

LE PROPHÈTE OSÉE PRÊCHE SUR L'HISTOIRE DE JACOB

(Osée ch. 12)

par **Sylvain ROMEROWSKI**, rédacteur, enseignant
à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne

Le douzième chapitre du livre d'Osée est un texte intrigant. Sa cohérence échappe de prime abord. Il présente un intérêt tout particulier en ce qu'il reprend les récits de la vie de Jacob que l'on trouve dans la Genèse, ce qui permet de voir comment un auteur de l'Ancien Testament pouvait utiliser des textes sacrés antérieurs ; cependant, les passages concernés sont très difficiles, et ont donné lieu à de multiples interprétations. On peut se demander si le prophète a bien respecté le sens des textes de la Genèse, et s'il n'en a pas altéré les récits pour les adapter à ses buts propres. Bien des exégètes modernes trouvent que chez Osée, la présentation et l'appréciation du personnage de Jacob et des faits qui ont marqué sa vie divergent de celles que l'on trouve dans la Genèse. Nous nous proposons de refaire l'exégèse de cette page prophétique, en gardant présentes à l'esprit ces deux questions : celle de sa cohérence interne, et celle de sa cohérence avec les récits de la Genèse. Certains procédés d'écriture employés par le prophète retiendront aussi notre attention¹.

Pour situer brièvement cette page prophétique dans son contexte historique, rappelons qu'Osée a exercé son ministère dans le royaume du Nord, au cours des dernières décennies de ce royaume. Dans son message, il dénonce l'idolâtrie et le syncrétisme religieux.

¹ Pour éviter de surcharger le texte de notes, nous nous contenterons, le plus souvent, de renvoyer à la bibliographie en citant simplement dans le texte le nom des auteurs auxquels nous nous référerons et, éventuellement, un numéro de page.

Les pratiques cananéennes se sont en effet frayé un chemin jusque dans le culte rendu au Seigneur, que l'on sert comme un Baal ; en particulier, les Israélites s'adonnent à la prostitution sacrée. Pour fustiger ces égarements, le prophète use d'un langage très parlant : le symbolisme conjugal, qui fait de la communauté d'Israël l'épouse infidèle, adultère, du Seigneur. En outre, Osée reproche à son peuple des fautes sociales, l'anarchie politique, et des alliances avec des nations étrangères. Au symbolisme conjugal se rattache le thème du procès : le Seigneur intente un procès à son peuple qui a transgressé l'alliance, et il le rejette en lui donnant sa lettre de divorce. Osée annonce alors la ruine imminente et l'exil. Enfin, il énonce des promesses de salut : après l'épreuve du désert (l'exil), le Seigneur reprendra son peuple, le fiancera à lui à nouveau et pour toujours (2,18ss).

ELÉMENTS STRUCTURELS DANS LE CH. 12 D'OSÉE

A première vue, les vv. 1 et 2 semblent se situer à part du reste de ce chapitre. En effet, le v. 3 paraît marquer un début, avec le thème du procès. De plus, le v. 15 reprend des éléments du v. 3 : ces deux vv. ont la même structure, une phrase introductrice, suivie de deux affirmations parallèles où Dieu dit qu'il rétribuera son peuple pour ses actes, avec, dans la seconde de ces affirmations, l'emploi du verbe *šûb*. C'est dire que les vv. 3 et 15 forment une inclusion.

Cependant, les deux premiers vv. ne sont pas étrangers au reste du ch. Ils entrent dans une alternance de sections évoquant les fautes du peuple avec des sections parlant d'autre chose. On discerne ainsi sept sections dans le ch. : les vv. 1-2, 3-7, 8-9, 10-11, 12, 13-14, 15.

Chaque section d'accusation porte sur un type de fautes différent. Ce sont les alliances avec des nations étrangères (v. 1-2), les fautes sociales (v. 8-9), les fautes culturelles (v. 12) et les crimes de sang (v. 15). On retrouve d'ailleurs ici les fautes déjà dénoncées aux ch. 4-7.

Les trois sections restantes évoquent des figures et des événements du passé : le patriarche Jacob et divers épisodes de sa vie (v. 3-7), l'exode et le thème des prophètes (v. 10-11), Jacob et l'exode avec un prophète, c'est-à-dire Moïse (v. 13-14). D'autre part, chacun de ces trois morceaux mentionne des actions du Seigneur : le Seigneur rétribue Jacob et il a parlé avec nous (v. 3 et v. 5), le Seigneur fera habiter son peuple sous des tentes et parlera aux prophètes (v. 10 et 11), le Seigneur a fait sortir Israël d'Égypte (v. 14). Plus particulièrement, c'est de parole ou de révélation du Seigneur qu'il est question dans ces

trois sections : le Seigneur « a parlé avec nous » (v. 5), parlera par des prophètes (v. 11), et Israël a été gardé par un prophète (v. 14).

On retrouve la mention d'une action divine dans le v. 15, qui récapitule ainsi l'ensemble du chapitre.

La structure du chapitre apparaît donc comme ayant un caractère plus « géométrique » que logique, et elle intègre les vv. 1 et 2.

La trahison d'Ephraïm (vv. 1-2)

Le peuple est d'abord accusé d' « entourer » le Seigneur de mensonge et de tromperie, ou de fraude. Le verbe « entourer » suggère que les fautes sont nombreuses, et le suffixe souligne que la faute est dirigée contre le Seigneur et l'atteint personnellement.² Stuart remarque ici une allusion aux Psaumes de lamentations où l'auteur, ou le peuple de Dieu, sont décrits comme entourés par l'ennemi qui agit envers eux avec « mensonge » et « tromperie » (Ps 22,13,17 ; 88,18 ; 118,10-12).

En tête du chapitre, l'accusation a peut-être une portée très générale. La faute visée ensuite (v. 2), les alliances avec des puissances étrangères, serait un premier exemple de la tromperie d'Ephraïm, d'autres exemples étant donnés dans les sections suivantes.

Israël prétend ou croit servir Dieu par sa piété (cf. 6,1-6), mais lui est en même temps infidèle et transgresse sa loi. Sans doute ces gens se trompent-ils eux-mêmes, pensant véritablement que leurs actes religieux satisfont Dieu (comme plus tard les Pharisiens dont beaucoup devaient être sincères). Une telle attitude révèle une méconnaissance du Seigneur : Yahvé est assimilé à un Baal qui aurait besoin des actes religieux humains avec lesquels on pourrait acheter ses faveurs. Les vv. 6 et 10 exprimeront une tout autre conception de Dieu.

Le thème de la tromperie, *mirmāh*, anticipe sur l'exemple du patriarche Jacob dont le nom ressemble au verbe « supplanter », « tromper ». Le terme *mirmāh* est d'ailleurs déjà utilisé à propos de

² D'autres pensent que ce suffixe se réfère au prophète. Ainsi Wolff, qui relève que les substantifs signifiant « mensonge » et « tromperie » concernent, ailleurs chez Osée, les rapports entre les hommes (4,2 ; 7,3 ; 12,8). Les vv. 4 et 11, où des prophètes sont mentionnés, pourraient favoriser la thèse d'une référence à des fautes commises contre le prophète Osée. Mais dans le ch. précédent, ou dans la suite du ch. 12, la première personne est toujours utilisée pour le Seigneur, et non pour le prophète. De plus, les fautes reprochées immédiatement après (v. 2) sont des alliances avec des nations étrangères, qui constituent des trahisons de l'alliance du Seigneur. Le suffixe a donc très vraisemblablement le Seigneur pour référent.

Jacob dans la Genèse (27,35). Israël ressemble à son ancêtre, procède de lui.

La deuxième partie du v. 1 est difficile. La traduction qui a notre préférence est la suivante : Juda marche avec Dieu ; parmi les saints, il est fidèle³.

Le v. 2 donne donc un premier exemple de tromperie, les alliances avec des nations étrangères (cf. 7,11 ; 10,6 ; 14,4). On ne peut servir deux maîtres, le Seigneur qui a fait alliance avec son peuple, et des suzerains païens. Une alliance avec des nations étrangères entraînait le risque de contamination religieuse et morale, risque qui s'est le plus souvent transformé en réalité. De telles alliances dénotaient aussi un manque de confiance dans le Seigneur. C'est pourquoi les prophètes les ont souvent condamnées (par exemple Es 30-32 ; Ez 16 ; 23).

Osée tourne ces alliances en ridicule. Les rechercher, c'est courir après le vent, image d'une entreprise impossible, et par conséquent vaine. Israël se nourrit d'illusion. Le vent d'est est un vent chaud, le sirocco, qui dessèche tout sur son passage (cf. Jb 27,21). Aller chercher ce vent, c'est donc travailler à sa perte (cf. Os 8,7). Le vent d'est peut évoquer l'Assyrie, mentionnée dans la suite, et d'où viendra la destruction.

³ La forme verbale *rād* pose problème. La racine peut être *RWD*, qui a le sens « errer » (Jr 2,31), et, au hiphil, « errer » (Gn 27,40) ou « divaguer » (Ps 55,3). Ainsi, Keil, Rudolph, Stuart traduisent « Juda ne tient plus en place ». On l'a aussi rapprochée d'une racine akkadienne signifiant « suivre », d'où la traduction de la Traduction Œcuménique de la Bible : « Juda marche avec Dieu ». La préposition *'im* qui suit peut avoir le sens « avec », ou « contre ». En gros, deux traductions s'opposent, l'une qui prend Juda en mauvaise part, et l'autre en bonne part.

Dans le reste du livre, Osée a une opinion négative de Juda (5,5,10,12,13,14 ; 6,4 ; 8,14), ce qui tendrait à favoriser le premier type de traduction. Cependant la fin du v. admet difficilement un sens négatif. On y hésite sur le sens à donner au pluriel *q'dōšîm*. Le terme se réfère sans doute aux humains fidèles au Seigneur (cf. Ps 34,10 ; Dn 7,18,21). D'autres solutions ont été proposées mais nous paraissent moins probables : Certains comprennent le terme *q'dōšîm* comme un pluriel de majesté se référant à Dieu ; le sens est alors que Juda est fidèle au Saint. Pour Wolff, il s'agirait plutôt du cercle des prophètes et lévites (cf. 2 R 4,9 ; 2 Ch 35,3). Sellin et Weiser proposent les prostitués sacrés (d'après Wolff). Mays propose les dieux cananéens et les membres de la cour du dieu El.

Comme les versions ont compris diversement ce texte, on peut se demander s'il n'a pas souffert au cours du processus de transmission.

Au v. 2b, *il multiplie le mensonge et la destruction*, le terme « mensonge » rappelle le vent dont la poursuite est illusoire, et le terme « destruction »⁴, le vent d'Est destructeur du v. 2a. Le verbe « multiplier » et l'expression « à longueur de jour » indiquent qu'il ne s'agit pas d'une attitude d'un moment, mais d'une conduite dans laquelle le peuple s'est installé, d'un comportement qu'il adopte de façon habituelle, ou répétée⁵.

Dans la dernière partie du v., le prophète précise qu'il vise les alliances avec l'Assyrie (cf. 2 R 17,3-4) et avec l'Egypte. Mais quel rôle joue l'huile apportée en Egypte ? On y voit généralement un présent ayant pour but de solliciter une alliance. L'olivier ne poussait pas en Egypte et les Egyptiens importaient l'huile de Palestine. Cependant, comme cadeau pour obtenir une alliance, on offrait plutôt de l'argent et de l'or (1 R 15,19 ; 2 R 16,8 ; Es 30,6).

McCarthy donne une explication qui nous paraît convaincante. Il cite une inscription sur le prisme d'Essar-Haddon qui dit ceci : « Le peuple d'Assyrie a prêté serment par l'huile et par l'eau de me préserver la royauté. » Il trouve une formule semblable dans le récit de création babylonien, où les dieux jurent de mettre Mardouk à la tête du panthéon. Ou encore, dans les traités de vassalité d'Essar-Haddon qui interdisent aux vassaux de s'associer à des révoltés : « Tu ne feras pas de traité par un repas pris en commun, ou en buvant d'une coupe, en allumant un feu, ou par l'huile, ou en touchant la poitrine. » L'huile était donc un élément pouvant intervenir dans les cérémonies de conclusion d'alliance. Par conséquent, « livrer de l'huile » et « conclure alliance » sont deux expressions équivalentes, en parallèle.

Le prophète a relevé auparavant que l'huile était un don du Seigneur (2,10). Il s'agit donc d'un mauvais usage des dons du Seigneur ; les Israélites se servent de ses dons pour se révolter contre lui.

Outre une infidélité au Seigneur, l'alliance avec l'Egypte constituait peut-être aussi une infidélité à la parole donnée aux Assyriens. C'était le cas à l'époque du roi Osée d'Israël qui, après avoir été assujéti par les Assyriens, a conspiré contre eux avec l'aide

⁴ Au lieu de *šod*, « destruction », la LXX a lu *šāwē*, (*mataia*), « ce qui est faux », « vain ».

⁵ On notera aussi les jeux de sonorité : trois *daleth* au v. 1b : *wiyhūdāh 'od rād*, cinq *resh* encadrés de *pèh* au v. 2a : *'eprayim ro'eh rūah w'rodēp* ; *rodēp* « il poursuit » fait assonance avec *rād*, et *qādīm* « vent d'est » avec *qədōšīm* « les saints » (?).

égyptienne (2 R 17,3-4), et il est fort possible que l'oracle du ch. 12 date du règne d'Osée, soit de peu avant 722⁶.

Le procès (vv. 3-7)

Le thème du procès d'alliance déjà rencontré aux chs. 2 et 4 revient ici, ouvrant la section au v. 3. Le procès a pour but la rétribution de la conduite (*derek*) et des actes (*ma'alāl*). Le thème du procès fait ressortir la notion de justice. Il ne s'agit pas de vengeance, ou de rendre le mal pour le mal, mais de payer au peuple son dû. Il n'y a là rien d'arbitraire : le Seigneur agit en fonction des clauses de l'alliance, expression de la justice.

La présence du nom Juda fait problème et beaucoup le remplacent par « Israël ». En effet, Osée s'adresse à l'Israël du Nord. Dans la suite, il nomme Ephraïm. De plus, il joue, au v. 4, sur le nom d'Israël, comme sur celui de Jacob, et si le v. 3 portait « Israël » au lieu de « Juda », on aurait un chiasme avec le v. suivant : Israël (v. 3a), Jacob (v. 3b), 'QB, « tromper » (v. 4a), ŠRH, « lutter » (v. 4b)⁷.

Le nom Jacob est choisi à cause du jeu de mots avec le verbe « tromper ». En fait, à l'origine, le nom avait été choisi pour un jeu avec le mot « talon » (Gn 25,36). C'est Esaü qui est responsable du second jeu de mots (Gn 27,36), lequel est repris ici (v. 4a) et le sera encore par Jérémie (9,3).

Les problèmes posés par les vv. 4 et 5 :

Les vv. 4 et 5 utilisent les récits de l'histoire de Jacob dans la Genèse (chs. 25 ; 32 ; 35). Ils posent de nombreux problèmes (cf. les notes de la Traduction Œcuménique de la Bible, dorénavant TOB) et nous commencerons par en énoncer les principaux.

⁶ Ezéchiel reprochera pareillement à Sédécias d'avoir violé le serment prêté au roi de Babylone en allant chercher le secours de l'Égypte pour se révolter contre lui (Ez 17,15ss).

⁷ De plus, si Juda est pris en bonne part au v. 1, la mention de son nom au v. 3 est vraiment problématique, mais, comme nous l'avons signalé, l'interprétation du v. 1 n'est pas assurée. Certains critiques pensent que des Judéens ont remplacé le nom « Israël » par celui de Juda dans le but d'appliquer l'oracle à Juda, dans une « relecture » faite après la disparition du royaume du Nord. A la rigueur, on pourrait considérer que le prophète vise la totalité du peuple de Dieu, en désignant l'ensemble par le nom Jacob (v. 3b), et en nommant tantôt Juda (v. 3a), tantôt Ephraïm (v. 9) en particulier. Mais une erreur de scribe (par inattention) n'est peut-être pas à exclure, et il est très tentant de penser que l'original portait « Israël », bien qu'il faille être très prudent en ce domaine, en l'absence de soutien dans les manuscrits et les versions.

1) Le patriarche Jacob est-il considéré par Osée de façon positive ou négative ? La plupart des interprètes pensent aujourd'hui qu'il est vu négativement. Le v. 3 irait dans ce sens : le message serait qu'Israël ressemble à son ancêtre, il serait trompeur comme Jacob (cf. Jr 9,23 ; Es 43,27). La lutte de Jacob avec Dieu est alors vue comme un exemple d'orgueil (E. Jacob), de présomption (Cote, Monloubou), d'hybris (Vriezen) ; ou encore, on insiste sur le fait que c'est par sa propre force que Jacob a lutté.

Quelques-uns pensent au contraire qu'Osée considère Jacob de façon positive (Keil, Stuart).

Pour Ackroyd (cf. Gese), la Genèse mettrait l'accent sur la faveur divine : Dieu ordonne le cours des événements de telle sorte que Jacob obtienne la bénédiction. Ainsi, il lui accorde la priorité dès le sein maternel (Os 12.4a), lui fait remporter la victoire sur son divin adversaire au Jabbok (vv. 4b-5a), et lui accorde une communion intime avec lui à Béthel (v. 5b). Osée opposerait la volonté de Dieu de bénir et de protéger, illustrée par l'histoire de l'ancêtre d'Israël, à l'infidélité caractérisée de la communauté à l'époque d'Osée.

2) Beaucoup trouvent une contradiction au début du v. 5 : on ne comprend pas que Jacob pleure, car, en principe, un vainqueur ne pleure pas. D'autre part, il est question là d'un ange, alors que la Genèse ne mentionne pas d'ange. Enfin, le récit de la Genèse ne mentionne pas de pleurs (ch 32)⁸.

⁸ Pour éviter la contradiction, les rabbins faisaient de l'ange le sujet des verbes « pleurer » et « supplier » en trouvant là une allusion à la demande que le mystérieux adversaire avait adressée à Jacob pour que celui-ci le laisse partir (Gn 32,27).

D'autres (Monloubou, Wolff, Eslinger) modifient le texte. Ils suppriment la mention de l'ange, en la considérant comme une glose. Ils rattachent la forme verbale à la racine *ŠRR*, « gouverner », et non pas à la racine *ŠRH*, « lutter ». Ils lisent *'ēl*, « Dieu », au lieu de la préposition *'el*, « avec », en alléguant que cette préposition ne s'emploie pas avec le verbe *ŠRR*, et font de Dieu le sujet grammatical des verbes « gouverner » et « l'emporter ». Ils comprennent donc que Dieu s'est rendu maître de Jacob et l'a emporté sur lui, et que Jacob a pleuré et supplié.

Gertner trouve problématique que le v. 5a répète le v. 4b, et note que le verbe *ŠRH* ne s'emploie pas avec la préposition *'el*. Il rattache lui aussi la forme verbale à la racine *ŠRR*, lit *'ēl*, « Dieu » au lieu de la préposition, mais comprend : Dieu commanda à Jacob et le chargea (de quelque chose). Il voit là une allusion à l'ordre que Dieu avait donné à Jacob de se rendre à Béthel (Gn 35,1).

Rudolph, pour sa part, rattache la forme verbale à la racine *ŠWR*, qui serait équivalente à *ŠWR*, « changer », et comprend que Dieu s'était changé en ange.

3) Le complément du verbe parler à la première personne du pluriel (« avec nous »), à la fin du v. 5, est inattendu et les versions présentent des leçons divergentes.

Devant les différences avec le récit de la Genèse, d'aucuns pensent qu'Osée disposait d'autres sources que ce récit, des sources différentes, voire divergentes (cf. TOB). Ou encore, pour Gertner, le prophète aurait pris divers textes de la Genèse qu'il aurait combinés en un nouvel ensemble, altérant ainsi le sens du texte sur lequel il en a greffé d'autres. Gertner parle ainsi de midrash pour caractériser le genre adopté par Osée. De même, selon Hauret, la méthode d'exégèse du prophète contiendrait en germe les procédés de la littérature midrashique, et il souligne à ce propos la liberté prise par Osée par rapport à l'histoire de Jacob, et le non respect de la chronologie.

Nous tenterons de nous frayer un chemin à travers le dédale des interprétations.

La « conversion » de Jacob (v. 4-5a)

Au v. 7, le prophète Osée appelle ses auditeurs à ce que nous appellerons une « conversion », c'est-à-dire à un retour au Seigneur qui se traduise par un changement de comportement dans la vie quotidienne (la pratique de l'amour et du droit). Notre thèse est qu'Osée a trouvé dans le ch. 32 de la Genèse, qui rapporte la rencontre du patriarche Jacob avec Dieu à Péniel, le récit d'une telle « conversion », et que c'est là le sujet des vv. 4 et 5.

Nous suivrons le fil du texte pour le montrer.

Le v. 4a fait allusion au récit de la naissance de Jacob dont la main avait agrippé le talon de son frère jumeau Esau (Gn 25) : *Dans le sein maternel, il a trompé son frère*. Avec le verbe 'QB, « tromper », le prophète joue sur le nom de Jacob. Certains (Keil, Stuart) veulent donc lui donner le sens « saisir par le talon », selon le jeu de mots de la Genèse (25,26). Cependant ce verbe n'est pas utilisé dans le récit de la Genèse, mais seul le nom signifiant « talon », et il n'est pas du tout assuré que le verbe ait pu prendre ce sens (cf. Vriezen). Dans le texte d'Osée, qui, comme on le verra, est bâti en jeux de mots, et où la tromperie est un thème clé, il doit y avoir une reprise des deux jeux de mots sur le nom de Jacob, et donc à la fois une allusion à la manière dont Jacob est né et à son caractère de trompeur, de supplantateur, relevé par Esau (Gn 27,36).

Vriezen essaie de résoudre les difficultés en lisant le v. 5 (et même l'ensemble du ch.) comme un dialogue entre le prophète et le peuple.

Hauret, quant à lui, interprète les larmes de Jacob comme une astuce pour obtenir un avantage.

Au v. 4b, le prophète fait référence à l'épisode qui s'est déroulé à Péniel, à ce que nous appelons la « conversion » de Jacob. La Genèse interprète positivement cet événement, et il sera plus sage, malgré les arguments contraires, de partir de l'hypothèse qu'Osée a bien respecté le texte qu'il a utilisé, et de n'y renoncer que si elle aboutit à une impasse.

Dans le récit de la Genèse, deux éléments suggèrent l'idée d'une « conversion », c'est-à-dire d'une réorientation fondamentale de la vie du patriarche découlant de sa rencontre avec Dieu. Le premier de ces éléments est le changement du nom de Jacob, qui reçoit le nom d'Israël. Ce changement de nom peut suggérer d'abord un changement de statut, de rôle social. Mais le nom Israël, qui signifie « il a lutté avec Dieu », renvoie à l'événement qui s'est produit à Péniel, et qui ne peut pas ne pas avoir profondément affecté la personne même de Jacob. Aussi la réception de ce nom nouveau signifie-t-elle que Jacob est devenu, en quelque sorte, un autre homme. Le changement de nom indique certainement ici une transformation intérieure et pas seulement un changement de statut. Deuxièmement, avant Péniel, Jacob appelait Dieu « le Dieu de ses pères » (22,21 ; 31,5,42,53 ; 32,10) : Dieu n'était pas encore son Dieu. Par contre, après Péniel, il l'appelle « son Dieu » (33,20 : 48,15 ; cf. 43,23), ce qui dénote un changement dans son rapport à Dieu. En outre, Osée pouvait s'appuyer sur le fait qu'avant l'expérience de Péniel, on voit Jacob user à plusieurs reprises de procédés pour le moins douteux (Gn 27 ; 30,37ss ; 31,20s), ce qui n'est plus le cas par après. Ce dernier trait a certainement été remarqué par Osée. En effet, dans deux des textes que nous venons de citer, c'est de tromperie qu'il est question (Gn 27,36 ; 31,20) ; or c'est bien le côté trompeur du patriarche qu'Osée souligne lorsqu'il évoque la vie de Jacob avant l'expérience de Péniel, et la même faute est plusieurs fois reprochée aux Israélites dans notre chapitre (Os 12,1,2,8) : pour le prophète, ses contemporains ressemblent au Jacob d'avant l'expérience de Péniel. C'est pourquoi il les invite à changer de comportement comme le patriarche à partir de Péniel.

Au v. 4, Osée évoque cette « conversion » en utilisant deux termes qui font jeu avec les deux noms Jacob et Israël. Dans la première partie du v., il présente le Jacob des débuts, le « trompeur ». Dans la seconde, il rappelle la « conversion » à Péniel, par laquelle Jacob est devenu Israël, en utilisant le verbe *ŠRH*, « lutter ». Il est aussi possible qu'il joue encore avec les expressions « dans le sein maternel » et « à l'âge mûr » : Osée voudrait par là opposer le Jacob de naissance, le Jacob « naturel », au Jacob parvenu à la maturité véritable, la maturité spirituelle, à laquelle l'âge adulte servirait d'image.

Essayons ensuite de prendre le début du v. 5 tel qu'il se présente dans le texte massorétique. Le plus naturel est de considérer Jacob comme le sujet grammatical des quatre verbes : *Il lutta avec un ange et l'emporta, il pleura et le supplia*. La victoire de Jacob consiste, d'après le texte de la Genèse, en l'obtention de la bénédiction (Gn 32,27-30). En ce qui concerne les pleurs du patriarche, Bentzen (suivi par Ackroyd) a montré qu'il n'y a pas là de contradiction réelle. Il souligne en effet que pleurs et supplications sont les moyens de fléchir Dieu et d'obtenir la bénédiction (il cite à ce propos Dt 9,9-10,11, et Ackroyd Ma 2,13). La victoire, Jacob l'a remportée dans la faiblesse et l'humiliation. C'est déjà ce qu'enseignait la Genèse, où la blessure à la hanche, qui allait faire boîter Jacob pour le reste de ses jours, doit être vue comme un signe d'humiliation. Jacob sort vainqueur de la lutte, mais profondément marqué, humilié dans sa chair et, par conséquent, dans son être intérieur. Le moyen de la victoire contraste avec les ruses du supplanté évoquées dans la première partie du v. 4. A Péniel, Jacob a changé de façon d'agir pour obtenir la bénédiction divine.

Pour ce qui est de la formule, *wayyāšar 'el*, « il a lutté avec », il est vrai que le verbe *ŠRH* n'est pas employé ailleurs avec la préposition *'el* (Gertner). Il est utilisé avec la préposition *'et* au v. 4, et avec *'im* dans la Genèse (32,29). De plus, la forme normale du verbe *ŠRH* serait *wayyīšreh*. Pourtant, le verbe renvoie de toute évidence au texte de la Genèse (32,29). Ne peut-on pas admettre une forme défective ? Celle-ci, ainsi que le choix de la préposition, en permettant d'écrire *WYŠRL*, pourraient avoir pour but de rendre plus transparente encore l'allusion au nom *YŠRL*, Israël.

Osée dit « ange », là où la Genèse parle d'un *'iš*, qui se traduit en général par « homme », mais qu'Andersen et Freedman proposent de rendre par « quelqu'un ». Il n'y a là aucun problème. Dans la Genèse, deux des personnages qui apparaissent à Abraham à Mamré sont d'abord appelés des hommes (18,2), puis des anges (19,1). Osée a toutes les raisons de comprendre que c'est un ange qui s'est présenté à Jacob sous forme humaine, et même l'ange du Seigneur, qui est une manifestation du Seigneur lui-même (Gn 32,30)⁹.

Les vv. 4b et 5a ne font donc pas double emploi comme le craignait Gertner (voir ci-dessus, note 9) : selon notre analyse, le v. 4 oppose le Jacob de naissance au Jacob parvenu à maturité, tandis que le début du v. 5 ajoute des précisions sur l'issue de la lutte de Jacob à Péniel et sur le moyen de la victoire.

⁹ En Gn 48,15-16, l'ange et Dieu jouent le même rôle. En Gn 21,17 ; 31,11, Dieu apparaît sous une forme humaine, comme le personnage de Gn 32.

Il reste qu'il n'est pas question de pleurs et de supplications en Gn 32. Cependant, Holladay remarque que des pleurs sont mentionnés au ch. suivant (33,4) : lorsque Jacob et Esaü se retrouvent, ils s'embrassent en pleurant. De plus, le verbe *YTHNN*, « supplier », d'Osée rappelle le terme *hēn*, « grâce », de même racine, et qui revient plusieurs fois en Gn 32 et 33 (32,5 ; 33,8,10,15). En outre, le verbe *MŠ'*, « trouver », « rencontrer », qui apparaît dans la suite du v. 5 d'Osée est associé au mot *hēn* dans ces textes (dans l'expression « trouver grâce »), et est aussi employé par Jacob lorsqu'il se fait précéder de ses serviteurs et les charge d'aller trouver Esaü (Gn 32,20). Tout cela a-t-il un rapport avec notre texte ?

Il faut se souvenir qu'au moment de l'épisode de Péniel, Jacob est confronté à un grave problème : son frère marche à sa rencontre avec des intentions hostiles. Aussi Jacob cherche-t-il à « trouver grâce aux yeux » de son frère, car il ne pouvait pas éviter de le rencontrer, d'aller le « trouver », à la suite de ses serviteurs (*MŠ'*, Gn 32,20). Holladay propose donc de considérer que la portion de v. 5ab, *il pleura et le supplia*, concerne les rapports de Jacob avec Esaü, après la portion de v. 5aa qui concernerait les rapports de Jacob avec Dieu. Il obtient ainsi un chiasme :

- Os 12. 4a Jacob-Esaü
 4b Jacob-Dieu
 5aa Jacob-Dieu
 5ab Jacob-Esaü.

Entendre la portion de v. 5ab comme évoquant simplement les rapports de Jacob avec Esaü nous paraît cependant forcé. Le changement de sujet (des rapports de Jacob avec Dieu à ses rapports avec Esaü) serait beaucoup trop abrupt et rien ne l'indique dans la formulation du texte. A notre sens, Osée joue sur deux plans : ce qui l'intéresse, ce sont les rapports de Jacob avec Dieu, et c'est bien cela qui est en cause au v. 5ab. Mais en même temps, par l'emploi des termes de Gn 32-33, le prophète suscite aussi le souvenir du problème relationnel de Jacob avec son frère.

Il peut d'autant mieux le faire que ces chapitres de la Genèse liaient déjà très intimement les rapports de Jacob avec Esaü à ses rapports avec Dieu. En effet, le contexte de la rencontre de Jacob avec Dieu à Péniel, c'est la perspective de la rencontre avec Esaü. Jacob va devoir bientôt voir la « face » d'Esaü, et pour cela, il lui est nécessaire de trouver le moyen d'apaiser la « face » d'Esaü. Ce problème est exposé en Gn 32.21 qui fait quatre fois usage de la racine *PN* du nom

qui signifie « face » : *j'apaiserai sa face (PNYW) par ce présent qui va devant moi (LPNY), et après cela je verrai sa face (PNYW) et peut-être relèvera-t-il ma face (PNY, c'est-à-dire : « Peut-être m'accueillera-t-il favorablement »)*. La suite du récit déplace le problème : à Péniel, c'est la « face » de Dieu que Jacob va voir, d'où ce nom, Péniel, qui signifie « face de Dieu » (Gn 32,31). La rencontre de Péniel, et le choix du nom qui la rappelle, montrent qu'au fond, le vrai problème de Jacob, c'est d'abord son rapport à Dieu. On ne règle vraiment le problème de ses relations avec les hommes qu'en réglant d'abord celui de sa relation avec Dieu.

Un autre jeu sur le mot « face » souligne que la solution du problème entre Jacob et Esau a découlé de la rencontre de Jacob avec Dieu, à Péniel. Jacob, après avoir été accueilli favorablement par Esau, dira en effet : *Si j'ai pu trouver grâce à tes yeux, tu accepteras de ma main ce présent, car j'ai vu ta « face » comme on voit la « face » de Dieu et tu m'as agréé* (Gn 33,10). Ce jeu de langage montre bien que pour l'auteur de la Genèse, si Jacob a pu regarder Esau en face et être bien accueilli par lui, c'est parce qu'il avait d'abord vu la face de Dieu et avait conservé la vie sauve (Gn 32,32). Esau l'a accueilli comme Dieu l'a d'abord accueilli, et même parce que Dieu l'a d'abord accueilli favorablement.

Mais ce n'est pas tout, car Jacob continue : *Accepte donc de ma part le cadeau qui t'a été apporté car Dieu m'a fait grâce* (Gn 33,11). Là encore, l'auteur indique que si Jacob a « trouvé grâce » aux yeux d'Esau (*MŠ HN*, v. 10), c'est parce que Dieu lui a d'abord fait grâce (*hannanû*, v. 11).

Nous avons déjà noté le rôle joué dans le récit de la Genèse, par le mot *hēn*, « grâce » – notamment dans l'expression « trouver grâce » –, auquel fait écho le verbe *yithanen* employé par Osée (v. 5ab). McKenzie a montré que le récit de la Genèse joue avec la paire des consonnes du mot *HN*. Ainsi, alors qu'il est en route pour retourner vers le lieu dont il est originaire, Jacob rencontre des messagers de Dieu et s'écrie : c'est un camp (*MHNH*) de Dieu, et il nomme l'endroit Mahanayim (*MHNYM*, Gn 32,3). D'emblée, l'auteur peut vouloir suggérer que Dieu a quelque chose à voir avec le problème qui va se poser à Jacob, celui de devoir trouver « grâce » (*HN*) aux yeux d'Esau. Puis à l'approche d'Esau, Jacob divise son clan en deux « camps » pour essayer d'en sauver au moins un (*MHNH, MHNWT* ; Gn 32,8,9,11,22), et il se fait précéder de présents (*MHHH*) destinés à lui faire trouver « grâce » (*HN*) aux yeux d'Esau (Gn 32,14,19,21,22). Par la suite, lorsqu'Esau le rencontre, il lui demande : *Que veux tu faire avec tout ce camp (MHNH) que j'ai croisé ?* A quoi Jacob répond qu'il lui a envoyé

cela pour « trouver grâce » (*HN*) à ses yeux (Gn 33,8). Enfin Jacob demande à Esaü d'accepter son présent (*MNHH*) en indiquant que cette acceptation prouvera qu'il a « trouvé grâce » (*HN*) à ses yeux (33,10). Ces jeux de sonorités suggèrent que les procédés utilisés par Jacob ont réussi à lui faire « trouver grâce aux yeux » d'Esaü. Mais la référence à la grâce de Dieu dans le même contexte (Gn 33,11) souligne que si ces procédés ont réussi, Jacob le doit d'abord à la grâce de Dieu, et que, en fin de compte, c'est la grâce de Dieu, bien plus que ces procédés, qui lui a fait « trouver grâce aux yeux » d'Esaü. Ainsi la grâce d'Esaü apparaît comme la manifestation de la grâce de Dieu que Jacob a obtenue à Péniel.

Cette compréhension du texte permet de rendre compte d'une formulation inattendue : il est en effet question de Dieu et des hommes avec lesquels Jacob a lutté victorieusement (Gn 32,29). Le pluriel « des hommes » surprend dans la mesure où, dans ce qui précède, un seul personnage est mentionné. Ce pluriel englobe sans doute Esaü, pour suggérer que la victoire de Jacob dans son problème avec son frère a été remportée là, à Péniel, dans la rencontre avec Dieu.

En Gn 33,4, les pleurs peuvent alors évoquer l'humiliation de soi par laquelle Jacob a gagné son frère, une humiliation qui découlait de l'humiliation de Jacob devant Dieu à Péniel. C'est peut-être une telle compréhension qui transparaît au v. 5ab d'Osée, où les pleurs de Jacob devant Esaü (Gn 33) deviennent des pleurs devant Dieu. Dans cette attitude d'humiliation, Jacob a supplié (*YTHNN*, Os v. 5ab), pour trouver grâce (*MS'* *HN*, d'après la Genèse), et Osée souligne qu'il a « trouvé » (*MS'*, v. 5ba). Si dans la Genèse, il s'agissait de « trouver grâce » auprès d'Esaü, Osée pour sa part retient essentiellement que Jacob a « trouvé » Dieu, car c'est là ce dont ses contemporains ont besoin. C'est pourquoi, dans la deuxième partie du v. 5, il rapporte à Dieu ce que la Genèse rapportait à Esaü. Mais le récit de la Genèse invitait déjà à cette transposition.

On le voit, en utilisant les verbes *YTHNN* et *MS'*, Osée renvoie à des termes-clé du récit de la Genèse. Ce faisant, il reprend habilement à son compte les enseignements de ce récit et les adapte à ses besoins.

La rencontre de Jacob avec Dieu à Béthel (vv. 5b-6)

Le prophète poursuit son utilisation de l'histoire de Jacob en disant : *A Béthel il l'a trouvé, et là il a parlé avec nous* (les verbes sont à l'inaccompli mais l'inaccompli peut avoir un sens passé, cf. Rudolph, Coote). Dans la Genèse, c'est Esaü que Jacob « trouvait » (ou « rencontrait ») et aux yeux duquel il cherchait à « trouver grâce ». Ici, c'est Dieu que Jacob a « trouvé ». Le prophète utilise maintenant un

autre épisode de la vie de Jacob rapporté dans la Genèse, celui de sa seconde rencontre de Dieu à Béthel (Gn 35).

Dans ce récit, Dieu invite Jacob à aller le retrouver à Béthel (Gn 35,1) et il le bénit là (v. 9). En parlant de Dieu comme de celui qui lui a répondu lorsqu'il se trouvait dans la détresse et qui a été avec lui sur sa route (v. 3), Jacob pense sans doute plus particulièrement à ce qui s'est passé autour de Péniel. De plus, Dieu répète à Jacob les paroles mêmes que le mystérieux personnage avait prononcées à Péniel (v. 10, cf. 32,29). Ceci suggère que le retour de Jacob à Béthel était lié à l'expérience de Péniel et en découlait, et c'est pourquoi Osée établit un lien entre ces deux lieux : à Péniel, Jacob a lutté victorieusement, a pleuré et a supplié, et à Béthel, il a trouvé Dieu.

A Béthel, Dieu avait parlé à Jacob (Gn 35,3,7) et c'est encore ce que rappelle Osée (v. 5bb). Le terme *šām*, « là » d'Osée (là il a parlé) fait écho au double emploi du même terme dans la Genèse (j'érigerai là un autel, 35,3 ; Car là Dieu s'était révélé à lui, v. 7).

La préposition qui suit le verbe « parler », semble avoir le suffixe de la première personne du pluriel (*'immānū*) : *il a parlé avec nous*¹⁰. Il est possible que par une première personne du pluriel, Osée ait voulu indiquer que ses propos avaient des implications pour ses contemporains : par l'histoire de Jacob, c'est eux qu'il visait. On notera que déjà d'après la Genèse, ce qui s'était passé à Béthel concernait les descendants de Jacob (35,12). Dieu a parlé à Jacob, mais aussi aux Israélites du temps d'Osée. A moins qu'Osée veuille renvoyer à la révélation de Dieu à Israël lors de l'exode ; le v. suivant, on va le voir, rend l'hypothèse plausible.

Le v. 6 d'Osée est une affirmation du nom de Dieu : *C'est le Seigneur, le Dieu des armées ; le Seigneur, c'est ainsi qu'on parle de lui, ou, qu'on se réfère à lui (zikrō, littéralement « son souvenir »)*. Il fait pendant à Gn 35,11, où Dieu se présentait à Jacob. Le nom n'est cependant pas le même : El Shaddaï dans la Genèse, et « le Dieu des armées » ici. Le titre utilisé par Osée fait apparaître Dieu comme le maître des êtres les plus puissants (les armées sont celles des anges), et donc comme le Seigneur absolu. Le remplacement du titre est effectué sur la base de la révélation divine dans le livre de l'Exode (3,15-16).

¹⁰ La LXX et la Syriacque ont lu « avec lui » et bien des exégètes corrigent (*'imō*). Ackroyd considère que l'on a le suffixe de la troisième personne du singulier avec un *noun energicum*, et Coote suggère que le *noun* a été rajouté pour le parallélisme avec *yimšā'ennū*, « il l'a trouvé », qui précède. McKenzie, quant à lui, renvoie à la préposition ougaritique 'MN.

Outre le nom divin, le terme *ZKR*, « souvenir », (Os 12,6b) est lui aussi emprunté au texte de l'Exode (v. 15). Le prophète utilise donc le nom par lequel Dieu s'est révélé au peuple d'Israël, en parallèle avec le nom par lequel Dieu s'est révélé à Jacob.

Ainsi, lorsqu'au v. 5, Osée affirme : « Il a parlé avec nous », peut-être faut-il y voir une allusion au texte de l'Exode : comme Dieu s'est révélé à Jacob à Béthel, il s'est révélé au peuple d'Israël en Egypte, par le prophète Moïse (cf. Os 12,14).

On a encore remarqué que le verbe *PQD*, « intervenir », « rétribuer », d'Os 12,3, se trouve aussi en Ex 3,16, qui contient l'annonce que Dieu va « intervenir » en faveur de son peuple pour le libérer de l'esclavage. Osée rappellera cette libération (12,10). Mais puisque le peuple court après les idoles, Dieu va à nouveau intervenir, pour le « rétribuer » cette fois (Os 12,3).

Un autre élément de la révélation de Dieu dans le récit de la Genèse mérite notre attention : Dieu s'y présente comme l'auteur de la fécondité et le donateur de la terre (35,11), un rôle qu'Ephraïm, sous l'influence cananéenne, attribuait à Baal (Os 2,7,10). Pour Osée, faire allusion au texte de la Genèse était donc un moyen d'appeler ses contemporains à plus d'orthodoxie.

LES APPLICATIONS À TIRER DE L'HISTOIRE DE JACOB

Outre la pensée que nous venons de suggérer, en quoi l'ensemble de l'histoire de Jacob reprise par Osée concernait-elle ses contemporains ? Quelles implications ou applications le prophète voulait-il que ses auditeurs tirent de ces récits ?

Pour répondre à cette question, il faut replacer les vv. que nous venons d'étudier dans leur contexte immédiat, c'est-à-dire les vv. 3 à 9 qui forment un tout comme l'indique leur structure en chiasme. Cette structure confirme d'ailleurs notre lecture des vv. 4 et 5 et elle révèle le sens de la péricope :

Introduction (v. 3) mentionnant Israël (?) ou Juda (?) et Jacob.

a) Jacob I, le trompeur (v. 4a).

b) Jacob se « convertit » et devient Jacob II-Israël, (vv. 4b-5).

c) Le Seigneur, voilà comment on se réfère à lui (v. 6).

b') Appel à la « conversion » adressé à Ephraïm (v. 7)

a') L'Ephraïm actuel, le trompeur (vv. 8-9).

Ephraïm est donc, à l'époque d'Osée, comme Jacob avant Péniel, et il est invité par le prophète à passer par une expérience semblable à celle de son ancêtre, à se « convertir », à revenir à son Dieu qui, bien qu'Ephraïm ne se soit pas « converti », s'est déjà révélé à lui (selon Ex 3,15-16 cité en Os 12,6), comme il s'était révélé à Jacob à Béthel. Se « convertir », ce serait considérer le Seigneur autrement que comme un Baal, autrement que comme une idole dont on peut acheter les faveurs par le culte. Le Dieu d'Israël, c'est le Seigneur, le Maître souverain. Il n'a aucun besoin des hommes et de leur culte. Au contraire, c'est lui qui donne le premier, généreusement, gratuitement : Osée le soulignera en rappelant qu'il est le Seigneur, le Dieu d'Israël, depuis qu'il a libéré le peuple de l'esclavage en Egypte (v. 10). Et ici, la leçon sur Dieu est mise en valeur par sa place au cœur de la structure en chiasme.

A Béthel, Jacob devenu Israël (Gn 35,10), et donc « converti » (Os 12,4b-5) a invoqué Dieu comme il faut. Avant de partir pour Béthel, il s'est débarassé de ses idoles (Gn 35,2,4). Béthel était donc véritablement pour lui la « maison de Dieu » (c'est le sens du nom Béthel). Or l'Ephraïm du temps d'Osée a fait de Béthel un Beth Awen, c'est-à-dire « Maison d'iniquité », « du mensonge » ou « des idoles », en y rendant un culte aux idoles ou en y célébrant le culte de Yahvé avec des pratiques païennes. Béthel avait été choisi comme lieu de culte par le royaume du Nord, très certainement à cause des traditions patriarcales qui s'y rattachaient (1 R 12,29), tout comme Sichem (1 R 12,1-25 ; cf. Gn 33,18-20). Mais à une exception près (10,15), Osée, en dehors de notre texte, nomme toujours Béthel « Beth Awen » (4,15 ; 5,8 ; 10,5). Cela n'est pas innocent de la part d'un auteur qui choisit bien ses mots. Le prophète joue sur les noms Béthel et Beth Awen pour indiquer que, loin de se montrer fidèle aux traditions patriarcales, les Israélites ont fait à Béthel le contraire de Jacob.

Ce contraste est peut-être marqué d'une autre manière encore. A Béthel, Jacob a utilisé de l'huile pour rendre son culte au Seigneur (Gn 35,14). Mais Ephraïm se sert de son huile, don de Dieu (Os 2,20), pour conclure des alliances coupables et ainsi tromper le Seigneur (Os 12,1-2) !

Alors que Jacob a « trouvé » Dieu à Béthel (Os 12,5), Ephraïm court après les idoles et oublie le Seigneur (Os 2,15), mais viendra un temps où il ne « trouvera » plus ses idoles (2,8-9).

L'appel à la « conversion » (vv. 7-9)

C'est plus précisément au v. 7 que le prophète adresse à Ephraïm un appel à suivre l'exemple de Jacob par la conversion : *Toi donc, tu reviendras chez ton Dieu.*¹¹

C'est sans doute encore le ch. 35 de la Genèse qui est à l'arrière plan de la prophétie d'Osée, plus précisément le v. 1, où Dieu ordonnait à Jacob de « retourner » à Béthel et de s'y installer¹². De même qu'après sa « conversion » à Péniel, Jacob a été invité à « retourner » à Béthel, la « maison de Dieu », donc chez Dieu, pour y habiter, Ephraïm est invité à « retourner » « chez son Dieu ».

Le peuple s'imagine imiter son ancêtre en célébrant un culte à Béthel. Osée le détrompe : le peuple ne sert pas Dieu et a besoin de retourner chez Dieu. Il s'est détourné de lui par des rites illicites, en des lieux de culte prohibés (dont Béthel), ainsi que par le culte des idoles, les alliances coupables, la malhonnêteté. Par son culte, le peuple a fait de Béthel un Beth Awen. Imiter l'ancêtre Jacob, c'est au contraire revenir chez Dieu, car tel était le vrai sens du culte de Jacob, pour qui le véritable Béthel était en fait Dieu lui-même (Gn 35,7). Le parallélisme avec la Genèse éclaire donc à nouveau le sens¹³.

¹¹ La préposition *be* pose problème, car le verbe *šûb* se construit généralement avec les prépositions *le* ou *el*. Osée lui-même emploie le plus souvent *el* (5,4 ; 6,1 ; 7,10 ; 11,5 ; 14,3), et une fois *ad* (14,2). Diverses manières de comprendre ont été proposées : 1) « avec l'aide de ton Dieu » (Rudolph, Ward), mais alors la destination du retour n'est plus indiquée ; 2) « à moi en tant que ton Dieu » (Andersen – Freedman) paraît forcé ; 3) « à Dieu », la préposition *be* introduisant une note mystique d'union avec Dieu (E. Jacob), nous paraît aussi forcé ; 4) Keil cite Es 10,22 pour justifier la traduction « à Dieu » mais il s'agit d'une méprise, la préposition suffixée *bō* ne traduisant pas chez Esaïe l'idée d'un retour à Dieu mais d'un retour de certains parmi le peuple (par opposition à la totalité du peuple). La préposition *be* a souvent un sens locatif, et les prépositions hébraïques ont un usage assez flexible, c'est pourquoi nous suivons la TOB en traduisant « chez ton Dieu », bien que le cas soit, à notre connaissance, unique dans l'Ancien Testament. Ce sens convient bien au contexte.

¹² Ruppert rapproche notre texte du récit de la première rencontre de Jacob avec Dieu à Béthel. Il note que Dieu avait alors promis à Jacob de le « garder » et de le « faire revenir » dans son lieu d'origine (Gn 28,15), et qu'en Osée, Ephraïm est appelé à « revenir » à Dieu et à « garder » l'amour et la droiture. Mais les deux textes sont différents : le sujet grammatical des verbes est Dieu dans l'un, et son peuple dans l'autre.

¹³ Il confirme que dans notre texte, il faut traduire la préposition *be* par « chez » ou « à », comme nous l'avons fait ci-dessus (cf. note 11).

La suite du v. énonce les implications du retour à Dieu. Celui-ci doit se manifester concrètement par la *hesed*, « l'amour »¹⁴ et la *mišpaṭ*, le « droit », dont l'absence chez le peuple a déjà été déplorée par le prophète (4,1 ; 6,4 et 5,1 ; 10,4). Le premier de ces termes vise l'intériorité, l'attitude du cœur, la motivation, et le second la conformité à la Loi dans la vie quotidienne, et en particulier dans les rapports avec le prochain, qui découle de la *hesed* dans le cœur. Il s'agit là d'un amour qui se traduit en actes, et pas seulement d'un faire.

La relation à Dieu (v. 7a) et la façon de vivre (v. 7b) sont indissociables, alors qu'on risque trop souvent de favoriser la piété au détriment de la pratique de ce qui est juste, ou, inversement, de favoriser la pratique du droit au détriment de la piété.

Le prophète ajoute encore : *Attends-toi continuellement à ton Dieu ou Compte en tout temps sur ton Dieu*, ce qui pourrait être une formule liturgique (cf. Ps 25,5 ; 27,14 ; 37,34). C'est maintenant la foi que le prophète recommande, avec un adverbe qui traduit la constance, la durée, la permanence : il s'agit d'une foi qui demeure toujours, en toutes circonstances. Du coup, l'idée que l'amour et la pratique du droit, ou encore les rites culturels, pourraient mériter quelque chose se trouve écartée : en fait, c'est du Seigneur qu'il faut tout attendre. Et cette troisième exhortation montre aussi comment on parvient à l'amour et au droit : en les recevant de Dieu. Le ch. 2 confirme cette compréhension car la *hesed* et la *mišpaṭ* y sont présentées comme la dot que Dieu donnera à son peuple lorsqu'il le re-fiancera à lui de façon définitive (2,21-22), après la rupture annoncée par Osée et qui devait se concrétiser par la ruine du royaume du Nord. Le Seigneur donne ce qu'il ordonne à qui le reçoit par la foi.

Enfin, notons encore qu'au ch. 11, la *hesed* est une qualité de Dieu. Dans l'Ancien Testament, c'est même la qualité par excellence du Seigneur (on la trouve affirmée par exemple dans la confession de foi d'Israël d'Ex 33,19, souvent reprise, et dans le refrain liturgique du Ps 136 que l'on rencontre fréquemment ailleurs). En réponse à son amour, le Seigneur demande à son peuple l'amour, pour lui-même et pour le prochain (cf. 1 Jn 4,7ss).

En dépeignant, aux vv. 7 et 8, ce qu'est Ephraïm à son époque, Osée montre en quoi une « conversion » est nécessaire. Ephraïm pratique la tromperie, comme son ancêtre Jacob avant Péniel. Les fautes qui lui sont reprochées vont à l'encontre des lois de l'alliance (Lv 19,13,36 ; Dt 24,14 ; 25,13-16).

¹⁴ Il ne faut pas traduire *hesed* par « fidélité », comme la TOB : voir notre article : « Que signifie le mot *hesed* ? », VT 40 (1990), pp. 89-103.

Ephraïm est appelé Canaan, terme qui, en hébreu, est un *gentilis* désignant les Cananéens, et qui peut aussi prendre le sens « marchand ». Osée joue sur les deux sens. Ephraïm est un marchand, mot qui véhicule ici une connotation péjorative, celle de malhonnêteté. Par la façon dont il mène ses affaires, il s'identifie aux Cananéens, dont il aurait dû se distinguer grâce aux lois exceptionnellement justes qu'il avait reçues (Dt 4,8). Il ressemble plus à Canaan, aux peuples que Dieu avait déposés pour lui, qu'au patriarche Israël.

L'usage de balances frauduleuses est donné comme un exemple de conduite malhonnête. Osée utilise ici le terme *mirmāh* qui renvoie au v. 2, et à l'attitude de Jacob avant Péniel (Gn 27,35). C'est l'opposé de la *mišpat* (« le droit »).

De plus, Ephraïm aime à opprimer, ou à commettre des exactions. Le verbe « aimer » appartient au domaine sémantique de la *hesed*. Mais ce qui est aimé est le contraire de la *hesed*. La paire « aimer-oppri-mer » est ironique. L'expression indique que le problème ne se situe pas seulement au niveau des actes, mais au niveau des dispositions intérieures et des motivations profondes, au fond du cœur. Autre trait d'ironie possible : Stuart note que le v. 8a a la forme d'une bénédiction tribale qui comporte en général le nom du destinataire, suivi d'une description métaphorique (cf. Gn 49,13,16,19,20,21,27). Dans la forme d'une bénédiction tribale, Osée a énoncé une description peu flatteuse.

Osée souligne ensuite (v. 9) que les Israélites ne sont pas conscients de leur culpabilité, ou qu'ils feignent de ne pas se sentir coupables. Il cite pour cela leurs paroles, comme il l'a déjà fait auparavant (6,1-3 ; 8,2 ; 10,3). De plus, il établit de nouveaux contrastes avec Jacob en jouant avec les mots. Ainsi, il emploie le terme *'ōn* avec le sens « richesse », alors qu'il l'avait utilisé au v. 4 avec le sens « âge mûr » : Jacob est parvenu à la maturité véritable, mais les Israélites courent après les richesses. Il reprend aussi, avec ce terme, le verbe *MŠ'*, « trouver » : Jacob avait trouvé Dieu à Béthel (v. 5), mais les Israélites trouvent la richesse ; autrement dit, ils servent Mammon au lieu de servir Dieu.

On peut traduire la suite, avec Keil : « *Tout ce que j'ai acquis ne me rend coupable d'aucune faute, qui serait péché.* »¹⁵ Osée fait un

¹⁵ Pour le v. 9b, la LXX a : *pantes hoi ponoi autou ouk heurethēsontai autō, di' adikias has hēmarten*. Elle a dû lire ... *yimāše'ū lō 'al 'āwōn* (Stuart), ou *yimāše'ū lō le 'āwōn* (*Biblia Hebraica Stuttgartensia*), c'est-à-dire : « Tous ses profits ne lui serviront de rien à cause de toute l'iniquité qu'il a commise. » Stuart modifie l'hébreu d'après la version grecque parce qu'il trouve le TM inintelligible (de même Harper). Le v. 9b devient alors le début des paroles du Seigneur. Mais la

nouveau jeu de mots, avec 'WN, « richesse », et 'WN, « faute » : *māšā'î* 'ōn lî, « j'ai trouvé la richesse » (v. 9a) et *lo' yimšē'û-lî 'āwon*, « on ne trouvera pas en moi de faute » (9b).

Andersen et Freedman notent que le terme *yāgîa'*, « les profits », « ce qu'on a acquis », se trouvait déjà dans la Genèse, dans l'épisode où Laban rejoint son gendre en fuite. Jacob reproche alors à Laban de l'avoir exploité en le faisant travailler pour un piètre salaire et déclare (Gn 31.42), pour justifier qu'il ne s'en aille pas les mains vides mais avec des troupeaux dont Laban rétorquera qu'ils lui appartiennent (v. 43) : *Dieu a vu ma misère et toute la « peine »* (c'est ici un autre sens du terme *yāgîa'*) que je me suis donnée. Or Jacob venait juste de poser la question : *Quel est mon péché ?* Cette question peut être à l'arrière-plan de l'affirmation qu'Osée place dans la bouche d'Ephraïm en utilisant le même mot « péché » (v. 9b). Ephraïm se défend donc d'avoir péché, comme son ancêtre Jacob le trompeur, avant sa « conversion ». En fait, la Genèse suggère que Dieu a béni Jacob et l'a protégé pour lui rendre justice vis à vis de Laban qui l'avait honteusement exploité (31,7-13,24,42), mais qu'il l'a fait en dépit de ses pratiques douteuses, et sans que cela excuse Jacob d'avoir eu recours à des procédés qui ont l'air de relever de la superstition ou de la magie (30,29-43). Lorsque Dieu ordonne à Laban de ne rien dire à Jacob, ni en bien ni en mal (Gn 31,24), il reconnaît peut-être implicitement qu'il n'y aurait pas grand chose de positif à dire au sujet de Jacob ; autrement, n'aurait-il pas fait valoir ce positif aux yeux de Laban ? (Cette intervention de Dieu en faveur de Jacob auprès de Laban n'est d'ailleurs pas sans analogie avec ses interventions en faveur d'Abraham lorsque celui-ci s'est mis, par sa faute, dans le « pétrin », Gn 12,17-20 ; 20,3-7). De même, la richesse de certains Israélites pouvait être un signe de la bonté de Dieu envers eux, mais elle n'excusait pas leurs fautes et leurs procédés oppressifs. Ainsi, en cherchant à s'enrichir de façon malhonnête, Ephraïm ressemble à Jacob le trompeur, au lieu d'imiter Jacob-Israël qui a « cherché » Dieu.

Le ministère prophétique du nouvel exode (vv. 10-14)

Cette nouvelle section aborde principalement deux thèmes : le nouvel exode, dont l'annonce (v. 10b) est introduite par le rappel du premier exode (v. 10a), et le ministère prophétique (v. 11). Ces deux

présence de *w'ānokî* au début du v. 10 indique que le début des paroles du Seigneur se trouve là, plutôt qu'au v. 9 (ainsi Rudolph).

thèmes sont associés dans le v. 14 qui évoque le ministère prophétique de Moïse lors de l'exode.

Le Seigneur commence par rappeler qu'il est le Dieu d'Israël depuis qu'il l'a délivré de l'esclavage en Egypte (v. 10a), sans doute pour dire que le Dieu d'Israël, c'est lui et non Baal. Il veut peut-être aussi souligner la différence entre Baal et lui-même : contrairement à l'idole dont les faveurs s'achètent par le culte, le Seigneur a pris l'initiative en apportant la délivrance à Israël. Le rappel de l'exode prépare en outre l'annonce d'un nouvel exode (v. 10b).

L'idée de répétition, de nouvel exode, est traduite par le terme *ʿōd*, « encore » : *Je te ferai encore habiter sous des tentes*. L'habitation sous des tentes évoque la période des quarante ans au désert, châtement infligé par Dieu aux Israélites parce que ceux-ci avaient refusé d'entrer en terre promise lorsqu'il le leur avait demandé. Le désert avait des résonances terribles pour un Israélite (cf. Dt 8,15). Le retour à une situation comparable à celle du désert est nécessité par le refus de la « conversion ». Comme le dit E. Jacob, au refus du *šūb* (« retourner », v. 7), le Seigneur répond par un *hōšīb* (hiphil de *YŠB*, « faire habiter »).

Ce n'est pas la première fois qu'Osée annonce un retour au désert (2,16). Cette expérience aura pour but de couper les Israélites de leurs idoles (2,8s) et de les priver des biens et des richesses de leur pays. Ces biens étaient des dons du Seigneur, mais les Israélites les attribuaient à Baal, et les utilisaient pour rendre un culte à l'idole (2,10-14). Le ch. 13 reprendra l'idée qu'après la rencontre du Seigneur avec son peuple au désert, la prospérité en terre de Canaan a été pour Israël l'occasion de sa chute (v. 4-6). Le châtement que le Seigneur va ainsi infliger à son peuple a un but pédagogique : il vise à faire prendre conscience aux Israélites que leurs idoles ne peuvent rien pour eux, et à amener le fils prodigue (ou plutôt l'épouse prodigue) à « revenir à son Dieu » (2,9)¹⁶, et à lui répondre comme lors du premier exode (2,17). Le déracinement est donc nécessaire et a pour but une « décananéisation ». Par la suite, le Seigneur transformera son peuple pour qu'il lui reste fidèle (2,21-22), il lui rendra la prospérité (2,23-24) et Israël lui restera attaché sans plus courir après les idoles (2,25). Ajoutons que remettre le peuple dans la situation du désert, c'était encore le placer dans une situation de totale dépendance par rapport au Seigneur, pour lui apprendre à compter sur son Dieu (Os 12,7 et cf. Dt 8,1-5).

¹⁶ Les paroles mises dans la bouche de l'épouse infidèle au v. 9b ressemblent fort à celles que Jésus mettra dans la bouche du fils prodigue (Lc 15,18). Jésus s'est sans doute inspiré d'Osée.

Ainsi, aux « je me suis enrichi », « je me suis acquis la prospérité » (Os 12,9), le Seigneur oppose son « je » et son action : c'est lui qui est le libérateur. Il l'a montré lors de l'exode, et pour le rappeler à son peuple, il privera celui-ci des biens qu'il s'est acquis afin de lui apprendre que c'est le Seigneur qu'il faut « trouver » (v. 5b) et non la fortune (v. 9).

A la fin du v., *kymēy mō'ēd* est rendu par certains « comme aux jours de la rencontre » (Wolff, TOB). Il s'agirait là d'une allusion à la rencontre du Seigneur avec Israël au désert. Mais le terme *mō'ēd* ne semble pas s'employer ainsi. Il désigne une fête, un temps fixé pour une fête, ou encore s'emploie dans l'appellation « tente de la rencontre ». A notre avis, il se réfère ici à la fête des Tabernacles qui rappelait le séjour d'Israël au désert (Lv 23,39-43). Keil note que la formule qui expliquait la raison d'être de la fête, *j'ai fait habiter les Israélites sous des tentes* (Lv 23,43) devient ici *Je vous ferai habiter sous des tentes* : ce qui était célébré par la fête comme événement passé redeviendra présent.

Le retour au désert est évidemment une image pour évoquer l'exil, la déportation par les Assyriens (Os 11,5). Le nouvel exode présuppose l'exil et implique un retour de l'exil. Mais ce retour de l'exil n'est en fait qu'un prélude au nouvel exode, qui, au delà de ce retour, consiste surtout en un retour à Dieu (Os 2,17-18 ; cf. Es 10,20-21), dans le cadre d'une alliance nouvelle, qu'Osée a évoquée au ch. 2 à l'aide de l'image du mariage et des re-fiançailles (2,18,21-22), et par la reprise, sous forme de dialogue, de la formule qui définit l'alliance dans son essence : « Je serai votre Dieu et vous serez mon peuple » (2,25). Ce retour à Dieu, cette alliance nouvelle, seront accompagnés d'une transformation opérée par le Seigneur dans l'être intérieur des Israélites, et que le prophète évoque à l'aide de l'image de la dot : lors des re-fiançailles avec son peuple, le Seigneur lui fera don de la justice, du droit, de l'amour, de la compassion et de la fidélité (2,21-22 ; Jérémie apportera le même message dans sa prophétie sur la nouvelle alliance, Jr 31,31-34).

Au v. 11, Osée traite du rôle des prophètes. Faut-il lire au passé (Keil, Stuart), au futur (Gese, TOB ou encore la première partie au passé et la seconde au présent ou au futur (Bible en Français Courant) ?

Plusieurs de ceux qui lisent au passé voient ici un élément visant à accentuer la culpabilité d'Israël : Dieu a parlé à son peuple et l'a averti par ses prophètes ; ce n'est donc pas sans qu'il leur ait reproché leurs fautes que les Israélites lui sont infidèles. Ils sont coupables en pleine connaissance de cause, à cause de leur refus d'écouter le Seigneur.

Mais le v. 14, en évoquant le ministère prophétique exercé lors du premier exode, suggère autre chose : le Seigneur se servira encore

de prophètes lors du nouvel exode. Si on traduit le v. 11 au passé, Osée rappelle donc le ministère prophétique exercé lors du premier exode pour dire que le nouvel exode sera aussi accompagné par des prophètes.

Si par contre on traduit au futur, il s'agit alors des prophètes du nouvel exode. Osée pouvait s'appuyer sur la tradition exposée dans le Deutéronome d'une succession de prophètes prolongeant le ministère de Moïse (Dt 18,18ss ; cf. Gese, p. 44s).

Le v. 11 contient quelques jeux de mots. Ainsi, « j'ai parlé », ou « je parlerai » répond à « Ephraïm dit » (v. 9) : le Seigneur oppose sa parole transmise par les prophètes aux paroles du peuple. Puis, « je multiplierai les révélations », renvoie à « il multiplie le mensonge et la destruction » (v. 2) : les révélations prophétiques, qui sont vérité, s'opposent aux mensonges du peuple ; là où le peuple fait abonder le mensonge, la grâce fera surabonder la vérité. Enfin, *beyad*, « par l'intermédiaire de » (« je parlerai en paraboles par l'intermédiaire de prophètes ») renvoie peut-être à *beyādō*, « dans sa main » (« Ephraïm a dans sa main des balances trompeuses », v. 8) : les prophètes, porteurs de vérité, dont se servira le Seigneur, s'opposent aux balances truquées dont se servent les Israélites.

Le v. 11 nous amène à souligner le rôle privilégié de la parole, et donc du ministère prophétique, dans les relations du Seigneur avec son peuple. Contrairement aux idoles, le Seigneur n'est pas un Dieu qui se voit mais qui parle. C'est la leçon du Sinaï, dans le désert (Dt 4,15), qu'Israël a oubliée (d'où, encore une fois, la nécessité du retour au désert). La Parole de Dieu fonde et permet le rapport entre Dieu et son peuple. Elle est le médiateur indispensable à toute relation vraie avec Dieu.

Au v. 12, Osée dénonce une nouvelle fois les fautes d'Israël, avec, là encore, bien des jeux de mots. Le sens du texte n'est pas toujours très clair.

Le prophète nomme Galaad et Guilgal, qui se situent respectivement à l'est et à l'ouest du Jourdain. Galaad a déjà été mentionnée par Osée comme un lieu où se commettent des meurtres, ou comme un repaire de meurtriers (6,8), ce qu'on a parfois rapproché d'un incident qui s'est déroulé sous le règne de Péqahyia (2 R 15,25). Guilgal est aussi mentionnée plusieurs fois, comme le lieu d'un sanctuaire illégitime (4,15 ; cf. Am 4,4), ou comme un endroit où règne la perversité (9,15).

Le thème de la tromperie revient ici, avec le reproche de fausseté qui est adressé à Galaad.

Galaad est, ou deviendra *'āwen*, « néant ». Le sens est incertain. Le prophète peut vouloir dire : *Puisque Galaad est fausseté, il sera réduit à néant*, ou bien *Puisque Galaad est fausseté, ils sont néant* – c'est-à-dire qu'on ne peut pas compter sur eux. En outre, le terme *'āwen* fait penser à la ville de Béthel, qui est qualifiée elle aussi par ce terme, en tant que sanctuaire d'idoles de néant. Guilgal qui est mentionné ici avec Galaad, a déjà été nommée en parallèle avec Beth Awen (4,15), et au ch. 10, l'ensemble des hauts-lieux étaient appelés « hauts-lieux d'Awen ». Il est possible qu'Osée joue avec cet autre usage du terme *'āwen*, pour suggérer qu'il vise Galaad en tant que localité où l'on se rend coupable d'idolâtrie.

Mais ce n'est pas tout. Le terme *'āwenn* renvoie au terme *'ōn*, dont les consonnes sont identiques, et qui signifiait « l'âge mûr » (v. 4), puis la richesse (v. 9), ainsi qu'au mot *'āwōn*, « faute » (v. 9). Le peuple n'est donc pas seulement coupable d'avoir poursuivi les « richesses », mais aussi les « idoles de néant », au lieu d'avoir cherché à atteindre « l'âge mûr ». Enfin, le même terme renvoie encore au ch. 6 où Galaad était décrit comme une cité qui pratique l'*'āwen*, en faisant référence aux crimes de sang (v. 8). Osée joue avec tous les sens qu'il peut utiliser des mots *'WN* et *'WN* !

Galaad peut évoquer encore un épisode de la vie de Jacob, celui où on le voit conclure une alliance avec Laban (Gn 31,44ss). C'est alors que la localité reçoit le nom de Galaad qui rappelle le tas de pierre érigé comme témoin de cette alliance. Dans le contexte, une tromperie de Jacob est en cause (v. 26), et c'est elle qui conduit Laban à demander qu'une alliance soit conclue entre les deux hommes. Laban veut se prémunir ainsi contre un éventuel mauvais coup de son gendre. Par association d'idées, la mention de Galaad renvoie ainsi au thème des alliances coupables. Le terme *šāwe'*, « fausseté », rappelle d'ailleurs le ch. 10 où de faux (*šāwe'*) serments et les alliances avec des nations étrangères sont mis en parallèles (v. 4). Voir une correspondance entre ces textes pourrait paraître forcé si Osée n'invitait lui-même à ce rapprochement. En effet, il attire notre attention sur l'allusion au texte du ch. 10 en reprenant, à la fin d'Os 12,12, l'expression « sur les sillons des champs » qui clôt Os 10,4 (ce lien entre les deux textes a été relevé par Coote).

Quant à Guilgal, il se voit reprocher de sacrifier des taureaux (*šāworîm*, seul emploi de ce mot au pluriel). La faute consiste sans doute dans le fait de sacrifier ailleurs qu'à Jérusalem, ce qui contrevenait à la loi sur l'unicité du lieu de culte (Dt 12).

La suite annonce certainement la mise en pièces des autels sur lesquels ont lieu ces sacrifices : les autels deviendront des tas de

pierres. Galîm, « tas », fait assonance à la fois avec Guilgal et avec Galaad. On notera en outre la présence d'un chiasme :

zibbeḥū (« ils sacrifient ») Guilgal

gallîm (« tas »)

mizbbeḥōtām (« leurs autels »)

Galaad et Guilgal deviendront donc des tas de pierres, témoins de la rupture de l'alliance par les Israélites, comme le tas de pierres dressé par Jacob et Laban servait de témoin à leur alliance.

La femme et le prophète (vv. 13-14)

Ces deux vv. contiennent peut-être une parabole comme en annonçait le v. 11. Un nouvel épisode de l'histoire de Jacob est utilisé. La référence à Jacob est un lien formel avec les vv. 3-9, mais les événements de sa vie auquel Osée fait allusion ne sont pas les mêmes : ils se situent avant Péniel et le retour de Jacob à Béthel.

L'interprétation de ces deux vv. n'est pas non plus aisée et a donné lieu à des solutions diverses.

Osée se réfère d'abord à la fuite de Jacob devant Esaü qui voulait le tuer (Gn 28,6ss), et au service qu'il a accompli chez son oncle Laban pour pouvoir épouser sa fille (Gn 29,15-30 ; 31,41). Le prophète pense-t-il à Léa, ou bien à Rachel ? Il ne le précise pas et cela n'a donc pas d'importance¹⁷.

Puis Osée évoque l'exode et le rôle prophétique joué alors par Moïse¹⁸. Il semble donc poursuivre la pensée exprimée aux vv. 10 et 11.

Le prophète établit un parallélisme, ou une opposition, entre le patriarche Jacob et le peuple d'Israël, à l'aide de divers éléments :

i. Le nom Israël est donné au patriarche (v. 13), puis au peuple issu de lui (v. 14).

ii. Il y a un mouvement : vers Aram, (v. 13) puis de l'Egypte (v. 14). Le fait qu'il s'agisse de deux terres étrangères sert de point

¹⁷ Andersen et Freedman suggèrent que, puisque l'expression « pour une femme » est répétée deux fois, elle doit viser une fois l'une et une fois l'autre des deux épouses. Cela est possible, mais pas nécessaire.

¹⁸ Andersen et Freedman pensent que le prophète n'est pas le même dans les deux cas. Après Moïse, il serait question d'un autre, Elie ou Samuel. Le fait qu'on hésite sur l'identité du second prophète milite contre cette interprétation. Car si le prophète mentionné la seconde fois n'est plus Moïse, on n'a aucun moyen de savoir de qui il s'agit. Or en employant le singulier, « un prophète », Osée montre qu'il pense à quelqu'un de particulier et il serait surprenant qu'il ne permette pas de l'identifier. On est plutôt porté à croire qu'il continue à parler de Moïse, que le début du v. permet de reconnaître facilement.

commun, mais les deux mouvements sont opposés, l'un étant dirigé vers la terre étrangère, l'autre ayant la terre étrangère pour point de départ.

iii. Une différence est à noter : dans le premier cas, c'est Jacob qui est le sujet grammatical, tandis que dans le second, c'est le Seigneur et non Israël.

iv. L'expression « par (préposition *b^e*) un prophète », qui apparaît deux fois, correspond à l'expression « pour (même préposition) une femme », qui est aussi utilisée deux fois. Si la préposition est identique dans les deux versets, elle n'a cependant pas le même sens : elle se traduit « pour » et indique le but au v. 13, tandis qu'au v. 14, elle se traduit « par » et introduit l'intermédiaire puis le complément d'agent.

v. Le verbe « garder » est utilisé dans les deux cas, mais avec deux différences : il est d'abord à l'actif, puis au passif. Il a pour agent Jacob dans le premier cas, et le prophète, et non Israël, dans le second.

Quel message Osée a-t-il voulu transmettre dans ce passage ? Nous commencerons par un échantillonnage (non exhaustif) des interprétations qui ont été données à ces vv., puis nous proposerons quelques réflexions.

1) Pour Ackroyd, Osée jugerait Jacob positivement. En effet, prendre le v. 13 comme une appréciation négative se heurterait au fait que l'obtention d'une femme représentait une nécessité importante en vue de l'accomplissement des promesses que Dieu avait faites aux patriarches, en particulier celle d'une descendance nombreuse. Osée voudrait donc rappeler que Dieu a conduit Jacob à la prospérité et à la bénédiction malgré les vicissitudes qui ont jalonné sa route, et au travers d'elles. Gese reprend cette interprétation et ajoute qu'Israël se retrouvera dans une condition d'esclavage (v. 10b) semblable à celle de Jacob, ce qui constituera un jugement de Dieu. Comme Jacob, cependant, il sera protégé et gardé, et pourra sortir de cette situation grâce à un nouvel exode (v. 11).

Le texte ne nous paraît cependant pas orienter vers une interprétation qui mette en avant l'œuvre de Dieu en faveur de Jacob. En effet, au v. 13, ce n'est pas Dieu qui est l'agent. Il n'y est même pas mentionné. Au contraire, on a plutôt l'impression (voir iii, ci-dessus) que l'auteur oppose une situation où l'homme (Jacob) est l'agent, à une situation où c'est le Seigneur qui est l'agent (v. 14).

2) Pour Coote, Osée établirait une similitude. La ressemblance résiderait dans le fait que le héros (Jacob au v. 13, le Seigneur au v. 14)

s'est rendu en terre étrangère pour y prendre une épouse et l'en ramener (Israël étant considérée comme l'épouse du Seigneur).

Cette lecture ignore la différence de mouvement que nous avons relevée plus haut (ii) : si la terre étrangère est bien la destination du mouvement du v. 13, elle est au contraire le point de départ du mouvement du v. 14.

3) Pour Good, Osée ferait allusion, au v. 13, aux alliances coupables, et en particulier à la coalition syro-éphraïmite qui s'est formée contre Juda vers 735 (voir 2 R 16 ; 2 Ch 28 ; Es 7). Comme son ancêtre Jacob, Israël se tourne vers la Syrie (Aram). Au v. 14, Osée exhorterait le peuple à retourner à ses propres fondements, la parole prophétique. Monloubou note, de même, qu'avec ses mésalliances, Israël ressemble à Jacob qui s'est enfui en territoire ennemi.

4) Pour Henri Blocher¹⁹, lorsqu'Israël suit sa propre inclination, il quitte la terre promise et s'attire le malheur (v. 13). Le Seigneur lui fait suivre le mouvement inverse : il le ramène au pays et l'entoure de ses soins (v. 14).

Cette interprétation a l'avantage de prendre en compte l'opposition entre les mouvements et la différence d'agents dans les deux vv. : Jacob s'enfuit à l'étranger, mais le Seigneur fait revenir Israël de l'étranger.

5) Pour Hauret, la passion pour une femme serait mise en opposition aux motifs impérieux qui devraient guider le peuple de Dieu, et l'exil pour une femme serait mis en opposition à l'entrée en possession de la terre promise grâce au ministère d'un prophète. C'est dire qu'Osée opposerait deux manières de vivre, d'une part la vie inspirée exclusivement par les préoccupations « naturelles » et, d'autre part, l'existence réglée par la Parole de Dieu transmise par la prédication des prophètes. La première mène à la servitude, alors que la seconde va de pair avec la libération.

6) Pour E. Jacob, la femme et la recherche de la femme représenteraient « Israël selon la chair ». La critique d'Osée viserait non seulement Jacob, mais aussi le peuple, et il trouverait dans l'attrait pour « l'éternel féminin » une constante de la nature d'Israël. Ainsi, Israël pratique une recherche de la femme d'un genre particulier, en s'adonnant aux cultes étrangers où le mythe cultuel de la recherche par le dieu de sa partenaire était actualisé par des rites humains semblables. Cet Israël contrasterait avec un autre Israël, celui de l'exode.

¹⁹ Le professeur Blocher nous a aimablement autorisé à citer ici son cours sur le livre d'Osée professé en 1976-1977 à l'Institut Biblique de Nogent-sur-Marne.

Mays voit de même dans le v. 13 une allusion aux cultes de fertilité, et Monloubou note que Jacob, pour l'amour des femmes, s'était abaissé jusqu'à se faire le serviteur de quelque étranger, et que c'est à un abaissement identique que conduit la scandaleuse pratique de la prostitution sacrée. Au lieu de se laisser attirer par des femmes comme Jacob, que le peuple se laisse plutôt conduire par les prophètes, comme lors de l'exode.

Cette interprétation, parce qu'elle prend en mauvaise part la recherche d'une épouse par Jacob, se heurte à l'objection d'Ackroyd, que nous avons citée plus haut. Dans le contexte de la Genèse, en vue de l'accomplissement de la promesse d'une postérité nombreuse, se trouver une épouse était tout à fait souhaitable pour Jacob. Les motivations du patriarche et la façon dont il est parvenu à cette fin peuvent ne pas avoir été légitimes, mais la recherche en elle-même l'était tout à fait. Ne doit-on pas d'abord essayer de comprendre la prophétie d'Osée d'une manière qui s'accorderait avec l'enseignement du texte dont il s'inspire, avant d'admettre qu'il ait pu en prendre le contrepied ?

Quelques réflexions

Les interprétations 3 à 6 ne s'excluent pas mutuellement. Elles peuvent contenir chacune une part de vérité. Osée ne nous a-t-il pas habitués, dans ce chapitre, à un langage aux multiples facettes ?

Le prophète nous présente d'abord un Jacob qui se débrouille tout seul, à sa manière, et par tous les moyens ; c'est le Jacob d'avant Péniel. Ainsi, par la tromperie (Gn 27,35,36), Jacob a arraché la bénédiction paternelle au lieu de compter sur Dieu (cf. Os 12,7) qui avait promis qu'il hériterait de cette bénédiction (Gn 25,23). Et c'est bien là ce qui l'a obligé à fuir la terre promise. A la lumière de l'interdiction qu'Abraham avait faite à son serviteur de ramener son fils Isaac dans son pays d'origine pour lui trouver une épouse (Gn 24,6), la fuite de Jacob à Paddan Aram paraît une solution illégitime. Ces « combines » de Jacob l'ont donc conduit à l'esclavage pour une femme, but légitime en soi et tout à fait nécessaire à l'accomplissement des promesses de Dieu, mais obtenu à quel prix !

Comme son ancêtre, le peuple d'Israël se tourne maintenant vers l'étranger. La question des alliances avec des nations étrangères est sans doute en cause ici : c'est là un moyen illégitime dont Israël se sert pour se débrouiller par lui-même, au lieu de compter sur le Seigneur. Peut-être les cultes de fertilité, adoptés sous l'influence étrangère, sont-ils aussi visés. Par ces cultes, Israël trompe son Dieu et vise à rendre Baal redevable à son égard de la pluie fertilisante et de la

fécondité. Tous ces moyens par lesquels Israël entend se débrouiller pour parvenir par lui-même à ses fins lui attireront, en fait, l'esclavage en une terre étrangère, comme ce fut le cas pour Jacob.

Une autre voie cependant lui est offerte, celle de la rédemption, de la libération dont le Seigneur a l'initiative et qu'il accorde gratuitement, par grâce, à ceux qui reviennent à lui pour pratiquer l'amour et la justice en comptant sur lui (v. 7).

Osée met donc bien en contraste deux manières de vivre : d'une part le baalisme, qui recherche le bonheur, le contentement de soi, comme seuls buts, et qui, pour les atteindre, se débrouille par ses propres moyens, souvent par tous les moyens (et en particulier la tromperie) ; d'autre part, le Yahvisme, la vie régie par l'alliance, qui repose sur une initiative du Seigneur, sur un acte libérateur de sa part, et qui attend tout de lui. Le baalisme est égocentrique. L'alliance de Yahvé ouvre à l'amour et à la pratique du droit. Ainsi Jacob garde pour son profit personnel, mais Yahvé garde Israël pour le profit d'Israël, pour le sauver. Par sa propre force, Jacob sert pour une femme, mais par l'initiative de Yahvé, Moïse est mis au service du peuple.

Osée avait déjà évoqué ces deux voies au début du ch. 11. L'une est la voie de l'exode, sur laquelle le Seigneur prend soin de son peuple ; mais celui-ci s'en est détourné pour suivre l'autre voie, la voie du baalisme qui le mènera en exil puisqu'il refuse de revenir au Seigneur (11,1-7).

L'adoption de la voie du Yahvisme, par le retour au Seigneur, est rendue possible grâce au ministère prophétique. Le prophète est le médiateur de l'alliance : grâce à sa parole l'homme s'approche du Seigneur, s'il prend cette parole à cœur. Osée rappelle le rôle essentiel joué par un prophète (Moïse), et donc par la Parole du Seigneur, dans son œuvre de salut lors du premier exode. Il souligne ainsi la nécessité incontournable, pour qui veut emprunter la voie du Yahvisme, de prêter attention à cette Parole.

Voilà donc ce que le Seigneur offre maintenant à son peuple, par l'intermédiaire d'Osée, prophète chargé de porter la Parole de Dieu. Et c'est surtout ce que le Seigneur donnera lors du nouvel exode (v. 10-11), puisque dans l'immédiat, le peuple le refuse.

Le jeu linguistique d'Osée oppose bien ces deux voies : Jacob s'enfuit à l'étranger, mais le Seigneur fait revenir Israël de l'étranger. Jacob y sert comme un esclave, mais le Seigneur tire Israël de l'esclavage. Jacob se débrouille, mais le Seigneur agit pour son peuple. Ainsi Jacob a gardé, mais Israël a été gardé. Si « par un prophète » correspond à « pour une femme », ce n'est pas nécessairement pour opposer le prophète à la femme, mais pour opposer le fait que Jacob a

servi et gardé pour une femme, au fait que le Seigneur a libéré Israël de l'esclavage et qu'Israël a été gardé par un prophète.

Aux Israélites qui se prétendent fidèles aux traditions de leur ancêtre (en pratiquant leur culte à Béthel), Osée montre qu'en fait, c'est autrement qu'il imite Jacob, et que cette imitation le conduit, comme Jacob, à l'esclavage.

Avec E. Jacob, on peut encore noter que le verbe *šMR*, « garder », avec lequel Osée joue ici, se trouvait déjà au v. 7, dans l'exhortation à « garder l'amour et la justice ». Le peuple est donc appelé lui aussi à « garder », mais à « garder » non pas dans l'esclavage, mais dans la liberté, non pas pour lui-même, mais pour l'amour du Seigneur et du prochain se manifestant dans la pratique du droit. Le peuple est appelé à « garder » en étant « gardé » par le Seigneur, et parce qu'il est « gardé » par le Seigneur, et non pas pour lui-même, ou par lui-même, comme Jacob.

Cette analyse permet maintenant de discerner la structure des vv. 10-14. On peut considérer que le v. 12 montre en quoi les Israélites ressemblent à leur ancêtre Jacob : par leurs alliances, ils recherchent une aide étrangère, par les cultes idolâtres et la fausseté, ils se laissent entraîner par l'influence étrangère ; ainsi, comme Jacob, ils se « débrouillent » par leurs propres moyens en se tournant vers l'étranger, au lieu de compter sur le Seigneur. On découvre donc une structure en chiasme :

- a) Le nouvel exode et le rôle des prophètes (v. 10-11)
- b) Les fautes d'Israël (v. 12)
- b') Les œuvres de Jacob auxquelles ressemblent les fautes d'Israël (v. 13)
- a') La rédemption par un prophète lors de l'exode (v. 14).

L'annonce du châtement (v. 15)

Dans ce dernier verset, le prophète revient aux fautes d'Ephraïm. Celui-ci « irrite » le Seigneur : le verbe utilisé sert à évoquer les transgressions de l'alliance dans le Deutéronome (4,25-26 ; 32,19,21). Les fautes mentionnées sont d'abord les crimes de sang. Osée avait déjà dénoncé de tels crimes commis à Galaad, qui a été nommée au v. 12 (Os 6,8). Le Seigneur « laisse » ces fautes sur le peuple, c'est-à-dire qu'il laisse peser sur le peuple le poids de sa culpabilité ; le peuple reste dans l'obligation de payer pour expier ces fautes, selon les sanctions prévues par l'alliance ; pour les crimes de sang, le châtement était la peine capitale. Le prophète reproche encore à Ephraïm ses outrages, sans doute ceux qu'il inflige au Seigneur en

méprisant sa loi. On voit que, d'une certaine manière, le péché affecte le Seigneur personnellement : il l'irrite et l'outrage.

Le Seigneur fera donc retomber sur le peuple ses outrages, selon un principe biblique : celui qui creuse une fosse y tombe et celui qui fait rouler une pierre se fait écraser par elle (Pr 26,27). Le péché revient frapper son auteur comme un boomerang, le mal que l'on veut faire à d'autres retombe sur soi. Dieu fait en sorte qu'il en soit ainsi. C'est la pensée du v. 3 qui est reprise ici, avec le même verbe *šūb*.

De plus, l'emploi de ce verbe renvoie, par un dernier jeu de mots, au v. 7 : puisque le peuple ne « revient » pas au Seigneur (v. 7), le Seigneur fera « revenir » sur lui ses outrages.

Si Osée dénonce encore des fautes d'Ephraïm dans cette fin du chapitre, c'est peut-être pour souligner que, pour le moment, le peuple ne répond pas aux exhortations à revenir au Seigneur, et que, à cause de ce refus de se repentir, c'est le châtement qui l'attend. Si par le prophète Osée, le Seigneur offre réellement la libération, à cause du refus de son peuple d'écouter sa Parole, le châtement précèdera le salut. Le peuple « retournera en Egypte » (8,13) et « au désert », c'est-à-dire en exil en Assyrie (11,5), avant de vivre un nouvel exode.

REMARQUES DE CONCLUSION

Notre étude du ch. 12 du livre d'Osée révèle d'abord sa cohérence. Le prophète dénonce les fautes du peuple de Dieu pour l'appeler à une « conversion », à un retour au Seigneur. Sans doute parce que le peuple se prétend fidèle aux traditions patriarcales sur Béthel, Osée reprend divers épisodes de la vie de Jacob pour montrer qu'en fait, les Israélites sont loin d'une bonne imitation du patriarche. Celui-ci est passé par une « conversion » qui a changé son rapport avec Dieu et sa vie ; mais au lieu de suivre cet exemple, les Israélites se comportent comme Jacob dont la vie, avant cette expérience, était caractérisée par la tromperie. En agissant ainsi, le peuple renie ses propres origines, et ce qui l'a constitué peuple de Dieu : l'événement libérateur de l'exode et la révélation prophétique qui l'a accompagné. Le Seigneur, pour sa part, ne renie cependant pas son peuple. Il lui fera vivre un nouvel exode au cours duquel il lui adressera de nouveau sa parole par l'intermédiaire de ses prophètes. Mais auparavant, puisque le peuple refuse d'entendre la parole du prophète, il devra porter son châtement.

Outre la cohérence du chapitre, nous croyons avoir montré que le prophète Osée a utilisé les textes de la Genèse rapportant la vie de

Jacob en respectant la signification. Il est vrai qu'il reprend ces textes avec une certaine liberté, en procédant par allusions ou associations d'idées d'une façon qui peut parfois surprendre. Il est cependant loin de pratiquer une lecture qui s'écarterait du sens des textes. Au contraire, ce sont précisément les enseignements qui se trouvent dans les récits de la Genèse qui lui ont fourni les éléments de son argumentation. Cela ne veut pas dire qu'Osée n'a fait que répéter ; mais il a suivi la même direction de pensée que l'auteur de la Genèse en dégageant certaines implications, et ce qu'il a dit se fonde sur les significations présentes dans les récits de la Genèse.

Ceci suppose – et en même temps, pour nous, ceci confirme –, que le prophète Osée, au VIII^e siècle avant notre ère, connaissait, sous leur forme actuelle, les traditions patriarcales contenues dans la Genèse, et donc que les récits de la Genèse, tels qu'ils se présentent aujourd'hui, lui sont antérieurs.

Nous avons aussi attiré l'attention sur les nombreux jeux de mots, assonances et associations d'idée contenus dans le texte. On peut se demander si tous étaient vraiment conscients et voulus de la part de l'auteur.

Ici apparaissent les limitations du travail exégétique. Une des règles de base de l'exégèse (même si certains la contestent de nos jours) reste la recherche de « l'intention de l'auteur ». Mais les textes ne révèlent pas toujours précisément jusqu'où elle va et où elle s'arrête, et, dans le cas de la Bible, l'intention a péri avec les auteurs (nous parlons bien sûr des auteurs humains ; pour ce qui est de l'intention divine, elle ne nous est pas non plus accessible autrement que par le texte).

Mais même si Osée était vivant aujourd'hui et que nous puissions lui demander si tel jeu de mots de son texte était voulu, il se pourrait qu'il réponde : « Je ne m'étais pas aperçu de la présence de ce jeu de mots dans mon texte, mais je suis heureux que vous l'ayez remarqué, car il va tout à fait dans le sens de ce que je voulais dire ! »

De plus, les associations d'idées par jeux de mots, assonances ou allusions à des textes antérieurs ont un pouvoir suggestif et évocateur qui dépasse le contrôle de ceux qui en usent. De par la nature même de ces procédés, un auteur donne à ses auditeurs la possibilité d'établir des relations, et donc de trouver des significations auxquelles il n'avait pas lui-même pensé. Car suggérer ou évoquer, c'est inviter l'imagination d'autrui à travailler, tout en l'orientant dans une direction donnée.

Même s'il ne fait aucun doute qu'Osée a abondamment utilisé des jeux de mots et des assonances, il est donc impossible de déterminer s'il a pensé à toutes les associations d'idées que nous avons relevées, mais

cela est d'une importance toute relative. Ce qui importe, c'est d'abord le texte qu'il nous a laissé. Or dans le texte, il y a des significations qu'Osée a imbriquées dans des réseaux de relations : des relations de sens, de sons, et de mots, à l'intérieur du chapitre, à l'intérieur de tout le livre, et aussi avec d'autres textes, ceux de la Genèse principalement. Ces réseaux de relations révèlent une intention qu'il faut respecter et qui doit impérativement orienter l'interprétation : il ne s'agit pas de faire dire au texte ce que l'on veut. Mais à l'intérieur de ces réseaux, à côté de toutes les relations qu'Osée a établies consciemment, il peut y en avoir d'autres dont il n'était pas conscient. Aussi, lorsque nous découvrons de telles relations dans un texte, sans toujours pouvoir être sûrs que l'auteur les ait voulues, nous nous devons cependant de respecter l'intention générale du texte. C'est ce que nous avons tenté de faire, en rapportant les jeux de mots, assonances et associations d'idées aux significations que nous avons trouvées dans le texte et à ce que nous avons compris de sa perspective d'ensemble.

D'aucuns trouveront peut-être que notre manière de lire les textes de la Genèse et d'Osée s'apparente, par certains côtés, au midrash. Nous croyons cependant, et nous avons essayé de le montrer, que les textes eux-mêmes nous invitent à une telle lecture et que c'est leur être fidèle que la pratiquer.

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE SUR OSÉE ch. 12²⁰

- Ackroyd, P. R., « Hosea and Jacob », *VT* 13 (1963), pp. 245-259.
- Andersen, F. I., and D. N. Freedman, *Hosea* (Anchor Bible), New York : Doubleday, 1980.
- Bentzen, A., « The Weeping of Jacob, Hos XII 5a », *VT* 1 (1951), pp. 58-59.
- La Bible Annotée, Les douze petits prophètes*, St Léger : P. E. R. L. E., 1981.
- Coote, R. B., « Hosea XII », *VT* 21 (1971), pp. 389-402.
- Emmerson, G. I., « Hosea, an Israelite Prophet in Judean Perspective », *JSOT Supp.* 28 (1984).
- Eslinger, L.M., « Hosea 12.5a and Genesis 32.29. A Study in Inner Biblical Exegesis », *JSOT* 18 (1980), pp. 91-99.
- Fishbane, M., « Composition and Structure in the Jacob Cycle (Gen 25.19-35.22) », *JJS* 26 (1975), pp. 15-38.
- Gertner, M., « Appendix. An Attempt at an Interpretation of Hosea XII », *VT* 10 (1960), pp. 272-284.
- Gese, H., « Jakob und Mose : Hosea 12.3-14 als einheitlicher Text », in *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature. Essays*

²⁰ On obtiendra une bibliographie plus complète en s'adressant au G.R.E.S.A., Palais Universitaire, Bureau 127, 67084 Strasbourg cedex, France.

- in Honor of Jürgen C.H. Lebram*, eds. J.W. Van Henten, H.J. De Jonge, P.T. Van Rooden, J.W. Wesselijs, Leiden, 1986, pp. 38-47.
- Ginsburg, H. L., « Hosea's Ephraim, More Fool than Knave : A new Interpretation of Hosea 12.1-14 », *JBL* 80 (1961), pp. 339-347.
- Good, E. M., « Hosea and the Jacob Tradition », *VT* 16 (1966), pp. 137-151.
- Harper, W. R., *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Hosea* (ICC), New York : Scribners, 1905.
- Hauret, C., *Amos et Osée* (Verbum Salutis AT 5), Paris : Beauchesne, 1970.
- Holladay, W. L., « Chiasmus, the Key to Hosea XII 3-6 », *VT* 16 (1966), pp. 53-64.
- Jacob, E., Carl-A. Keller, Samuel Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas*, Genève : Labor et Fides, 1982.
- , « La femme et le prophète. A propos d'Osée 12,13-14 », *Hommage à W. Vischer*, Montpellier : Castelnau, 1960, pp. 83-87.
- Kaiser, W.C., « Inner Biblical Exegesis as a Model for Bridging the 'Then' and 'Now' Gap : Hos 12.1-6 », *JETS* 28 (1985), pp. 33-46.
- Kidner, D., *The Book of Genesis, An Introduction and Commentary* (TOTC), London : The Tyndale Press, 1967.
- , *Love to the Loveless. The Story and Message of Hosea*, Downers Grove : IVP, 1981.
- Mays, J. L., *Hosea*, Philadelphia : Westminster Press, 1969.
- McCarthy, D. J., « Hosea XII : Covenant by Oil », *VT* 14 (1964), pp. 215-221.
- McKeating, H., *The Books of Amos, Hosea and Micah* (Cambridge Bible Commentary), Cambridge : University Press, 1971.
- McKenzie, S. L., « The Jacob Tradition in Hosea XII.4-5 », *VT* 36 (1986), pp. 311-322.
- , « You Have Prevailed. The Function of Jacob's Encounter at Penuel in the Context of the Jacob Cycle » *RQ* 23 (1980), pp. 225-231.
- McPherson, A., *Amos and Hosea*, Chicago : ACTA Foundation, 1971.
- Monloubou, L., *Amos et Osée*, Paris : Fleurus, 1964.
- Rudolph, W., *Hosea*, (KAT XIII/1), Gütersloh : G. Mohn, 1966.
- Ruppert, L., « Herrkunft und Bedeutung der Jakob-Tradition in Hosea » *Bib* 52 (1971), pp. 488-504.
- Snaith, N.H., *Amos, Hosea and Micah*, London : Epworth, 1956.
- Stuart, D., *Hosea - Jonah*, (Word Biblical Commentary), Waco : Word, 1987.
- Vriezen, Th.C., « Hosea 12 », *Nieuwe Theologische Studiën* 24 (1941), pp. 144-149.
- Vuilleumier, R., « Les traditions d'Israël et la liberté du prophète : Osée », *RHPR* 59 (1979), pp. 491-498.
- Ward, J. M., *Hosea : A Theological Commentary*, New York : Harper & Row, 1966.
- Wolff, H. W., *A Commentary on the Book of the Prophet Hosea* (Hermeneia), Philadelphia : Fortress Press, 1974.