

## L'APPROCHE « MÉTAPHOROLOGIQUE » DU LIVRE D'OSÉE (1)

« Par les prophètes je dirai les paraboles (2) ». Voilà selon Os 12, 11 l'annonce de YHWH adressée à Israël encore nomade. (3) A ce moment du passé, YHWH assure à son peuple qu'il lui communiquera sa volonté par les prophètes, qui dans leur prédication se serviront d'un langage figuré. Il est possible qu'Osée se soit considéré comme un des prophètes ici mentionnés et qu'il se soit ainsi inscrit dans une tradition prophétique remontant à l'Exode, notamment à Moïse – évoqué en Os 12, 14 –, qui a « gardé » Israël. Qu'Osée ait effectivement eu une opinion analogue de sa mission prophétique (4) ou non, toujours est-il que le livre qui lui est attribué est marqué par l'usage de nombreuses métaphores, dont une grande partie se réfèrent à Dieu. Ce qui frappe le lecteur dans ce contexte, ce n'est pas seulement l'emploi de métaphores tout à fait inhabituelles. Il aura aussi

---

(1) C'est G. EIDEVALL, *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*, Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1996 (CB.OT 43), p. 47, qui propose le terme technique « metaphorical criticism » pour désigner une nouvelle méthode exégétique venant après celles qu'a adoptées depuis longtemps l'exégèse biblique (critique textuelle, critique littéraire, etc.). Eidevall renvoie à d'autres savants qui ont forgé des termes analogues.

(2) Pour cette traduction de *ʿadammæh*, cf. W. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 18<sup>e</sup> édition, Heidelberg, Springer, 1995, p. 253 ; H.W. WOLFF, *Dodekapropheten 1 : Hosea*, 3<sup>e</sup> édition, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976 (BKAT XIV/1), p. 268.

(3) Pour les détails de l'interprétation d'Os 12, 11 et la conception du rôle du prophète partagée sans doute aussi par Osée, cf. H.-J. ZOBEL, « Prophet in Israel und Juda. Das Prophetenverständnis des Hosea und des Amos », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 82 (1985), p. 281-299, spéc. p. 288s ; H. UTZSCHNEIDER, *Hosea, Prophet vor dem Ende. Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie*, Fribourg, Suisse/Göttingen, Universitätsverlag/Vandenhoeck & Ruprecht, 1980 (OBO 31), p. 200s.233sq ; E. BONS, *Das Buch Hosea*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1996 (Neuer Stuttgarter Kommentar zum Alten Testament 23/1), p. 154s.158s.

(4) Voilà l'avis de C.L. LABUSCHAGNE, « The Similes in the Book of Hosea », *Studies in the Books of Hosea and Amos. Papers read at the 7th and 8th meetings of Die Ou-Testamentiese Werkgenenskap in Suid-Afrika 7/8, 1965*, pp. 64-76, spéc. p. 76.

l'impression que les métaphores sont empruntées à des domaines de la réalité fort différents, ce qui confère au portrait de Dieu dessiné par Osée une hétérogénéité considérable. On peut même aller plus loin et affirmer que les traits de ce portrait sont bel et bien incompatibles : c'est par exemple le monde de l'agriculture qui sert à décrire le rôle de Dieu vis-à-vis de son peuple. Ainsi Dieu est-il comparé à un paysan (Os 10, 11 ; 11, 4 TM) et à un berger (Os 13, 4 LXX.6), mais aussi à un lion ou à un autre animal carnivore (Os 5, 14 ; 13, 4-8). D'autres métaphores abandonnent cette imagerie : Dieu est également comparé à un médecin (Os 7, 1 ; 11, 3 ; 14, 5), à une maladie (Os 5, 12), à un arbre (Os 14, 9), peut-être aux parents bien que ce terme n'apparaisse pas (Os 11, 1) ou, pour citer la métaphore la plus connue, à l'époux de son peuple (Os 2, 18). Il serait facile d'allonger cette liste constituée par des anthropomorphismes, des thériomorphismes, voire le « dendromorphisme » en Os 14, 9, qui est d'ailleurs le seul de l'Ancien Testament. Ceci ne pourrait que renforcer l'impression que, plus qu'aucun autre livre de la Bible, le livre d'Osée est caractérisé par une richesse déconcertante de métaphores rares et extraordinaires dont le prophète (et/ou ses élèves ?) se serait servi d'une façon qui paraît au premier regard arbitraire. A cela s'ajoute une certaine flexibilité (5), avec laquelle l'auteur emploie une métaphore même au sein d'un passage très bref. En Os 10, 11a, par exemple, Dieu est le paysan qui engage la génisse (= Israël), tandis qu'à partir d'Os 10, 11b Israël lui-même est le paysan et de la génisse il n'est plus question.

Voilà en bref les principaux problèmes suscités par l'usage des métaphores. Une lecture superficielle n'est pas la seule à s'y heurter. Depuis quelques années, en effet, ils font aussi l'objet de l'exégèse biblique, qui, après avoir longtemps porté son intérêt sur les questions « classiques » (la distinction entre le texte original et ses remaniements, la détermination de la *Gattung* des oracles, leur encadrement dans la situation politique et religieuse du VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C., etc.), commence à prêter davantage d'attention aux problèmes métaphorologiques (6), pour Osée comme pour d'autres livres bibliques. Les études relatives à ce sujet – datant, à l'exception de quelques précurseurs (7), des années 90 – ne prétendent pas remplacer les analyses

(5) Cf. déjà C.L. LABUSCHAGNE, *ibidem*, p. 69.

(6) Cf. à ce propos les remarques de K. NIELSEN, « Shepherd, Lamb, and Blood. Imagery in the Old Testament – Use and Reuse », *Studia Theologica* 46 (1992), pp. 121-132, spéc. p. 122.

(7) Par exemple C.L. LABUSCHAGNE, « The Similes » (voir note 4), qui se limite à une étude des comparaisons introduites par la préposition *k-* « comme ». Cf. par ailleurs J.M. WARD, « The Message of the Prophet Hosea », *Interpretation* 23 (1969), pp. 387-407, spéc. p. 406s ; C. WESTERMANN, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, Stuttgart, Calwer, 1984, p. 28-31.

grammaticales et syntaxiques (8) ou consacrées au milieu social d'Osée censé être visible dans son choix des métaphores. (9) Leur but n'est pas non plus de classifier les métaphores selon les domaines auxquels elles sont empruntées. (10) Elles se situent plutôt dans le développement que la recherche métaphorologique a connu ces dernières décennies dans les domaines de la philosophie et des philologies modernes (11) et qui, avec un certain retard, commence à influencer l'exégèse biblique.

Dans cet article, nous nous attachons à présenter les méthodes que les recherches consacrées au langage métaphorique d'Osée ont adoptées, et les résultats ainsi obtenus. Nous nous demandons en particulier dans quelle mesure l'approche métaphorologique peut contribuer à une meilleure intelligence de ce texte prophétique, et quelles remarques critiques elle appelle. Dans ce cadre, deux monographies parues en 1996, et dont les auteurs n'avaient pas l'occasion de se citer mutuellement, ont retenu notre intérêt de façon particulière : celles de Brigitte Seifert (12) et de Göran Eidevall. (13) De plus, nous renvoyons également aux articles portant sur les mêmes sujets en signalant dans quelle mesure ils apportent d'autres arguments à la discussion sur le langage figuré du livre d'Osée.

## I. PARLER DE DIEU PAR MÉTAPHORE

### 1. *Les données textuelles*

Le premier livre à présenter est une thèse soutenue à la Faculté de Théologie Protestante de l'Université de Berlin. Son auteur, pasteur de l'Église Luthérienne de Brandebourg, ne se limite pas à établir une liste des métaphores oséennes se référant à Dieu. Son propos est plutôt de les classifier, d'éclairer l'arrière-plan contextuel de chacune, d'identifier les idées qui y sont associées, et de trouver

(8) Cf. par exemple E. JENNI, « Zur Semantik der hebräischen Personen, Tier- und Dingvergleiche », *Zeitschrift für Althebraistik* 2 (1990), p. 133-166.

(9) Cf. par exemple E. SELLIN, *Das Zwölfprophetenbuch*, Leipzig/Erlangen, Deichert, 1922 (KAT XII), p. 6 ; A.A. MACINTOSH, *Hosea*, Edinburgh, Clark, 1997 (ICC), p. LXIII.

(10) Cf. à ce propos C.L. LABUSCHAGNE, « *The Similes* » (voir note 4) ; M.J.A. KORPEL, *A Rift in the Clouds*, Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine, Münster, Ugarit-Verlag, 1990 (UBL 8).

(11) On peut trouver un choix des textes importants qui ont influencé la discussion métaphorologique actuelle dans le livre édité par A. HAVERKAMP, *Zur Theorie der Metapher*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

(12) B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden von Gott im Hoseabuch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (FRLANT 166).

(13) Cf. note 1. Entre-temps, Eidevall a publié un compte-rendu du livre de Seifert, cf. *Biblica*, 78, 1997, p. 412-415.

ainsi des éléments que même des métaphores différentes ont en commun. (14) Par cette démarche, Seifert arrive à repérer plusieurs « fils conducteurs » qui sont à l'origine de l'emploi des métaphores d'Osée. En outre, elle met en évidence que ce choix n'est probablement pas gratuit ou arbitraire, étant donné que les métaphores revêtaient certainement une fonction kérygmatique en corrigeant les convictions religieuses et culturelles des contemporains d'Osée (ch. 5).

Regardons les réflexions de Seifert de plus près. Quant à la définition de la métaphore, elle y subsume les métaphores verbales (par exemple YHWH qui *guérit* Israël [Os 7, 1 etc.], cf. p. 88) ainsi que les comparaisons exprimées par la préposition *k-* « comme » (cf. p. 61s), car une telle conjonction ou un équivalent, tout en affaiblissant la tension propre à la métaphore, ne la supprime pas (cf. p. 62). (15) Cette définition « inclusive » s'avère nécessaire, étant donné que le livre d'Osée ne renferme pas de métaphores au sens strict (c'est-à-dire où le mot « comme » est absent) se référant à YHWH. (16) Jamais il n'est identifié avec le lion, le pus, la rosée, etc., mais les tournures en question comportent chacune la préposition *k-* « comme » : YHWH est *comme* un lion etc. (cf. pp. 87-91). (17) De même, il n'est nulle part identifié ni avec l'époux ni avec le père ni avec la mère d'Israël. Comme un examen soigneux des passages

---

(14) Cette démarche, prenant en compte la multitude des métaphores d'Osée, distingue l'approche de Seifert de celle de F. LANDY, « In the wilderness of speech : problems of metaphor in Hosea », *Biblical Interpretation* 3 (1995), p. 35-59. Ce dernier cherche à résoudre le problème de la multitude des métaphores en explorant les « deep structures » (p. 38). Ce qui caractérise le livre, selon lui, c'est la présence de deux idées incompatibles : la colère et l'amour divins, le passage de l'un à l'autre n'étant pas motivé (« nothing connects divine compassion and wrath : the book alternates between the two seemingly without transition », p. 39). Ceci impose à Israël de vivre un rapport de « double bind » avec Dieu, si bien qu'Israël n'est pas en mesure de l'aimer de façon adéquate (p. 39). Nous ne voudrions pas résumer les conclusions que Landy tire de cette description de la relation entre Dieu et Israël. Selon nous, le défaut majeur de cette approche n'est pas le recours à des conceptions empruntées à la psychanalyse, mais une lecture du livre d'Osée qui ne tient pas compte de sa structure et du mouvement de chacune de ses parties (ch. 1-3 ; 4-11 ; 12-14). Une telle lecture montrerait que le salut promis pour l'avenir dépasse le malheur avec lequel Israël sera confronté bientôt. Le livre est donc caractérisé par une structure temporelle. C'est pourquoi les annonces de salut et de malheur ne sont point les messages d'un dieu qui se contredit sans cesse et ne sait que lancer des proclamations ambiguës envers les hommes, comme Landy le suppose.

(15) Cf. aussi P.J. BOTHA, « The communicative function of comparison in Hosea », *Old Testament Essays* 6 (1993), p. 57-71, spéc. p. 59, qui parle d'un « emotional tension resulting from the proximity of "incompatible" referents (in the mind of the listener) ».

(16) Pour les questions de définition, cf. outre l'article de E. JENNI (voir note 8), E. SCHWAB, « Die Tierbilder und Tiervergleiche des Alten Testaments. Material und Problemanzeigen », *Biblische Notizen* 59 (1991), p. 37-43.

(17) Cf. déjà C.L. LABUSCHAGNE, « *The Similes* » (voir note 4), p. 66s.

respectifs le montre, ils n'expriment pas explicitement que YHWH soit cela, et s'ils suggèrent une telle identification, elle sera relativisée par d'autres textes. Ainsi il est vrai que le terme 'iš « homme », « époux » apparaît dans le discours direct de la femme (= Israël, cf. Os 2, 9.18), mais au niveau de l'ensemble du livre cette affirmation sera relativisée, car YHWH se comprend comme *lo' 'iš* « non homme », « non humain » (11, 9). Par conséquent, il ne peut pas être considéré comme un époux ou jouer un rôle analogue à l'égard d'Israël. Ceci montre que le discours métaphorique n'a qu'une valeur limitée puisque l'analogie à laquelle il a recours demeure dans le cadre du langage affirmatif. En Os 11, 5 pourtant, celui-ci cède la place à la *via negationis* (cf. pp. 225.263). En contestant que Dieu soit un 'iš on met en relief la distance qui le sépare de l'homme. Quant aux autres métaphores mentionnées plus haut, notamment de « père » et de « mère », le livre d'Osée attribue à Dieu un comportement semblable à celui des parents (7, 15 ; 11, 1-4, si on lit « nourrisson » au lieu de « joug » ; « orphelin » 14, 4 (18)), mais nulle part dans le livre d'Osée Dieu n'est qualifié de « père » ou de « mère » (cf. p. 89). Les seules *theologoumena* attestés dans les phrases nominales positives qui se réfèrent à Dieu sont les suivants : « car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi je suis saint » (11, 9) ; « YHWH est le Dieu des armées, YHWH est son nom » (12, 6) ; « Je suis YHWH, ton Dieu, depuis le pays d'Égypte » (12, 10). En 13, 4 s'ajoute à cette dernière proposition « et moi excepté, tu ne connais pas de Dieu, et de sauveur, il n'y en a point sauf moi ».

## 2. La théorie métaphorologique de Seifert

Ce ne sont pas les phrases citées auparavant qui s'opposent à une compréhension aisée du livre d'Osée, mais les métaphores mentionnées plus haut, et surtout leur diversité. Comment Seifert aborde-t-elle ces difficultés ? Afin de mieux saisir le « sens » d'une métaphore, elle prend pour base de ses réflexions la théorie de la métaphore élaborée par Max Black (19) (cf. pp. 57.87). Nous n'en citons que les points les plus importants. Il va sans dire que la métaphore est un emploi inhabituel d'un mot ou d'une expression par laquelle est décrite « symboliquement » une autre réalité. La métaphore consiste donc à mettre en relation deux réalités : celle à laquelle elle est empruntée et qu'elle désigne « littéralement » (appelée « *Sekundärgegenstand* » chez Seifert, p. 87, « comparant »,

(18) C'est peut-être dans cette série que s'inscrit aussi Os 5, 2 : « je suis un *mûsar* [« éducation »] à eux tous » Il n'est pas nécessaire d'attribuer cette phrase au prophète comme le propose B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden* (voir note 12), p. 90.

(19) M. BLACK, « More about Metaphor », *Dialectica* 31 (1977), p. 431-457.

« métaphorisant ») et celle qui est déterminée par le contexte dans lequel s'inscrit le mot employé par un déplacement de signification (« Primärgegenstand » chez Seifert, *ibid.*, « comparé », « métaphorisé »). Ces deux réalités sont caractérisées, et cela semble être l'apport de Black à la définition de la métaphore, par un ensemble de connotations dont seules quelques-unes entrent en relation dans un contexte donné. Dans la phrase « l'homme est un loup » par exemple, on ne transpose pas toutes les qualités du loup à l'homme, mais ordinairement son agressivité. De même, on accentue par cette phrase uniquement cette qualité de l'homme en laissant de côté les autres. C'est donc seulement dans cet aspect sémantique (« Implikationszusammenhang » dans la terminologie de Seifert, p. 87, « implicative complex » selon Black) que les sens de « homme » et de « loup » dans la phrase citée se recourent. Bien entendu, la métaphore ne garde son sens que si le lecteur partage avec l'auteur la connaissance de la gamme potentielle des connotations connues dans une certaine culture ou société, et qu'il ne se méprenne pas sur le *tertium comparationis* spécifique à actualiser en l'occurrence. Si YHWH est présenté par exemple comme le berger d'Israël (Ps 28, 9 etc.), cela n'implique pas que les Israélites mangent l'herbe du pré (cf. p. 74). Le *tertium comparationis* est donc à chercher dans un autre aspect susceptible de s'accorder avec le contexte en fonction duquel il peut changer. Le *native speaker* d'une langue le fera probablement inconsciemment, et même un lecteur tardif peut être en mesure d'éviter des contresens. Quant à l'exégèse d'un texte ancien tel que le livre d'Osée, elle est confrontée à des difficultés d'autant plus grandes qu'il s'agit de *reconstituer* les connotations qu'un terme hébreu aurait eues dans la culture pré-exilique et qui permettent le déplacement de sa signification. L'oiseau évoqué en Os 11, 11, par exemple, symbolise-t-il l'agilité et la vélocité avec lesquelles cet animal s'avance, ou bien sa timidité ou une autre qualité ? (20) L'exégèse du passage n'est pas unanime. Il est plus facile d'expliquer la mention d'un animal dans les comparaisons plus riches attribuant à l'animal ainsi qu'à l'homme un certain comportement jugé analogue, par exemple Pr 17, 12 « Mieux vaut tomber sur une ourse privée de ses petits que sur un sot en pleine folie ». (21)

---

(20) Cette dernière opinion est celle de F.I. ANDERSEN/D.N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1980 (AB 24), p. 592. Pour la première cf. par exemple K. KOENEN, « « Süßes geht vom Starke aus » (Ri 14, 14). Vergleiche zwischen Gott und Tier im Alten Testament », *Evangelische Theologie* 55 (1995), p. 174-197, spéc. p. 176 ; G.I. DAVIES, *Hosea*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992 (NCBC), p. 266.

(21) Cf. à ce propos T. FORTI, « Animal Images in the Didactic Rhetoric of the Book of Proverbs », *Biblica* 77 (1996), p. 48-62.

### 3. L'interprétation que donne Seifert des métaphores désignant Dieu

Dans quelle mesure ces réflexions théoriques associées à une étude soigneuse des textes contribuent-elles à l'intelligence du livre d'Osée ? Citons quelques exemples importants :

1) En Os 7, 11, Israël est comparé à une colombe naïve puisqu'il appelle tantôt l'Égypte, tantôt l'Assyrie. Une telle association est étrangère à l'A.T., où la colombe est symbole de valeurs plus positives, par exemple dans le langage d'amour du Cantique des Cantiques. Selon Seifert, ce rapprochement n'est pas pertinent pour l'interprétation d'Os 7, 11 (cf. p. 167s.). On a plutôt songé à une autre qualité empruntée à l'expérience quotidienne (au « Sekundärzusammenhang ») : la colombe est tellement confiante qu'on peut facilement la saisir. Une telle confiance conduit Israël à s'adresser tantôt à l'une, tantôt à l'autre des grandes puissances et à se faire saisir par elles alors que YHWH est le véritable oiseleur auquel Israël ne saura pas échapper (Os 7, 12-13). Il faut cependant tenir compte de quelques détails : la métaphore sera bientôt remplacée par un discours non métaphorique qui introduit la 3<sup>e</sup> personne du pluriel (v. 11b). Elle sera reprise au v. 12 (« je les abats comme les oiseaux du ciel ») et de nouveau abandonnée au v. 13 (« car ils ont péché contre moi »). Ceci montre que YHWH n'est comparé à un oiseleur qu'en fonction de la métaphore de la colombe. Une fois qu'elle est introduite dans le texte, YHWH assume un rôle correspondant (cf. p. 169 ; pour d'autres exemples cf. p. 252s). De plus, Osée ne dit pas que YHWH soit un oiseleur, mais qu'il agit en oiseleur. La forme verbale de cette métaphore interdit de s'imaginer YHWH comme un oiseleur en dehors de ce contexte et de le réduire à ce rôle (cf. pp. 169s. 251-253). Enfin en Os 11, 11 l'image de la colombe sera reprise et modifiée : YHWH permet aux oiseaux et aux colombes (= Israël) égarés en Égypte et en Assyrie d'échapper au filet (cf. Ps 124,7) et de rentrer (cf. p. 226). Selon ces phrases, YHWH n'est plus l'oiseleur, ce sont tout au plus les deux nations qui ont « saisi » Israël. Cela confirme que le rôle de YHWH n'est pas à définir, mais qu'il change. (22) Il agit en oiseleur, en médecin, etc., mais son « identité » ne s'y résume pas. Cependant, son rôle primordial est celui de berger, de médecin, de parents (cf. p. 252.254). Si pourtant Israël n'est pas conscient de cette protection, alors YHWH agit en lion etc. (Os 5, 12-14 ; 13, 4-8). Quoi qu'il en soit, c'est toujours à YHWH qu'Israël a affaire, et non à un autre dieu (cf. p. 252).

2) A plusieurs reprises Seifert met en évidence le fait que la

(22) Cf. à propos des métaphores « mixtes » M.J.A. KORPEL, *A Rift* (voir note 10), p. 634.

métaphore et la réalité « oscillent » (cf. p. 114). Autrement dit, le langage métaphorique d'Osée se conforme tantôt à la réalité à laquelle la métaphore en question est empruntée, tantôt au référent qu'elle sert à décrire « symboliquement ». (23) Cette distinction permet de mieux expliquer l'incohérence propre à plusieurs métaphores filées d'Osée. Par exemple, il est étonnant qu'une des peines infligées à la femme selon Os 2, 5 consiste à la rendre semblable au désert, ce qui n'est guère la peine encourue pour l'adultère. D'après Seifert, ce texte laisse pourtant entrevoir qu'il n'est pas en premier lieu question d'un procès contre une femme, mais que celle-ci représente le peuple et le pays menacés par la sécheresse. (24) C'est donc le référent qui détermine en grande partie le langage métaphorique, et non pas l'image avec ses connotations (cf. p. 101s). Tel est aussi le cas en Os 11, 1sq. Le changement du singulier au pluriel et vice-versa requiert l'explication suivante (et non une solution au niveau de la critique littéraire) : tantôt Israël est comparé au fils, d'où le singulier, tantôt la réalité (= Israël comme collectif) est transparente dans la métaphore, ce qui explique l'usage du pluriel. Enfin, l'usage du singulier aux vv. 5-6 peut préparer la mention du peuple (v. 7a) (cf. p. 190). La distinction entre les deux niveaux mentionnés préserve aussi l'exégète des surinterprétations : d'après Os 10, 11 YHWH est « passé devant » la beauté du cou de la génisse (= Israël). L'usage du verbe 'br « passer » n'exige cependant pas une interprétation théologique s'inspirant d'Ex 33, 22 ou insistant sur l'acte de l'élection. Le verbe 'br appartient plutôt à la réalité à laquelle la métaphore filée est empruntée et il garde son sens littéral (cf. p. 196). En outre, le contexte d'Os 11, 1 où Israël est qualifié de « fils » ne suggère pas l'idée que YHWH l'ait adopté. En effet, le contexte insiste sur l'idée du soin que Dieu prend de son fils. La question de savoir pourquoi Israël est le fils de Dieu est cependant étrangère au contexte et n'est qu'une connotation provoquée par l'image du fils (cf. p. 214).

3) Comme nous l'avons vu, YHWH n'est nulle part dans le livre d'Osée qualifié de « père » ni de « mère ». Qu'Osée se garde de telles identifications est prouvé par Os 11, 4 : « J'étais pour eux comme ceux qui soulèvent un nourrisson contre leur joue ». Même si l'on accepte cette traduction (25) et qu'on voie dans le comportement

(23) Cf. aussi N. STIENSTRA, *YHWH is the Husband of His People. Analysis of a Biblical Metaphor with Special Reference to Translation*, Kampen, Kok, 1993, p. 126 : « The recipient field may influence the donor field, thus making a metaphor possible that could not have been formed on the basis of the donor field without interaction with the recipient field. »

(24) Cf. aussi K. KOENEN, « Süßes » (voir note 20), p. 197.

(25) La traduction de cette phrase est fort controversée. Cf. D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. III, Fribourg, Suisse / Göttingen, Éditions universitaires / Vandenhoeck & Ruprecht, 1992 (OBO 50/3), p. 594, qui



décrit un comportement en premier lieu maternel, le texte est loin d'identifier YHWH à une mère. En employant la formule un peu lourde « comme ceux qui » (cf. aussi Os 4, 4 ; 5, 10) le texte interdit une telle identification. (26) Même une tentative pour repousser la tradition androcentrique qui n'attribue à Dieu que des traits masculins ne légitime pas l'idée contraire, qui verrait en Os 11 uniquement l'image d'une femme (cf. p. 201s). Cela ne revient pas à l'androcentrisme traditionnel. Au contraire, en niant être un 'šš Dieu souligne qu'il n'est point humain (y compris masculin), mais saint (Os 11, 10). S'il éprouve donc de la pitié pour Israël, ce n'est pas qu'il adopte une attitude typiquement féminine, mais qu'il est saint (cf. p. 224s). C'est pour cela qu'il n'accepte pas que le péché humain détruise son rapport avec Israël, mais qu'il lui offre le retour (cf. p. 225). C'est dans cette perspective que s'inscrit aussi la logique d'Os 14, 2-9. Seifert a tout à fait raison d'affirmer que logiquement parlant les vv. 5-9 précèdent les vv. 2-4 (cf. pp. 230s). En effet, Israël peut se convertir (*šûb*, v. 2) à la seule condition que YHWH renonce à sa colère (v. 5 : « ma colère s'est détournée de lui », emploi de la même racine *šûb*), c'est-à-dire qu'il se convertisse auparavant. Sinon, la conversion d'Israël serait inutile, car ce qui attendrait Israël serait de toute manière la colère divine. (27)

4) Les métaphores n'ont pas seulement une valeur cognitive, mais aussi des valeurs émotionnelles et suggestives (cf. p. 113s). En d'autres termes, il faut se demander en quoi réside l'acte « illocutionnaire » dans l'emploi d'une métaphore. Qu'est-ce qu'Osée veut suggérer à son public en employant des métaphores ?

a) En combattant l'idolâtrie, Osée essaye de convaincre son public que les idoles n'ont pas de caractère divin mais qu'elles sont l'œuvre d'un artisan et rien de plus (Os 8, 6 ; 13, 3 ; 14, 4). C'est pourquoi elles sont dépourvues de toute numinosité. (28) Cela implique que YHWH n'est pas non plus tangible ou accessible dans les objets de ce monde. YHWH n'est pas un lion, la rosée, l'arbre, etc., mais tout au plus *comme* un lion, *comme* la rosée, *comme* un arbre, etc. Par ces métaphores, YHWH devient « concret », « imaginable »

---

propose la traduction suivante du TM : « je fus pour eux comme ceux qui enlèvent le joug de dessus leur mâchoire ». Pour d'autres arguments en faveur de cette traduction, cf. E. BONS, « Zwei Überlegungen zum Verständnis von Hosea xi », *Vetus Testamentum*, 45 (1995), p. 285-293, spéc. p. 285-288.

(26) C'est dans ce sens qu'abonde aussi S. KREUZER, « Gott als Mutter in Hosea 11 ? », *Theologische Quartalschrift* 169 (1989), p. 123-132, spéc. p. 131s.

(27) Cf. pour une interprétation analogue E. BONS, *Das Buch Hosea* (voir note 3), p. 168s.

(28) Cf. aussi M.J.A. KORPEL, *A Rift* (voir note 10), p. 631.

tout en demeurant lointain, « transcendant », hors de portée des humains (cf. p. 251).

b) Le choix des métaphores désignant YHWH n'est pas arbitraire, même si l'usage de métaphores inhabituelles porte à le croire. En effet, lorsqu'une métaphore évoque une réalité incompatible avec le référent, elle devient inadéquate. Aussi YHWH peut-il être comparé à un lion (29), et même aux maladies évoquées en Os 5, 12. Cette image n'est en aucun cas moins choquante que celle du lion (cf. p. 157 (30)) puisque YHWH préfère se présenter comme le médecin de son peuple (Os 11, 3, cf. p. 254). Ce qui pourtant n'est pas possible c'est de comparer YHWH à un chien (Os 13, 8, texte corrigé), réputé animal impur, ou aux bêtes des champs (cf. p. 180s). (31) A plus forte raison YHWH ne pouvait-il pas être appelé « taureau » (cf. pp. 254s.259), car une telle métaphore aurait amené le public d'Osée à lui rapprocher des idoles bovines dont Osée condamne le culte à plusieurs reprises (Os 8, 5 ; 10, 5-6 ; 13, 2). Lorsqu'Osée veut évoquer l'idée de destruction il choisit d'autres métaphores thériomorphes, tandis qu'il préfère un langage anthropomorphe quand il s'agit de décrire le soin que YHWH prend de son peuple. C'est dans cette perspective que se situent les métaphores du mariage, des parents et du médecin (cf. p. 254s).

c) Par ces métaphores-ci, Osée veut suggérer à son public que YHWH n'est pas un dieu lointain qui fut autrefois responsable de l'Exode, mais qui ne s'intéresse pas aux problèmes actuels et quotidiens du paysan et du berger israélites. Ce qui l'émue ce ne sont pas non plus les conflits avec d'autres divinités connues par les mythes ougaritiques. Tout au contraire, il s'est lié à son peuple et éprouve des sentiments analogues à ceux d'un mari, d'un père, d'une mère, d'un paysan et d'un berger. Osée a donc la préoccupation de faire « partager » à son public les sentiments d'un tel dieu, qui a fondé de grands espoirs sur l'enfant, l'épouse, la génisse, etc., qu'est Israël, mais qui a été ensuite déçu de sa réaction. En un mot : Osée veut que son public s'identifie à un dieu

---

(29) Dans le livre d'Osée, cette métaphore est réservée à YHWH, et non pas à d'autres référents. On notera par ailleurs que les termes désignant le lion en Os 5, 14 ; 13, 7s d'une part et en Os 11, 10 d'autre part sont différents. Cf. C.L. LABUSCHAGNE, « The Similes » (voir note 4), p. 65.

(30) Cf. aussi P.J. BOTHA, « Funktion » (voir note 15), pp. 59.69.

(31) Pour la compatibilité de la métaphore avec le référent cf. aussi H. JAUSS, *Tor der Hoffnung. Vergleichsformen und ihre Funktion in der Sprache der Psalmen*, Francfort etc., P. Lang, 1991 (EHS XXIII/412). Dans les contextes de lamentation par exemple (cf. *ibid.*, p. 97), les psalmistes se comparent souvent à des animaux et non à des plantes (Ps 44, 23 etc.). Seifert ne cite nulle part ce livre.

qui n'est ni Baal ni une déesse quelconque, mais YHWH (cf. p. 256s. 258s). (32)

d) YHWH occupe les rôles des autres divinités jugées responsables de la pluie et de la végétation. Il le fait en tant que Dieu de l'histoire qui accompagne Israël depuis l'Égypte et qui dès lors est responsable également de son bien-être, y compris fertilité et alimentation. Il assume donc le rôle de mari, de père, de mère, de médecin, etc. Vu cette diversité de métaphores, il n'est pas légitime de l'identifier avec un dieu masculin, malgré la *Wirkungsgeschichte* qui a exploité ce motif, et de reprocher à Osée d'avoir provoqué une telle interprétation tendencieuse (cf. p. 137s.253).

#### 4. Conclusion

Le livre de Seifert n'est pas facilement compréhensible. Son langage parfois hermétique (cf. des termes tels « Implikationszusammenhang ») en rend la lecture difficile. On regrette en outre l'absence d'une introduction dans laquelle Seifert présenterait l'objectif de son étude et les méthodes choisies dans ce but. Manquent également des index thématique et biblique qui permettraient la recherche des sujets et des textes traités. Un problème plus grave réside dans une certaine incohérence entre la première partie du livre, intitulée « Zur Theorie der Metapher », et l'exégèse abordée dans la seconde partie. Avant d'y passer Seifert n'épargne pas au lecteur le long parcours d'une dizaine d'approches métaphorologiques, ni des réflexions relatives aux concepts d'analogie chez Pannenberg et Jüngel, dont on ne voit pas clairement l'apport pour l'analyse des textes oséens qui suit. Quant à l'exégèse elle-même, il faut prendre en compte la difficulté textuelle de nombreux passages du livre d'Osée dont l'interprétation actuelle est loin d'être unanime. Pour résoudre ces problèmes Seifert a souvent recours aux émendations et ne semble pas connaître les interprétations du TM proposées par exemple par D. Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, vol. III. (33) Un inconvénient plus grand de l'argumentation de Seifert consiste cependant à supprimer des phrases ou des expressions jugées tardives à cause d'un langage censé être étranger à Osée. Une telle conclusion peut parfois être justifiée. Ce qui paraît pourtant un peu contradictoire, c'est de mettre en valeur, d'une part la diversité des métaphores ainsi que la flexibilité avec laquelle Osée les emploie (cf. p. 253), et d'autre

(32) C'est dans ce sens qu'abonde aussi P.J. BOTHA, « Function » (voir note 15), pp. 63.65 : « The images of God as husband and father express his divine love for Israel and his disappointment at being betrayed; at the same time they elicit shame and a reciprocal feeling of affection towards the loving God. »

(33) Pour les références bibliographiques, voir note 19.

part de les supprimer lorsqu'elles ne semblent pas compatibles avec d'autres. Pourquoi le lion féroce d'Os 5, 14 ne peut-il pas se transformer en lion « protecteur » en Os 11, 11 (cf. p. 218) ? (34) Pour des raisons analogues, Seifert attribue également l'image « dendromorphe » d'Os 14, 9 ainsi que son contexte immédiat Os 14, 2-9 (excepté le verset 5) à une couche littéraire tardive (cf. pp. 231-234). Reste à savoir enfin dans quelle mesure l'interprétation du livre ou du moins d'Os 4, 11-14 changerait si Seifert avait fait plus de réserves sur la théorie de la prostitution culturelle (pp. 140-142) dont l'existence est de plus en plus contestée. (35)

Toutefois le grand mérite du travail de Seifert est d'avoir repéré plusieurs « règles » et « modèles » sous-jacents au choix des métaphores du livre d'Osée ainsi qu'à leur l'emploi. De plus, en reprenant (et en modifiant quelque peu) les catégories métaphorologiques de Black elle a su décrire le fonctionnement de certaines métaphores jugées difficiles, surtout les métaphores filées influencées tantôt par le référent, tantôt par la réalité. Vu ce procédé plutôt « inductif » par lequel Seifert dégage du texte un système « métaphorologique » on s'étonne qu'elle divise les textes à analyser en quatre catégories parfois trop peu précises et, dans leur forme explicite, étrangères au livre d'Osée : « betrogene Liebe », « erfahrene Fürsorge », « drohendes Verderben », « unbegreifliches Erbarmen » (cf. p. 90s). Certes, ce procédé n'aboutit pas à une analyse complètement inadéquate des textes individuels. L'inconvénient consiste plutôt en ce que Seifert, ailleurs soucieuse de respecter la diversité des métaphores, court le risque de les coincer dans la grille de ses propres catégories (par exemple Os 11, 8-11 et 14, 2-9 qui figurent sous la rubrique « unbegreifliches Erbarmen »). (36) La question de savoir si le livre d'Osée connaît d'autres motifs littéraires qui lui confèrent une certaine homogénéité n'est par conséquent pas posée. Malgré ces remarques critiques la monographie de Seifert est un progrès dans l'exégèse du livre d'Osée. Elle est une lecture indispensable pour tous ceux qui s'occupent du langage métaphorique du texte, de l'image de Dieu qu'il peint et de son message théologique.

(34) Cf. à ce propos K. KOENEN, « Süßes » (voir note 20), p. 190s, et les remarques de G. EIDEVALL, Compte rendu de B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden* (voir note 13), p. 414s.

(35) Cf. par exemple D. ARNAUD, « La prostitution sacrée en Mésopotamie, un mythe historiographique », *Revue de l'histoire des religions* 182 (1973), p. 110-115 ; J.G. WESTENHOLZ, « Tamar, *qedêšâ, qadištu*, and sacred prostitution in ancient Mesopotamia », *Harvard Theological Review* 82 (1989), p. 245-265 ; Chr. SCHÄFER-LICHTENBERGER, « JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch », *Evangelische Theologie* 55 (1995), p. 114-140, spéc. pp. 134s à propos d'Os 4, 11-14.

(36) Cf. aussi G. EIDEVALL, Compte rendu de B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden* (voir note 13), p. 413.

## II. LES MODÈLES MÉTAPHORIQUES DU LIVRE D'OSÉE

L'ouvrage de Seifert montre que Dieu n'est pas le seul « comparé » dans le livre d'Osée. Tout en encadrant les métaphores désignant Dieu dans leur contexte métaphorique (par exemple : Dieu n'agit en oiseleur que vis-à-vis de son peuple représenté comme une volée d'oiseaux, cf. Os 7, 12), son étude ne prétend pas à l'exhaustivité et demeure dans un certain sens incomplète. Une monographie qui essaie de combler cette lacune dans l'exégèse actuelle est la thèse que Göran Eidevall a soutenue à l'Université de Lund (Suède) et dans laquelle il s'est attaché à une analyse de l'ensemble du langage figuré du livre d'Osée (p. 46). Toutefois, Eidevall se borne à une étude des chapitres 4-14, qu'il considère comme une « composition in its own right » (p. 9) qui mérite d'être étudiée en faisant abstraction de la partie « narrative » du livre (= Os 1-3). (37)

### 1. La méthode d'Eidevall

Comme le livre de Seifert, celui d'Eidevall s'articule selon deux parties : une première qui présente le débat métaphorologique actuel et qui, vu le nombre immense de publications concernées, doit nécessairement demeurer éclectique. Dans la seconde partie, qui témoigne d'une excellente connaissance de la bibliographie, Eidevall présente, à l'instar d'un bon commentaire, une exégèse très soignée des textes dans l'ordre du livre. Bien qu'il s'appuie, au moins en partie, sur les mêmes auteurs que Seifert pour ce qui est des approches métaphorologiques, il place un peu différemment les accents. Tout en accordant, en principe, beaucoup d'importance aux études de Black ainsi qu'à celles de Kittay (38), et surtout à l'aspect de l'interaction entre référent et métaphore et à leurs champs sémantiques respectifs, il dépasse l'analyse de la métaphore individuelle. Sachant que celle-ci n'est que l'indice d'un modèle (cf. pp. 36-39) sous-jacent au discours prophétique (et souvent non explicite), il se propose de repérer ces modèles dont dépend l'emploi des métaphores individuelles. On doit cependant s'attendre à ce que ces modèles changent ou qu'ils soient employés parallèlement. Quoi qu'il en soit, leur emploi confère au texte sa tonalité spécifique. De même que, par exemple, une discussion actuelle portant sur l'environnement change en fonction du modèle présupposé (« l'environnement est un supermarché », ou :

(37) Cette lacune est partiellement comblée par le livre de N. STIENSTRA, *YHWH is the Husband* (voir note 23), qui met en évidence dans quelle mesure la métaphore « YHWH est l'époux de son peuple » est à l'origine d'Os 1-3 (cf. pp. 94-126).

(38) Cf. E.F. KITTAY, *Metaphor. Its Cognitive Force and Linguistic Structure*, Oxford, Clarendon, 1987. Pour Black, voir note 19.

« l'environnement est un temple », cf. p. 37s.), ainsi le style du discours prophétique change suivant qu'on considère Dieu comme le roi, le berger, le juge, etc. de son peuple. Il va de soi qu'un même modèle peut influencer des oracles dans le livre d'Osée bien différents les uns des autres. Le modèle représente donc une espèce de fil conducteur qui crée une cohérence entre des oracles qui sur les plans syntaxique et lexical manquent de cohérence.

À côté des modèles il faut signaler un autre genre d'éléments textuels, plus facilement repérables, parfois à l'aide d'une concordance : il s'agit des *thèmes* qui courent à travers une partie ou même à travers l'ensemble du livre en le couvrant à la manière d'un filet. Rien n'exclut cependant d'interpréter un motif qui reviendra au fil du livre à la lumière de son contexte individuel, c'est-à-dire sans tenir compte du fait qu'il constitue un élément d'un thème apparaissant ailleurs dans le texte. Dès que le lecteur a pourtant l'impression que le texte revient plusieurs fois sur un thème particulier (par exemple celui de la connaissance, exprimé d'habitude par le verbe *yd'* « connaître »), il commence à comparer les textes en question (en dépit des ruptures qui séparent les paragraphes du livre), à les synthétiser et y voir des aspects où se cristallise le message du livre (cf. pp. 237-240).

Ce système de catégories d'interprétation permet à Eidevall de repérer les nombreux éléments, explicites ou plutôt implicites, qui unissent les textes hétérogènes d'Os 4-14 en donnant à cette suite d'oracles l'allure d'une composition très complexe et non d'une compilation de morceaux disparates (cf. pp. 10.48).

Dans la mesure où cela ne dépasse pas le cadre de cet article, nous présenterons quelques résultats exemplaires des interprétations d'Eidevall d'Os 4-14, en articulant les paragraphes suivants selon les méthodes qu'il a choisies. En conclusion, nous poserons la question de l'apport du livre d'Eidevall pour l'intelligence du langage métaphorique d'Osée et, dès lors, pour l'interprétation d'Os 4-14.

## 2. *L'analyse contextuelle*

Une première démarche consiste en une analyse contextuelle ayant pour but d'élucider un énoncé métaphorique à la lumière de son contexte immédiat (cf. p. 49). Ici, se déploie la tendance à prêter un sens métaphorique à des tournures que l'exégèse considère d'habitude comme littérales. Citons un exemple : en ce qui concerne la prostitution évoquée en 4, 10-15, Eidevall n'y voit ni une faute dans le domaine sexuel, ni un témoignage de la présumée prostitution culturelle, mais une métaphore désignant l'infidélité du peuple envers

YHWH, « l'apostasie nationale » (p. 63). Eidevall rejoint ainsi les résultats des chercheurs qui considèrent la prostitution culturelle comme un « mythe historiographique » (cf. p. 59) et qui plaident pour une lecture métaphorique des textes véterotestamentaires souvent interprétés en ce sens. (39) L'argument qu'Eidevall avance en faveur de cette théorie porte sur la proposition « car un esprit de prostitution l'égare [sc. le peuple] et ils se prostituent [en se soustrayant] à leur Dieu » (Os 4, 12). Cette phrase montre que le terme « prostitution » se réfère au rapport entre Israël et son Dieu et non pas à l'infidélité au plan humain (cf. p. 61). Aussi faut-il interpréter les autres énoncés d'Os 4, 10-15 mentionnant la prostitution à la lumière de la phrase citée et non l'inverse. Par ailleurs, Eidevall renvoie aux traités de vassalité proche-orientaux qui emploient une terminologie analogue (« aimer » etc.) afin de décrire les rapports entre le suzerain et son vassal (cf. p. 61s).

L'analyse contextuelle donne pourtant des résultats peu convaincants. Citons à titre d'exemple Os 4,2 : « Imprécations, mensonges, meurtres, vols, adultères *pršw* ». Le sens du verbe au *qal* est connu : « faire une brèche, passer une limite violemment » ce qui est bel et bien compatible avec le contexte : les crimes débordent d'une telle façon qu'il n'est plus possible de trouver <sup>me</sup>*mæt* (« sincérité »), *hæsæd* (« amour ») et la connaissance de Dieu dans le pays (Os 4, 1). Or il est intéressant de noter que le verbe apparaît également en Os 4, 10 : « ils mangeront, sans se rassasier, ils se prostitueront *wl' ypršw* ». Le parallélisme demande ici une acception du verbe attestée ailleurs dans la Bible, quand il est question de la procréation humaine (par exemple Gn 28, 14 ; Ex 1, 12) : « mais ils ne se multiplieront pas ». Cette répétition du verbe peut être intentionnelle. Os 4, 1-2 place le texte qui suit sous le signe du débordement des crimes qui aboutit, selon Os 4, 3, à l'anéantissement de toute la vie sur la terre, annonce qui commence par se réaliser en Os 4, 10. Rien ne pousse cependant à transposer le sens du verbe *prš* au v. 10 dans le v. 2 et de supposer que dans ce dernier les crimes seraient présentés comme des créatures vivantes capables de procréation (cf. p. 53s). Certes, cette interprétation permet à Eidevall de conférer à Os 4, 2 un sens métaphorique, mais par là il harmonise les connotations du verbe et charge trop Os 4, 2 d'un sens qui ne ressort pas de la phrase et de son contexte immédiat. D'une part, la lecture proposée par Eidevall ne tient pas compte du fait que les crimes nombreux dénie les valeurs évoquées en Os 4, 1 et finissent par les repousser totalement ; d'autre part, la qualité d'une croissance végétale qu'Eidevall attribue à la multiplication des crimes ne trouve

(39) Cf. note 35.

aucun appui dans la phrase qui suit (« le sang touche au sang », c'est-à-dire que l'effusion de sang ne cesse pas).

### 3. *L'analyse intratextuelle*

Le but de cette démarche est de mettre en rapport deux passages du livre d'Osée assez éloignés les uns des autres. Cette démarche peut se réduire à une simple comparaison de deux passages présentant des similitudes : selon Os 5, 1 par exemple, les chefs d'Israël sont un filet tendu tandis qu'en Os 7, 12 Dieu tendra sur eux son filet (cf. p. 120). Une opposition semblable caractérise aussi Os 6, 3 et Os 8, 2-3 (cf. pp. 95.129, pour d'autres exemples cf. pp. 159.162) : les Israélites s'efforcent de « poursuivre » (racine *rdp*) la connaissance de Dieu (Os 6, 3). Ils prétendent même le connaître (Os 8, 2). Celui qui « poursuit » est dans ce cas-là l'ennemi, et sa victime sera Israël (Os 8, 3).

Parfois l'analyse intratextuelle n'est pas très féconde (cf. p. 138s pour l'usage du verbe *i' s* « faire » en Os 8, 4.6.14 ; p. 143 pour le vocabulaire du piège). Elle peut cependant contribuer d'autant plus à une meilleure intelligence du texte qu'elle est en mesure d'interpréter un passage à la lumière d'un autre. Eidevall a souvent recours à un tel procédé (cf. p. 81s pour le rapprochement d'Os 5, 10b ; 6, 3) qui appelle parfois des remarques critiques. On pourrait citer ici le rapprochement d'Os 7, 8b (« Israël est une crêpe qu'on n'a pas retournée ») et d'Os 8, 8b (« les voici parmi les nations comme un objet sans valeur »). Selon Eidevall, la première phrase véhicule un message analogue à celui de la seconde : Israël est sans valeur (cf. p. 116). Ce qui semble lui échapper c'est l'usage de l'expression « objet sans valeur » dans d'autres textes où ces objets sont des rois ou des peuples soumis ou encore à soumettre (Jr 22, 28 ; 48, 38). (40) Cela explique la cohérence entre Os 8, 8b et Os 8, 9a : si Israël est devenu un objet sans valeur c'est qu'il est monté vers Assour qui l'a assujéti. Pour ce qui est des propositions précédentes en Os 8, 7-8 (« les étrangers l'engloutissent. Israël est englouti »), il n'est pas nécessaire d'expliquer cet engloutissement (verbe *bl'* « engloutir ») en recourant à Pr 1, 12 et de voir en Os 8, 7-8 une allusion au Sheol. Mieux vaut rapprocher les propositions citées d'Os 7, 9 (« des étrangers dévorent [verbe *'kl* "manger"] sa vigueur ») ; pour le parallélisme des verbes *bl'* et *'kl* cf. aussi Jr 51, 34 ; Ps 21, 10). On peut formuler une autre remarque à propos du rapprochement d'Os 9, 16 où la racine desséchée fait

(40) D'autres textes connaissent une image apparentée : ils comparent une nation au vase du potier qui sera cassé (Ps 2, 9 ; Jr 19, 11 ; PsSal 17, 23). Pour une étude détaillée de la formule cf. E. BONS, *Psalm 31 – Rettung als Paradigma*. Eine synchron-leserorientierte Analyse, Francfort, Knecht, 1994 (FTS 48), p. 88s.



sans doute allusion à l'impossibilité de porter des fruits (= d'avoir des enfants), et d'Os 13, 15 qui évoque un vent tarissant les sources. Certes, les textes ont en commun le motif de la sécheresse. Rien ne permet cependant de transposer le sens d'Os 9, 16 en Os 13, 15 afin d'obtenir un autre énoncé métaphorique (cf. p. 203).

#### 4. La recherche des thèmes

Dans cette rubrique, Eidevall combine les méthodes des analyses contextuelle et intratextuelle. Citons quelques exemples : Os 6, 7-7, 16 peut être lu comme une « carte géographique des crimes » (cf. p. 124) : Adam (Os 6, 7, à supposer que ce nom désigne un lieu (41)), Galaad (Os 6, 8), le chemin de Sichem (Os 6, 9), la capitale (Os 7, 3-7), enfin les négociations avec l'Égypte et l'Assyrie (Os 7, 11). La dernière mention d'un nom géographique fournit une information bien différente : on finira par être tourné en dérision en Égypte (Os 7, 16). Tout en gardant une certaine homogénéité, d'autres thèmes sont dispersés dans l'ensemble du livre. Pour ce qui est du thème de la connaissance (verbe *yd'* « connaître » et dérivés), un aspect demeure plus ou moins constant : YHWH connaît Israël (Os 5, 3 ; 13,5) tandis qu'Israël ne connaît pas du tout YHWH (Os 4,1 ; 5, 4), ou seulement de façon insuffisante (Os 6, 3 ; 8, 2 ; 11, 3). Voilà la raison profonde pour laquelle Israël est incapable de se convertir et se précipite dans le malheur (cf. pp. 237-239).

La mention de la conversion appelle un autre thème du livre : celui qu'expriment le verbe *šûb* « retourner, se convertir » et ses dérivés (cf. pp. 240-242). Tout au long du livre d'Osée, il se produit en effet plusieurs développements évoqués à chaque fois par cette racine. Le point de départ est l'impossibilité pour Israël de se convertir (Os 5,4 ; 11, 5.7), d'où le retour en Égypte (Os 9, 3) qui revient à l'annulation de l'Exode et de l'élection. En contrepoint, YHWH finit par revenir sur sa décision d'anéantir son peuple (Os 11, 9) (42), enfin sa colère se détourne d'Israël (Os 14, 5). Dans ces deux propositions, le verbe *šûb* « retourner, se convertir » sert également à décrire cette « conversion » de YHWH qui rend possible la conversion du peuple. On aurait également pu mettre en rapport avec celui du retour le thème « chercher – trouver » (cf. pp. 248-252).

D'autres observations importantes s'inscrivent dans la recherche des thèmes bien qu'ils figurent sous la rubrique de *pattern*. La première concerne le thème de la fertilité, un des soucis primordiaux de

(41) Pour la traduction, cf. E. JENNI, « Semantik » (voir note 8), p. 149s.

(42) Pour le sens du verbe *šûb* en Os 11, 9, cf. E. BONS, « Zwei Überlegungen » (voir note 25), pp. 288-293.

la société israélite (cf. pp. 243-246). Or c'est précisément ce désir que vise le châtement : outre la guerre, la destruction des villes, l'exil, etc. c'est avant tout la stérilité qui menace Israël (cf. Os 4, 10 ; 9, 11s.16). La seconde observation porte sur le rôle des sacrifices (cf. pp. 246-248) : au lieu de donner en offrande des animaux et d'en manger la partie qui lui est réservée, le peuple et tout ce qui lui tient à cœur seront « mangés » (Os 5, 7 ; 7, 9 ; 8, 14 ; 11, 6). A notre avis, il n'est pas nécessaire de supposer que le sujet de cet acte de manger soit YHWH (cf. p. 247) – en dépit des passages d'Os 5, 14 ; 13, 8 qui, au lieu d'identifier, ne font que *comparer* Dieu à un lion ou à une lionne qui dévorent leur proie, passages qu'il ne faut pas absolutiser. Mieux vaut insister sur un autre aspect, négligé par Eidevall : Osée s'efforce d'enseigner à ses contemporains que le sacrifice ne leur garantit pas la fécondité (cf. Os 10, 1), mais que Dieu lui-même leur accorde les dons de la nature de façon inconditionnelle (cf. Os 14, 6-9). En d'autres termes : Israël peut survivre même s'il se passe des sacrifices (cf. Os 3, 4 ; 6, 6).

### 5. *La recherche des modèles*

Cette démarche représente un aspect essentiel de la monographie d'Eidevall. Après avoir inventorié les énoncés métaphoriques d'un paragraphe donné, il s'attache à en trouver les dénominateurs communs. Pour ce qui est d'Os 4, 1-5, 7 par exemple, l'introduction Os 4, 1-3 place le texte qui suit, c'est-à-dire non seulement Os 4, 4-5, 7, mais aussi Os 5, 8-11, 11, sous le signe d'un procès que YHWH intente contre « les habitants du pays » (Os 4, 2). (43) On s'étonne cependant que plusieurs traits du texte ne correspondent pas à un procès : la punition évoquée en Os 4, 3 n'est pas adaptée aux crimes, les témoins manquent, on dénie à l'accusé le droit de se défendre, etc. (cf. p. 75.230). De plus, le modèle du procès n'apparaît que çà et là au fil du texte (par exemple en Os 4,4 ; 5, 5 ; ensuite en Os 7, 2.10a ; 9, 9b), mais n'y joue guère le rôle principal. De toute façon, ce modèle permet au prophète de mettre en relief la grande dimension de la faute d'Israël. Dès lors, celui-ci mérite le châtement annoncé à plusieurs reprises, pour la dernière fois en Os 13, 7-14, 1. Tant que ce modèle domine le discours prophétique, que ce soit de manière explicite ou implicite, la miséricorde divine ne peut l'emporter sur le désir de punir (p. 230 ; cf. à ce propos l'opposition entre Os 13, 14 « la pitié se dérobe à mes yeux » et Os 11, 8 « ma miséricorde s'est émue »).

(43) Cf. aussi E. JACOB, *Osée*, dans : id. et alii, *Osée, Joël, Abdias, Jonas, Amos*, Genève, Labor et Fides, 3<sup>e</sup> édition, 1992 (CAT XIa), p. 39 ; J.L. MAYS, *Hosea. A Commentary*, Philadelphie, Westminster, 1969 (OTL), p. 61.

Deux autres modèles qui, d'après Eidevall, exercent une grande influence sur le livre d'Osée sont le modèle de l'alliance (« covenantal model ») et le modèle monarchique. Les deux ne s'excluent pas, ils sont au contraire apparentés et parfois se recourent. Selon le premier, Dieu est le suzerain et Israël le vassal ; selon le second Dieu est le « roi », et en tant que tel il est responsable du bien-être et de la sécurité d'Israël. Les deux modèles ont en commun un trait important : Israël n'a le droit de se soustraire ni à la puissance du suzerain ni à celle du roi. Il est donc irrévocablement lié à YHWH. Dès qu'il adore d'autres dieux (= d'autres suzerains), il rompt l'alliance et encourt une peine. Dès qu'il agit en ennemi de YHWH, c'est la révolte contre le roi qui entraîne également une sanction (cf. p. 230s). Comme le premier, ces deux modèles visent le même but : expliquer à Israël en quoi consiste sa faute et pourquoi il encourt un châtement (cf. pp. 226.230).

Comme nous l'avons vu plus haut, c'est dans le modèle de l'alliance que s'inscrit, pour Eidevall, la « prostitution » d'Israël, description métaphorique de son infidélité envers YHWH, le suzerain (cf. pp. 61-63.75s). De plus, l'alliance est explicitement évoquée en Os 6, 7 ; 8, 1b (cf. pp. 105.128). Tandis que la recherche de passages faisant allusion au modèle de l'alliance peut s'appuyer sur les textes cités, il s'avère plus problématique de reconstituer le modèle monarchique à partir des oracles oséens, qui nulle part ne qualifient Dieu de roi. Lorsqu'il est question d'un roi les textes entendent par là, selon *l'opinio communis*, le roi d'Israël ou un roi étranger. Afin de dégager le modèle monarchique des textes, Eidevall attribue un sens implicite à plusieurs phrases mentionnant un roi : si les Israélites se plaignent de ne plus avoir de roi (Os 10, 3) cela évoque l'idée selon laquelle seul YHWH et personne d'autre est le vrai roi d'Israël (cf. pp. 156s.163). Une interprétation analogue est proposée pour Os 11, 5 (cf. p. 183) et Os 13, 10 (cf. p. 199).

A elle seule, cette lecture n'est pas un fondement solide pour l'hypothèse du rôle monarchique qu'Eidevall attribue au Dieu d'Osée. Reste à savoir si d'autres motifs sont susceptibles de confirmer cette interprétation. Ici aussi, Eidevall s'appuie sur un présumé sens implicite des textes. Ainsi il considère les « bâtards » que les Israélites ont engendrés selon Os 5, 7 comme des enfants « étrangers » au sens d' « ennemis », c'est-à-dire à l'égard de YHWH, qui en tant que roi ne se solidarise plus avec son peuple devenu désormais son ennemi (cf. p. 73). Comme cette lecture force le sens de « bâtards », elle ne s'impose pas. Il en va de même pour de nombreux passages où Eidevall entrevoit l'image du berger qui fait paître son peuple, ce qui est, dans la littérature orientale, une fonction primordiale du roi (pour l'Ancien Testament cf. par exemple Es 44,

28 ; Jr 3, 15, etc.). (44) Pour Eidevall, cette idée ressort d'Os 4, 12 (« la branche les renseigne, car un esprit de prostitution l'égaré ») où la seule présence du substantif *maqel* (« bâton », « houlette ») [avec ce dernier sens seulement en Za 11, 7.10.14] et du verbe *t'h* (« égarer ») suggère un arrière-plan pastoral (cf. p. 61). (45) Eidevall prête un tel sens à une série d'autres passages : Os 5, 11 où le verbe *hlk 'hry* « aller derrière » évoque l'idée du troupeau (cf. p. 83) ; Os 6, 1b où YHWH est censé guérir Israël (cf. p. 95) ; Os 9, 2 où l'aire et le pressoir sont présentés comme des faux bergers (cf. p. 140), et enfin Os 11, 3a. Or, selon Eidevall, tous ces textes ont un motif en commun : le vrai berger d'Israël est YHWH, qui guide son troupeau et en prend soin (cf. pp. 171.183). Pourtant, rien n'évoque ici l'élevage d'animaux, sinon le verbe *tirgaltí* en Os 11, 3a, un *hapax legomenon* dont le sens est controversé (cf. les commentaires), mais sur lequel Eidevall appuie son interprétation. A notre avis, tous ces textes qu'Eidevall invoque en faveur d'un dieu berger sont tout au plus des allusions vagues à la vie pastorale, mais ne dressent pas le portrait d'un dieu berger et, dès lors, d'un dieu imaginé comme roi de son peuple. Le seul texte évoquant le thème du peuple qui pâit demeure donc Os 13, 6.

Un autre motif dans lequel Eidevall voit un exemple du modèle monarchique est celui du lion auquel YHWH est comparé à plusieurs reprises. Certes, le symbole du lion représentant le roi n'est pas étranger à la littérature et à l'iconographie orientales. Pourtant une identification de YHWH à un roi (cf. p. 87) ne s'impose pas, vu la « polysémie » propre à ce symbole dans la culture orientale. (46) Ceci appelle une remarque d'ordre herméneutique : dans son exégèse, Eidevall ne s'efforce pas de reconstituer le sens du texte tel qu'Osée ou les rédacteurs du livre l'entendaient, mais le sens qu'un lecteur contemporain pouvait conférer au texte (cf. p. 13). S'il en est ainsi, est-il légitime d'absolutiser un seul des sens qu'aurait eu à l'époque une métaphore assez équivoque (cf. p. 118s l'interprétation d'Os 7,11) ?

On pourrait citer d'autres modèles moins importants que le modèle monarchique (surtout les modèles agricole et parental, cf.

(44) Cf. à ce propos W. SCHOTTRUFF, Article « Hirt (AT) », *Neues Bibel-Lexikon*, vol. II, Zürich, Benziger, 1992, col. 167-169.

(45) Ce sens du verbe *t'h* « égarer » n'est pas courant. Il n'est attesté qu'en Es 53, 6 ; Jr 50, 6 ; Ps 119, 176.

(46) Cf. les nombreux documents allégués par O. KEEL/Chr. UEHLINGER, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 1992 (QD 134), ainsi que l'interprétation proposée par B. SEIFERT, *Metaphorisches Reden* (voir note 12), p. 159s.

p. 229) et ainsi allonger cette liste de remarques. Quoiqu'il en soit, il en résulterait que les modèles ne jouent pas le rôle si important qu'Eidevall leur attribue. Il a néanmoins raison de conclure de ses observations (même si celles-ci se fondent parfois sur des surinterprétations) que le livre d'Osée est caractérisé par une certaine fluctuation des modèles et que ceux-ci se relativisent (cf. pp. 183.229). En effet, aucun modèle ne domine l'ensemble du livre ; par contre, ils se recourent et se mélangent si bien qu'il est parfois impossible de les discerner (cf. p. 231s). Or il est étonnant qu'Eidevall tire de ces données la conclusion qu'aucun modèle n'est susceptible de saisir le rôle de Dieu – c'est d'ailleurs un raisonnement typique de Seifert –, mais son souci est de chercher le dénominateur commun des modèles. Que ceux-ci décrivent le rapport entre Dieu et Israël en termes de vassalité, qu'ils les comparent au juge et à l'accusé ou au roi et à ses sujets, l'aspect commun à ces modèles réside dans un rapport hiérarchique entre Dieu et Israël (cf. p. 231s), rapport hiérarchique qui n'est nuancé qu'en Os 14, 2-9. Cela ne veut pas dire que dans ce paragraphe toute différence entre les sphères humaine et divine soit effacée. Le rapport entre Dieu et Israël devient plutôt réciproque dans la mesure où il est dominé par un amour inconditionnel et illimité (cf. p. 233). (47)

Reste à savoir, après les remarques précédentes, dans quelle mesure les modèles métaphoriques contribuent à une meilleure intelligence du livre d'Osée. Avant tout on doit reconnaître que tels qu'Eidevall conçoit les modèles, ils sont des catégories lui permettant d'intégrer les métaphores différentes du livre d'Osée dans le cadre de plusieurs idées qui, sans être forcément de notre monde, s'inscrivent dans l'ancienne culture proche-orientale (cf. par exemple le modèle de la vassalité). La critique adressée plus haut à quelques interprétations téméraires ne saurait pas relativiser ce constat. Dès lors, la recherche des modèles représente un avantage par rapport au classement en quatre catégories proposé par Seifert (cf. supra). Toutefois, celles-ci ont un caractère plutôt opératoire et sont suffisamment « souples » pour permettre à Seifert de synthétiser dans la dernière partie de son livre le message des métaphores oséennes sans être trop liée au tri des textes qu'elle a fait auparavant. Ce n'est donc que dans la conclusion du livre que Seifert arrive à la systématisation proprement dite de son analyse des textes. Dans le livre d'Eidevall, par contre, c'est déjà l'analyse des textes qui est marquée par une systématisation dans la mesure où il attribue presque toutes les métaphores

(47) Ainsi Eidevall rejoint-il les résultats de la recherche qui a trouvé en Os 14, 2-9 des expressions de la poésie amoureuse parallèles à celles du Cantique des Cantiques, cf. par exemple A. FEUILLET, « « S'asseoir à l'ombre » de l'époux (Os., XIV, 8a et Cant., II, 3) », *Revue Biblique* 78 (1971), p. 391-405, spéc. pp. 396sq.

aux trois modèles cités plus haut. Ceux-ci finissent par être soumis à une nouvelle systématisation, si bien que les modèles deviennent à leur tour les « métaphores » d'une idée plus générale : celle du rapport hiérarchique entre Dieu et Israël. Coincé dans ce cadre, le message des modèles se réduit à la critique des suzerains, des rois, des juges terrestres et de ceux qui voient dans ces derniers les vraies autorités (cf. p. 234s). Ce résultat relativement pauvre est certainement dû à une systématisation excessive, mais pas seulement à celle-ci. Bien qu'Eidevall s'interroge sur le « contexte situationnel » des oracles d'Osée (cf. p. 11-16), il ne fait pas le moindre essai de situer les métaphores et les modèles dans un contexte social et religieux. Certes, la datation des oracles d'Osée, pris individuellement, est fort controversée. Mais même là où la réalité politique et sociale des décennies antérieures à la chute de Samarie transparait dans les textes (par exemple la guerre syro-éphraïmite, les coups d'État...), Eidevall porte très peu d'intérêt à l'arrière-plan historique des prophéties d'Osée et tend à sous-évaluer la valeur suggestive, « perlocutionnaire » que les métaphores auraient pu avoir pour les contemporains d'Osée et pour ceux qui ont conservé ses textes après la catastrophe de 722 avant J.-C. (cf. p. 69.79.102.109).

## 6. Conclusion

A la fin de cet article, il nous semble nécessaire de souligner qu'un des avantages indéniables du livre d'Eidevall réside dans ses nombreuses analyses bien solides des textes d'Osée. Un autre point fort de sa monographie est la recherche des thèmes qui est, à notre avis, plus pertinente que la recherche des modèles, souvent très forcée. S'engager dans une telle démarche n'est toutefois pas *a priori* une erreur méthodologique. Il conviendrait plutôt de modifier le procédé en tenant compte de deux considérations :

a) La première concerne l'emploi de modèles trop rigides. Eidevall est conscient du fait qu'aucun modèle n'est susceptible de représenter Dieu (cf. p. 183). Autrement dit, la réalité divine dépasse les cadres des modèles par lesquels on essaie de la « saisir ». C'est pourquoi on ne doit pas s'étonner que le berger sous les traits duquel YHWH est présenté selon Eidevall, se transforme en lion qui dévore son troupeau (cf. p. 231), c'est-à-dire que le modèle s'écarte de l'« established pattern » (p. 231). (48) D'une façon générale, ceci est possible puisqu'un modèle en tant que métaphore « de base » partage avec la métaphore « simple » une qualité importante : avoir perdu son sens propre. C'est pourquoi la métaphore peut être chargée d'un

(48) Cf. à ce propos aussi K. NIELSEN, « Shepherd » (voir note 6), p. 128s.

sens différent du sens non métaphorique. C'est dans cet écart entre sens propre et sens figuré que réside la « tension » créée par la métaphore et, dès lors, son caractère d'être « inappropriée », au moins en partie, au référent. Il en est de même pour le modèle métaphorique qui est d'autant plus « inapproprié » que son référent est Dieu. Dans un tel cas, le modèle subit un changement, une « aliénation » si bien que, par exemple, Dieu peut être comparé à un berger bien qu'il n'agisse pas à la manière d'un berger humain... Dès lors, un modèle ne peut être qu'« ouvert », susceptible de s'approprier au référent.

b) A Eidevall revient certainement le mérite d'avoir analysé l'ensemble du langage métaphorique d'Os 4-14. On regrette pourtant qu'il tende parfois à isoler les métaphores de leur contexte et à les analyser séparément. Une telle recherche demeure quelque peu incomplète, étant donné qu'on trouve au sein d'un paragraphe des énoncés métaphoriques et non métaphoriques faisant partie du même champ sémantique. En Os 10, 1, par exemple, Israël est qualifié de « vigne fleurissante ». Ce souvenir du passé contraste avec le présent où « le droit pousse comme une plante vénéneuse sur les sillons des champs » (Os 10, 4). Voici deux propositions métaphoriques auxquelles s'ajoute une proposition non métaphorique évoquant l'avenir : « les ronces et les épines grimperont sur leurs autels » (Os 10, 1-8). On note le mouvement : les deux premières propositions présupposent l'existence d'une agriculture, tandis que la troisième implique que le pays n'est plus cultivé.

Malgré ces remarques critiques, l'exégèse biblique doit à Eidevall (comme à Seifert) un ouvrage stimulant qui peut faire avancer la future recherche sur le livre d'Osée.

Eberhard BONS  
Université de STRASBOURG II