française sous la direction de L. PIROT - A. CLAMER, t. VIII/2), Paris, Cerf, 1964, p. 41 ; B. RENAUD, « Le livret d'Osée 1-3 : un travail complexe d'édition », in *RevSR* 56 (1982), pp. 159-178, voir p. 167 ; F. I. ANDERSEN - D. N. FREEDMAN, *Hosea* (The Anchor Bible), New York, Doubleday, 1980, p. 210, l'identifient au Jour dont parle So 1,14-16.

<sup>131</sup> En effet, le nom עֲבוֹר est une forme participiale du radical עִבַר qui, au qal, signifie troubler, affliger, rendre malheureux.

<sup>132</sup> A. WENIN, *Osée et Gomer*, p. 37.

<sup>133</sup> Pour A. DEISSLER – M. DELCOR, *Les petits prophètes*, p. 49, il est clair qu'en Os 2,18s, l'expression « en ce jour-là » renvoie au jour de YHWH, celui dont il est question en Am 5,18. De même, pour B. Renaud, ce triple *bayyôm hahû'* doit être vu comme « trois mentions du Jour de YHWH » et concerne « un futur eschatologique » : lire B. RENAUD, « Genèse et unité rédactionnelle de Os 2 », in *RevSR* 54 (1980), pp. 18 et 19 ; ID., « Le livret d'Osée 1-3 : un travail complexe d'édition », in *RevSR* 56 (1982), pp. 159-178, voir p. 168 où il parle d'un Jour eschatologique en Os 2,2c.18.20.23.

sera de nouveau ‘*Ammî*, et Yizré’el ne sera plus le nom d’un lieu de massacre et de mort ; ce nom va recouvrer son sens pour annoncer la fécondité, la fertilité et l’abondance agricole, qui font souvent partie du décor du Jour de YHWH dans les Douze<sup>134</sup>. En fin de compte, dès le début des Douze apparaît l’annonce d’un grand jour d’intervention divine, Jour de YHWH, où s’effectuera le rapprochement entre le père et les fils dans une perspective de renouvellement d’alliance.

### Conclusion.

Une inclusion thématique est formée par Osée et Malachie. Les deux livres, placés respectivement au début et à la fin des Douze, parlent de l’alliance en recourant à la symbolique du mariage. Cette observation permet un regard croisé sur les deux morceaux extrêmes de ce corpus : Os 1-3 et Mal 3,22-24. Il en ressort une correspondance des thèmes. Le corpus des Douze s’ouvre donc par le prologue d’Osée, en annonçant des thèmes qui trouvent écho en Malachie et sa finale : le mariage comme métaphore de l’alliance, la relation entre père et fils, la faute de l’oubli (Os 2,15) provoquant l’exhortation à « se souvenir » (Mal 3,22), les traditions concernant Elie, le sort du pays (אֶרֶץ), le thème du Jour de YHWH. Celui-ci est d’abord perçu comme un jour de destruction (חֲרָם) ; puis, sous l’égide d’un nouveau Moïse et à la suite d’un mouvement de conversion, il devient le « grand jour », celui du renouvellement de l’alliance et de la restauration (Os 2,18-25). Ce thème du Jour de YHWH qui va continuer à se déployer dans les Douze. Il nous faut donc mesurer l’importance que les Douze accordent à ce thème, déjà annoncé par Os 1-3, et qui va jusqu’aux derniers versets du corpus, dans la finale de Malachie. Tel sera l’objet du chapitre suivant.

---

<sup>134</sup> Les Douze emploient souvent les images du froment, de la vigne et de l’huile comme symbole de la fécondité accordée par YHWH. On mentionne les trois produits en Os 2,10.24 ; Jl 10 ; 2,19.24 ; Ag 1,11 ; on a froment et vigne en Os 2,11 ; 7,14 ; 9,1-2 ; 14,8 ; Za 9,17. On a d’autres combinaisons en Os 4,11 ; 14,7-8 ; Jl 1,12 ; 2,22 ; Am 4,9 ; Mi 4,4 ; 6,15 ; Ha 3,17 ; Ag 2,19, etc. Sur ces images dans les Douze, lire J. NOGALSKI, *Redactional Processes*, pp. 18-22 ; ID., « Joel as ‘Literary Anchor’ for the Book of the Twelve », in J. D. NOGALSKI & M. A. SWENEY (éd.), *Reading and hearing the Book of the Twelve*, p. 103, note 23.