

## OSÉE 1, 2 UN TOUR D'HORIZON DE L'INTERPRÉTATION

Parmi les textes vétérotestamentaires capables de scandaliser les lecteurs juifs et chrétiens, il faut compter la mission dont YHWH charge le prophète Osée selon Os 1, 2 : « Va, prends-toi une femme de prostitution et des enfants de prostitution, car le pays s'est prostitué en se détournant de YHWH. » Il n'est guère étonnant que ce texte ait provoqué de sérieuses questions telles que : Dieu peut-il effectivement ordonner à son prophète d'épouser une « femme de prostitution » ? le prophète a-t-il vraiment accompli cet ordre ? quel sens faut-il attribuer au terme « prostitution » ? Gomer a-t-elle commis un adultère ?

Depuis l'Antiquité, de telles questions déconcertent les lecteurs et demandent des explications. De nombreuses tentatives ont été faites en ce sens : en effet, une lecture même provisoire de quelques témoins textuels relevant de la *Wirkungsgeschichte* juive et chrétienne d'Os 1, 2 montre dans quelle mesure cet énoncé a conduit les théologiens à des réflexions et des spéculations visant à atténuer l'aspect scandaleux de ce mariage. Étant donné la complexité de ces recherches controversées, résumées par exemple dans la monographie de St. Bitter, *Die Ehe des Propheten Hosea* (1), et dans des ouvrages d'autres auteurs qui complètent les études de ce savant (2), il ne peut que sembler téméraire de vouloir émettre, à propos du mariage d'Osée, une hypothèse qui mériterait d'être qualifiée à juste titre de nouvelle.

Dans cet article, nous ne nous attacherons pas à proposer ainsi une nouvelle clé de lecture d'Os 1, 2, mais nous nous imposerons

---

(1) St. BITTER, *Die Ehe des Propheten Hosea*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 (GTA 3).

(2) Cf. à ce propos W.R. HARPER, *Amos and Hosea*, Edinburgh, Clark, 1905 (ICC), p. 208-210 ; O. EISSFELDT, *Einleitung in das Alte Testament*, 3<sup>e</sup> édit., Tübingen, Mohr, 1964, p. 523-525 ; W. RUDOLPH, *Hosea*, Gütersloh, Mohn, 1966, p. 40-48 ; J.F. CRAGHAN, « The Book of Hosea. A Survey of Recent Literature », *Biblical Theology Bulletin* 1 (1971), p. 81-100.144-170, spéc. p. 84-88 ; M.-Th. WACKER, *Figurationen des Weiblichen im Hosea-Buch*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 1996 (HBS 8), p. 36-39 ; 106-110.

une autre tâche. Afin d'informer le lecteur de la complexité du problème de l'interprétation d'Os 1, 2, nous tracerons, dans un premier temps, une esquisse des grandes lignes de l'interprétation en nous inspirant de la distinction des trois modèles que Bitter a dégagés des commentaires du livre d'Osée. Ce faisant, nous traiterons brièvement des points qui, à notre avis, sont les moins controversés dans le débat actuel relatif à Os 1, 2. Une question attire particulièrement notre attention : quel présupposé a influencé ces lectures d'Os 1, 2 ? Dans un deuxième temps, nous confronterons ce genre d'interprétation avec trois textes qui sont, à notre avis, à considérer comme les plus anciens témoins de la *Wirkungsgeschichte* d'Os 1, 2 et de son contexte, mais qui ne rentrent pas dans les catégories établies par Bitter. Enfin, nous nous interrogerons sur la valeur des deux approches et sur les conclusions qu'on peut tirer de leur confrontation.

## 1. LA FAUTE DE GOMER – L'APPROCHE HISTORIQUE

Dans sa monographie fournissant une synthèse de l'histoire de l'interprétation juive et chrétienne du prétendu *skandalon* d'Os 1, 2 depuis l'Antiquité (3) jusqu'au xx<sup>e</sup> siècle, St. Bitter distingue trois modèles adoptés afin de « gérer » ce problème (4). Il convient de les présenter ici synthétiquement :

1. Selon le premier, remontant à l'époque patristique, mais défendu sporadiquement encore au xx<sup>e</sup> siècle (5), les événements évoqués en Os 1, 2-9 ; 3, 1-5 ne se sont déroulés que dans des visions, et non pas dans la réalité extérieure. Cette hypothèse est sujette à de fortes objections dont nous ne citons que l'argument le plus pertinent : outre le fait que rien, dans le texte, n'autorise l'interprétation en question, celle-ci n'enlèverait rien au caractère scandaleux de la mission (6). En fait, elle ne résout pas le problème du mariage avec une « femme de prostitution », mais le déplace en le transposant du niveau du « réel » à celui de la vision.

2. D'autres commentateurs, contestant l'historicité du mariage

(3) Cf. à propos de l'exégèse patristique, outre le livre de BITTER, l'article de St. KESSLER dans ce cahier.

(4) Cf. St. BITTER, *Die Ehe* (voir note 1), p. 175.

(5) Cf. p. ex. J. RIDDERBOS, *De kleine profeten*, Kampen, Kok, 2<sup>e</sup> édit., 1952, p. 22 sq.

(6) Cf. W.R. HARPER, *Amos and Hosea* (voir note 2), p. 208 : « [...] what is morally and religiously objectionable in actual practice becomes no more defensible by being presented as vision or parable » ; J. SCHREINER, « Hoseas Ehe, ein Zeichen des Gerichts (zu Hos 1, 2-2, 3 ; 3, 1-5) », *Biblische Zeitschrift* 21 (1977), p. 163-183, spéc. p. 166.

présenté en Os 1 et 3, ont recours à un modèle analogue au premier, ayant lui aussi ses origines dans l'Antiquité. Selon ce modèle, le mariage n'a pas lieu dans une réalité visionnaire, mais il est à considérer comme une parabole ou une allégorie symbolisant une autre réalité, en l'occurrence l'infidélité des Israélites à l'égard de YHWH (7). Ce modèle revient à une solution analogue à la première, dans la mesure où le mariage d'Osée avec une « femme de prostitution » est censé improbable. Étant donné que cette interprétation, comme la première, n'est pas justifiée par les données textuelles, elle ne trouve pratiquement plus de partisans dans l'exégèse scientifique.

3. Le troisième type d'explication, qui domine l'exégèse biblique du xx<sup>e</sup> siècle, consiste à accepter le fait qu'Osée ait effectivement épousé Gomer. Au lieu de contester *a priori* l'existence de ce mariage pour des raisons dogmatiques ou morales, on essaie donc de tenir compte des informations telles que le texte les fournit. Cela n'empêche pourtant pas de conférer aux énoncés en question un sens légèrement différent de celui qui s'impose à première vue. Dans ce but, plusieurs auteurs ont recours à une hypothèse supplémentaire, jugée susceptible de faciliter l'intelligence du texte : au moment du mariage, Osée ne savait rien des tendances de sa future femme. De ce fait, il ne se doutait pas encore qu'un jour elle commettrait l'adultère. Si le prophète prête à YHWH la mission telle qu'elle figure dans le texte actuel d'Os 1, 2, c'est qu'il projette après coup ses expériences matrimoniales dans le passé, particulièrement dans le moment où il reçoit de YHWH sa première mission. Dans l'exégèse historico-critique, cette hypothèse, déjà émise au xviii<sup>e</sup> siècle, a trouvé une formulation « classique » dans le commentaire de J. Wellhausen (8). Comme elle charge le texte d'un sens qui n'en ressort pas immédiatement, elle n'est pourtant pas exempte de critique.

Tout en exerçant une certaine influence sur l'exégèse – particulièrement de la première moitié du xx<sup>e</sup> siècle (9) –, l'hypothèse de

(7) Cf. p. ex. F. HITZIG, *Die zwölf Kleinen Propheten*, Leipzig, Weidmann, 1852, p. 8 sq. ; A. WÜNSCHE, *Der Prophet Hosea übersetzt und erklärt mit Benutzung der Targumim, der jüdischen Ausleger Raschi, Aben Ezra und David Kimchi*, Leipzig, Weigel, 1868, p. 9.

(8) J. WELLHAUSEN, *Die kleinen Propheten*, Berlin, De Gruyter, 4<sup>e</sup> édit., 1963, p. 106 s. : « Das Rätsel löst sich durch die Annahme, dass Hosea erst nachträglich die göttliche Bedeutung seines häuslichen Schicksals erkannte. In dem Augenblick, wo er die Gomer nahm, wusste er noch nicht, wie es um sie stehe [...]. Erst in der Ehe offenbarte sich ihm ihr unzuchtiger Hang. »

(9) Ainsi W.R. HARPER, *Amos and Hosea* (voir note 2), p. 207 ; A. WEISER, *Hosea*, dans : Id./K. ELLIGER, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 6<sup>e</sup> édit., 1974, p. 17.

Wellhausen sera de plus en plus abandonnée en faveur d'autres (10) : tandis que les uns proposent de supprimer le terme *zenûnim* « prostitution », le contexte immédiat n'attribuant pas à Gomer un comportement abominable (11), d'autres auteurs estiment qu'elle s'est livrée à ce qu'on appelle habituellement « prostitution cultuelle ». Reste à savoir ce qu'ils entendent par là : soit un rite qui, pratiqué régulièrement, aurait été destiné à promouvoir la fertilité du sol (12), soit un rite d'initiation par lequel une jeune femme aurait « sacrifié » sa virginité à la divinité afin d'obtenir la fécondité (13). La seconde hypothèse semble cependant perdre du terrain parce qu'elle a fait l'objet de sérieuses objections : pourquoi a-t-on, par exemple, tellement insisté sur la virginité de la femme au moment du mariage, cf. la législation que reflète Dt 22, 23-29 ? (14) De toute façon, un argument important en faveur de l'hypothèse de la prostituée cultuelle réside dans l'emploi du terme *zenûnim* en Os 4, 12 où il désigne métaphoriquement les pratiques cultuelles idolâtriques. Si celles-ci comportent des relations sexuelles avec d'autres partenaires, Gomer ne serait pas seulement infidèle à l'égard de son mari, mais abandonnerait aussi celui qui assure à Israël sa fécondité : YHWH. Dans les termes du commentaire de F.I. Andersen et de D.N. Freedman : « The misconduct was in one and the same act both infidelity and apostasy (15). »

Quoi qu'il en soit, le rôle de Gomer jouirait d'une certaine légitimation sociale si elle avait participé à des rites approuvés par tous, rites qui ne sont point à confondre avec la prostitution proprement dite. Cette dernière idée, défendue surtout au XIX<sup>e</sup> siècle, ne trouve pratiquement plus de partisans, parce qu'elle a l'inconvénient que le

---

(10) Pour davantage de détails, cf. St. BITTER, *Die Ehe* (voir note 1), p. 177-179, ainsi que les ouvrages cités dans la note 2.

(11) Cf. p. ex. W. RUDOLPH, *Hosea* (voir note 2), p. 48 ; B. RENAUD, « Le livret d'Osée 1-3. Un travail complexe d'édition », *Revue des sciences religieuses* 56 (1982), p. 159-178, spéc. p. 161 s.

(12) Ainsi 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. 20 ; J.L. MAYS, *Hosea. A Commentary*, Philadelphie, Westminster, 1969 (OTL), p. 25.

(13) Cf. H.W. WOLFF, *Dodekapropheten 1 : Hosea*, 3<sup>e</sup> éd., Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1976 (BK XIV/1), p. 14.

(14) Pour une critique de cette hypothèse, cf. W. RUDOLPH, *Hosea* (voir note 2), p. 42 s.

(15) F.I. ANDERSEN/D.N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1980 (AB 24), p. 166. Cf. pour un avis semblable J.L. MAYS, *Hosea* (voir note 12), p. 25 s. ; F.C. FENSHAM, « The Marriage Metaphor in Hosea for the Covenant Relationship between the Lord and his People », *Journal of Northwest Semitic Languages*, 12 (1984), p. 71-78, spéc. p. 72 s. ; M.-Th. WACKER, *Figurationen* (voir note 2), p. 42-44, selon laquelle les sens métaphorique et littéral du terme *z'nûnim* se recourent.

texte n'emploie pas le mot courant *zônāh* « prostituée » (16). Reste à dire que malgré quelques aspects concordants dans l'exégèse actuelle d'Os 1, 2, nous sommes loin d'un consensus à ce propos, d'autant plus que ces dernières années l'existence de la prostitution culturelle a été de plus en plus controversée (17), si bien que cette « colonne » de l'exégèse d'Osée 1, 2 ; 4, 11-14 commence à branler (18).

Il serait possible d'allonger cette présentation en précisant comment le troisième modèle selon Bitter s'est ramifié, particulièrement au cours des deux derniers siècles. Au lieu de nous engager dans une telle histoire de la recherche, il nous semble nécessaire de faire remarquer quel présupposé a habituellement conduit les exégètes jusqu'ici : Os 1, 2, comme son contexte immédiat, semble fournir une information historique dont le sens précis est à déterminer. Selon cette information, Osée a épousé, par ordre divin, une femme « de prostitution ». En traduisant ce terme littéralement, la Septante (*gynaika porneias*) et la Vulgate (*uxorem fornicationum*) n'apportent pas de détails éclairants à ces informations laconiques et choquantes à la fois. D'où le souci des lecteurs d'expliquer ce peu de données et de combler ainsi les lacunes que le texte a laissées.

Quelles que soient les tentatives faites pour résoudre ce problème, que l'on attribue au texte un sens moins choquant, ou que l'on ne le prenne pas au pied de la lettre, l'insistance des chercheurs porte sur la *dimension historique* de ce qu'Os 1, 2 rapporte. En un mot, Os 1, 2 est trop peu explicite quant aux informations concernant le caractère de Gomer et la nature de son mariage avec Osée. Il s'agit par consé-

(16) Pour davantage de détails, cf. St. BITTER, *Die Ehe* (voir note 1), p. 175.

(17) Cf. à ce propos 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, *qedēšā, qadištu*, and sacred prostitution in ancient Mesopotamia », *Harvard Theological Review* 82 (1989), p. 245-265. R.P. CARROLL, « On Representation in the Bible : An Ideologiekritik Approach », *Journal of Northwest Semitic Languages* 20 (1994), p. 1-15, souligne les aspects « idéologiques » sous-jacents à l'usage de la métaphore en Os 1, 2.

(18) Pour une tentative visant à faire l'économie de l'hypothèse de la prostitution culturelle dans l'exégèse d'Os 4, 11-14, cf. I. WILLI-PLEIN, *Opfer und Kult im alttestamentliche Israel. Textbefragungen und Zwischenergebnisse*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1993 (SBS 153), p. 35 s. ; Chr. SCHÄFER-LICHTENBERGER, « JHWH, Hosea und die drei Frauen im Hoseabuch », *Evangelische Theologie*, 55 (1995), p. 114-140, spéc. p. 134 s. : « Priester und Priesterinnen, die nicht monolatrisch sich auf den Dienst JHWHs beschränken, können theologisch als Prostituierte gelten. Die theologische Disqualifikation sagt überhaupt nichts über deren Lebensweise und Kultriten aus. » Cf. par ailleurs E. BONS, *Das Buch Hosea*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1996 (NSKAT 23/1), p. 77 ; G. EIDEVALL, *Grapes in the Desert. Metaphors, Models, and Themes in Hosea 4-14*. Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1996 (CB.OT 43), p. 62 s.

quent d'atteindre cette histoire cachée derrière le texte énigmatique, de la réécrire et de l'expliquer.

## 2. ISRAËL COUPABLE D'INFIDÉLITÉ – L'APPROCHE ACTUALISANTE

Du point de vue de l'exégèse historico-critique, il est étonnant de noter que la *Wirkungsgeschichte* ancienne d'Os 1, 2 a connu d'autres modèles que celui que nous venons de présenter. Tandis que la direction prise par la *Wirkungsgeschichte* déjà évoquée insistait sur le caractère scandaleux du mariage d'Osée, les textes antérieurs à la tradition chrétienne ainsi que le Targoum ne surévaluent pas cet aspect, mais accordent davantage d'importance à la seconde moitié du verset, qui sert à expliquer la première : « car le pays s'est prostitué [en se détournant] de YHWH ». Une telle interprétation tient donc compte du fait que le mariage d'Osée et ses suites ne sont que des gestes symboliques – du moins au niveau de la rédaction finale du livre –, qui visent à rappeler à Israël les rapports entre YHWH et son peuple. Comme Israël est infidèle vis-à-vis de YHWH il doit s'attendre à des réactions de sa part, réactions comparables à celles d'un mari dont la femme est infidèle : soit une forme de châtement, soit l'indulgence qui permet à Dieu de reprendre Israël. Aussi la « prostitution » est-elle une caractéristique propre non seulement à la femme d'Osée, mais à l'ensemble du peuple (Os 4, 12 ; 5, 4, cf. aussi 9, 1) dont l'infidélité à l'égard de YHWH est décrite aussi par d'autres termes (par exemple *bgd* « trahir » en 5, 7 ; 6, 7 ; *škh* « oublier » en 8, 14 ; 13, 6).

### a) Le langage de l'infidélité en Jérémie 2-3

L'interprétation « collective » de l'infidélité, déjà visible dans le livre d'Osée, est reprise par *Jérémie* environ un siècle après la chute du royaume du Nord. Tandis qu'on a longtemps estimé que Jérémie avait une connaissance directe des oracles oséens, par exemple par le biais de la lecture, les recherches récentes plaident pour une théorie plus différenciée (19) : Jérémie n'avait probablement pas sous les

(19) Les remarques suivantes s'inspirent des études très détaillées menées par M. SCHULZ-RAUCH, *Hosea und Jeremia. Zur Wirkungsgeschichte des Hoseabuches*. Stuttgart, Calwer, 1996 (CTM. BW 16), p. 151 sq., spéc. p. 193 s. 233-237. Cf. aussi A. DEISSLER, « Das "Echo" der Hosea-Verkündigung im Jeremiabuch », L. Ruppert et alii (éds.), *Künder des Wortes. Beiträge zur Theologie der Propheten. Mélanges J. Schreiner*, Würzburg, Echter, 1982, p. 61-75 ; J. JEREMIAS, « The Hosea tradition and the book of Jeremiah », *Old Testament Essays* 7 (1994), p. 21-38, spéc. p. 35 ; ID., « Hoseas Einfluss auf das Jeremiabuch – ein traditionsgeschichtliches Problem », ID., *Amos und Hosea. Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten*, Tübingen,

yeux un rouleau d'oracles oséens, auquel il aurait emprunté à son gré certaines idées et images. Vu les différences linguistiques et théologiques entre les deux prophètes, il est plus probable que Jérémie ait eu une certaine connaissance de l'un ou l'autre dit oséen, peut-être d'une petite unité littéraire. On ne peut pas non plus douter qu'il était familier avec quelques idées centrales de la prédication d'Osée et avec ses intentions, quelle que soit la façon dont celles-ci lui parvinrent. Tout cela n'implique pas que Jérémie ait repris des idées ou des formulations oséennes telles quelles, mais là où une influence d'Osée sur lui est visible, Jérémie les intègre dans sa prédication de façon productive et créatrice.

Dans le cadre de cet article, nous nous bornerons à signaler brièvement la façon dont le livre de Jérémie reprend le langage de l'infidélité et les idées qui y sont associées. Le premier texte qui attire notre attention est Jr 2, 2 : « Je te rappelle ton attachement de ta jeunesse, l'amour de tes fiançailles pour aller derrière moi au désert, dans un pays non ensemencé ». Ce texte est précédé d'une introduction comportant la mission divine de transmettre aux habitants de Jérusalem les oracles qui suivent (Jr 2, 1), introduction qui pour sa part suit le récit de la vocation (Jr 1, 4-10) et celui des visions (Jr 1, 11-19). Par ailleurs, Jr 2, 2 ouvre le premier oracle du livre tout en se détachant du texte qui suit par une caractéristique absente de Jr 2, 3-15 : l'interpellation de Jérusalem à la 2<sup>e</sup> personne du *fémnin singulier*, comme si la ville – d'autres antécédents manquent – était représentée comme une femme (Jr 2, 1). Certes, les noms des villes peuvent parfois être féminins (20), mais le choix de ce genre est probablement motivé par le contexte immédiat de la proposition (21) : en évoquant l'amour de la *kelûlot* de Jérusalem, Jr 2, 2 emploie au moins un terme qui peut se référer uniquement à une femme, et qui désigne l'état de jeune mariée, *kallâh* signifiant la mariée ou la belle-fille. C'est donc l'amour caractéristique d'une jeune mariée à quoi Jr 2, 2 fait allusion. Cette première interpellation de Jérusalem dans le livre de Jérémie appelle trois remarques :

1. L'image sous-jacente au texte est évidemment celle de la femme qu'est Jérusalem, ce que confirment d'autres passages en Jr 2-6 employant également la 2<sup>e</sup> pers. fém. sing. (cf. Jr. 2, 17-25.33-37 ; 4, 7, etc. ; pour l'identification de la femme avec Jérusalem cf. Jr 4, 14 ; cf. aussi 6, 2.23).

Mohr, 1996 (FAT 13), p. 122-141, spéc. p. 130 : « *Jeremia und seine Tradenten kennen und verwenden den Code Hoseas bzw. der Hoseatradition.* »

(20) Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique. Édition photomécanique corrigée*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1965, § 134g.

(21) Cf. aussi W. HERRMANN, *Jeremia*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1990 (BK XII/2), p. 99.113.

2. La jeunesse de la femme Jérusalem, qui était marquée par son attachement non encore troublé à son mari, se situe dans les circonstances de la marche dans le désert. Celui-ci est censé être le lieu dans lequel la relation entre la femme et son mari avait son origine. De plus, cet endroit ne connaissait pas encore les troubles causés par le culte d'autres dieux parce qu'alors Israël n'était attaché qu'à YHWH, auquel il devait son entretien dans cette « terre non ensemencée » (Jr 2, 2).

3. Les exégètes sont d'accord pour affirmer que Jr 2, 2 rejoint un thème essentiel d'Os 2, 16, à savoir celui de l'origine du rapport entre YHWH et Israël dans le désert (22). Jr 2, 2 a par ailleurs en commun avec des textes oséens d'associer le motif de l'amour à celui de la « marche derrière quelqu'un » (cf. Os 2, 7.15). Toutefois il ne faut pas négliger les différences entre Jr 2, 2 et le livre d'Osée (23) : lorsqu'Osée mentionne l'amour des Israélites, c'est pour déplorer le fait que celui-ci soit adressé à d'autres « partenaires » que YHWH (cf. Os 3, 1 ; 9, 1), et que cette attitude rende impossible le retour des Israélites à YHWH. L'idée qu'Israël ait aimé YHWH dans le passé, comme l'affirme Jr 2, 2, peut ressortir d'Os 2, 16-17, mais tout au plus de façon implicite. En revanche, Jr 2, 2 n'évoque pas l'idée du renouvellement du mariage, contrairement à Os 2, 16 sq.

Comme nous l'avons vu, Jr 2, 2 rappelle à la femme Jérusalem l'amour qu'elle a *jadis* éprouvé pour YHWH, donc un dieu duquel entre-temps les Israélites se sont éloignés (cf. Jr 2, 5). Voilà le thème qui complète Jr 2, 2. En ce qui concerne l'attitude actuelle des Israélites vis-à-vis de YHWH, elle sera non seulement décrite dans les termes de l'infidélité et de la prostitution (cf. Jr 2, 20-25), mais elle fera aussi l'objet d'une comparaison en Jr 3, 20 : « comme une femme qui trahit [son mari] en faveur (24) de son compagnon, ainsi m'avez-vous trahi, maison d'Israël ». Les ressemblances entre ce verset et des textes du livre d'Osée sont évidentes. Dès le premier examen, l'usage du verbe *bgd* en référence à YHWH rappelle les formulations semblables en Os 5, 7 ; 6, 7. Par ailleurs, un autre texte oséen établit

---

(22) Pour un état des recherches concernant cette question, cf. M. SCHULZ-RAUCH, *Hosea und Jeremia* (voir note 19), p. 85-89. Pour une étude détaillée de ces ressemblances, cf., outre la monographie de M. SCHULZ-RAUCH, les analyses de A. WEIDER, *Ehemetaphorik in prophetischer Verkündigung*. Hos 1-3 und seine Wirkungsgeschichte im Jeremiabuch. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesbild, Würzburg, Echter, 1993 (fzb 71), p. 163-172.

(23) Cf. pour une analyse soignée de ces différences, M. SCHULZ-RAUCH, *Hosea und Jeremia* (voir note 19), p. 183.

(24) Pour la traduction différente de *bgd b-* et *bgd mn-*, cf. M. SCHULZ-RAUCH, *loc. cit.* (voir note 19), p. 188.



une comparaison analogue (25) : Osée doit aimer une femme qui lui est infidèle, de même que YHWH aime les fils d'Israël qui lui sont infidèles eux aussi (Os 3, 1). Dans chacune des deux propositions, la comparaison porte sur les rapports entre un homme et une femme d'une part, et ceux entre YHWH et les Israélites de l'autre. Ce qui frappe pourtant c'est le fait que dans aucune des comparaisons le partenaire de YHWH n'est une femme : ses partenaires sont respectivement les « fils d'Israël » en Os 3, 1 et la « maison d'Israël » en Jr 3, 20. Il en ressort pour l'interprétation de Jr 3, 20 que ce n'est pas le mariage qui symbolise ici le rapport entre YHWH et Israël, d'autant plus que le verbe *bgd* peut désigner des formes de trahison dans d'autres domaines que le mariage. C'est plutôt un rapport exclusif et mutuel qu'Israël a violé (26).

A supposer que les interprétations précédentes soient justifiées, elles nous permettent de voir dans la description de Jérémie un développement du rapport entre YHWH et Israël. Si Jr 2, 2 laisse encore entrevoir l'idée de l'amour de la « femme » Jérusalem pour son mari YHWH (27), Jr 3, 20 est plus discret. Une fois qu'elle s'est éloignée de lui par son infidélité persistante, Jérémie, semble-t-il, évite des formulations qui permettraient à Israël de s'imaginer malgré tout lié à YHWH comme par un mariage. Ce développement explique d'ailleurs la conclusion tirée en Jr 3, 1 : de manière semblable à la prescription légale de droit matrimonial qui nous est conservée en Dt 24, 1-4, il est impossible qu'une femme répudiée ayant appartenu entre-temps à un autre homme puisse revenir au premier. À plus forte raison, le retour d'Israël, qui s'est prostitué à de nombreux partenaires,

---

(25) Cf. pour les remarques suivantes M. SCHULZ-RAUCH, *loc. cit.* (voir note 19), p. 188 s., qui voit un autre parallélisme dans le fait que la femme mentionnée en Os 3, 1 trahit son mari en faveur d'un compagnon, comme celle de Jr 3, 20. Cela présume non seulement une autre vocalisation, active, de *'hbt* en Os 3, 1 – lecture dont témoigne déjà la Septante et que SCHULZ-RAUCH fait sienne (cf. p. 176, note 1) –, mais aussi la présence d'un « troisième importun » qui aimerait la femme. Pour une interprétation du Texte Massorétique tel quel, cf. P.G. BORBONE, « Il terzo incomodo. L'interpretazione del testo masoretico di Osea 3, 1 », *Henoch* 7 (1985), p. 152-160 ; E. BONS, *Das Buch Hosea* (voir note 18), p. 62.

(26) Cf. M. SCHULZ-RAUCH, *Hosea und Jeremia* (voir note 19), p. 189.

(27) M. SCHULZ-RAUCH, *loc. cit.* (voir note 19), p. 134, ne voit pas en Jr 2, 2 la métaphore du mariage, mais une comparaison : Israël n'est pas la jeune mariée, mais il se comporte *comme* une jeune mariée. A notre avis, rien dans le texte ne justifie une telle interprétation. Cf. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 1. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah Chapters 1-25*, Philadelphie, Fortress Press, 1986 (Hermeneia), p. 82, à propos de Jr 2, 2 : « Yahweh is addressing the people as his erstwhile bride. » Cf. par ailleurs A. WEIDER, *Ehmetaphorik* (cf. note 22), p. 164 s.171s.

est tout à fait inimaginable (28). Encore une fois, il convient de signaler une différence importante entre les deux textes de Jérémie et d'Osée : tandis que le premier rejette la possibilité de continuer le mariage, Osée ne tire pas une conclusion si sévère (29). Non seulement Os 2, 16 sq. est ouvert à une réconciliation malgré l'infidélité précédente, mais il en va de même d'un texte un peu plus obscur, Os 3, 3-4. Selon lui, les Israélites doivent « attendre » longtemps YHWH (Os 3, 5). Or cette attente ne serait utile que si elle reposait sur la conviction que YHWH gardera son amour pour Israël, conviction qui peut s'appuyer sur Os 3, 2 « comme l'amour de YHWH pour les fils d'Israël ».

Au terme de cette brève analyse, il convient de retenir cinq points :

1. L'idée que Jérusalem soit métaphoriquement la « femme » de YHWH n'est pas complètement étrangère à Jérémie, comme le montre l'analyse précédente de Jr 2, 2. Si Jr 2, 20-25 dénonce la « prostitution » de cette femme, ce n'est pas pour blâmer ce comportement en soi-même, mais pour mettre en relief le fait qu'elle n'éprouve plus d'amour pour son mari, mais pour les « étrangers » (Jr 2, 25). Alors qu'elle a autrefois marché derrière YHWH qu'elle a aimé (Jr 2, 2), elle a marché entre-temps derrière ces « étrangers » (les Baalim ? cf. Jr 2, 23) qu'elle aime maintenant (Jr 2, 25) (30), ce qui implique qu'elle trahit son vrai mari.

2. Outre les formulations métaphoriques déjà citées, Jérémie emploie des comparaisons qui rapprochent les rapports entre les Israélites et YHWH de ceux qui unissent un homme et une femme (cf. Jr 3, 1.20) (31). Bien entendu, le couple qui figure dans ce genre de propositions n'est plus un couple en chair et en os symbolisant les

(28) Pour les détails de l'interprétation de ce verset, cf. outre M. SCHULZ-RAUCH, *Hosea und Jeremia* (voir note 19), p. 190-193, les commentaires récents, p. ex. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 1* (voir note 27), p. 112 s.

(29) Cf. aussi M. FISHBANE, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, Clarendon, 1985, p. 310-312.

(30) Pour les connotations juridiques et politiques de cette terminologie, cf. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 1* (voir note 27), p. 82 s.102 s. ; G. WANKE, *Jeremia. Teilband 1 : Jeremia 1, 1-25, 14*, Zurich, Theologischer Verlag, 1995 (ZBK), p. 49. Quant aux motifs de la femme, Jr 2, 2 ; 23-25, en empruntant des images au monde animal, s'éloigne considérablement d'Os 2, 7 où la femme attend de son comportement que ses amants lui assurent son entretien. Le portrait que Jérémie dresse de la femme est donc beaucoup moins favorable que celui d'Osée, cf. A.R. PETE DIAMOND/K.M. O'CONNOR, « Unfaithful Passions : Coding Women, Coding Men in Jeremiah 2-3 (4, 2) », *Biblical Interpretation 4* (1996), p. 288-310, spéc. p. 306 s.

(31) Vu le caractère métaphorique de Jr 2, 2, il n'est pas légitime d'affirmer que contrairement à Osée, Jérémie emploie uniquement des comparaisons évoquant les sujets du mariage et de la prostitution, ainsi M. SCHULZ-RAUCH, *Hosea und Jeremia* (voir note 19), p. 133 s.175.194 ; J. JEREMIAS, « Hoseas Einfluss » (voir note 19), p. 136.

rapports entre Israël et YHWH, mais il est « inventé », « imaginé », moyen rhétorique utilisé afin d'offrir une certaine idée au destinataire du message en question. Du point de vue stylistique, l'usage de la comparaison en Jr 3, 1.20 permet à Jérémie de souligner la distance qui a entre-temps séparé YHWH de son peuple.

3. Lorsque Jérémie évoque les attitudes d'une femme à la 2<sup>e</sup> pers. fém. sing., il ne se réfère jamais à une femme individuelle précise, mais à une personne collective : Jérusalem qui représente Israël. Ceci ressort déjà du début de Jr 2, 1 : « la parole de YHWH me fut adressée en ces termes : Va crier ceci aux oreilles de Jérusalem. Ainsi parle YHWH : Je me rappelle de ton attachement, ... ». Ce texte identifie implicitement Jérusalem à la femme évoquée par la suite.

4. Une différence très importante entre Osée et Jérémie consiste en ce que ce dernier n'est nulle part chargé de se marier pour mettre en relief la relation entre YHWH et Israël. Jérémie, tout au contraire, ne prend pas une femme afin de souligner que, face aux catastrophes imminentes, mieux vaut ne pas avoir d'enfants qui en seraient très vite les victimes (Jr 16, 1-4) (32). Tandis que pour Osée les trois enfants nés au chapitre 1 sont des véhicules de l'annonce du malheur, pour Jérémie, le renoncement à une progéniture devient un signe analogue.

5. Étant donné que, pour Jérémie, la femme infidèle, qui se prostitue, etc., est Israël, il serait possible de comparer les reproches que le prophète lui adresse avec ceux d'Osée. Selon ce dernier, par exemple, une des principales fautes des Israélites est de penser à tort que les Baalim, et non pas YHWH, assurent la fécondité du pays (cf. Os 2, 10-15). Contrairement à Osée, un tel reproche ne se trouve plus chez Jérémie. Il ne serait pas difficile d'allonger cette comparaison entre les deux prophètes (33). Une telle démarche montrerait que Jérémie ne reprend pas des idées oséennes telles quelles, mais qu'il les *actualise* (34). Ainsi exploite-t-il l'image de la femme infidèle qu'est Israël, mais un autre Israël qu'à l'époque d'Osée, sans pour autant emprunter à ce dernier toutes les idées associées à ce sujet. Si Jérémie emploie l'image de la femme infidèle, il la revêt donc d'un sens nouveau, en fonction de ses propres desseins théologiques.

(32) Cf. aussi K. SEYBOLD, *Der Prophet Jeremia. Leben und Werk*. Stuttgart, Kohlhammer, 1993, p. 136-139.

(33) Voir à ce propos p. ex. J. JEREMIAS, « Hoseas Einfluss » (voir note 19), p. 135-139.

(34) Cf. aussi A.R. PETE DIAMOND/K.M. O'CONNOR, « Unfaithful Passions » (voir note 30), p. 306 s.

b) *Les Israélites fourvoyés selon 4Q 166 (= 4Q pOsée<sup>a</sup>)*

Un témoin plus tardif de la *Wirkungsgeschichte* du livre d'Osée est le texte 4Q 166 (= 4Q pOsée<sup>a</sup>) dont la colonne II fournit un pèsher fragmentaire d'Os 2, 8-14, donc d'un texte qui porte sur l'adultère de la femme et le traitement que son mari lui impose. Le fragment soulève de multiples problèmes : non seulement la restitution du texte consonantique est controversée (35) (sans parler des lacunes qui restent à combler (36)), mais son interprétation est aussi débattue (37). Dans cet article, nous nous bornerons à signaler une caractéristique du texte. A en juger d'après les éléments suffisamment lisibles du pèsher, l'exégèse qu'il sous-tend n'insiste nullement sur le péché d'une femme précise. On assiste plutôt à une interprétation collective dans le sillage de celle que Jérémie développe. Ainsi l'interprétation d'Os 2, 10 porte-t-elle : « l'interprétation en est qu'ils mangeaient et qu'ils étaient rassasiés, et ils oubliaient Dieu [...], et ils jetaient derrière leur dos ses commandements qu'il leur avait envoyés par ses serviteurs les prophètes. Mais ils obéissaient à ceux qui les fourvoyèrent, et ils les honoraient, etc. »

Une brève comparaison de ce pèsher avec le texte d'Osée peut élucider les écarts entre cette interprétation et sa source. Alors qu'en Os 2 la femme est tiraillée entre ses amants et son vrai mari, le pèsher remplace ces trois partis par d'autres : un certain nombre d'infidèles qui sont fourvoyés par d'autres honorent ces derniers au lieu d'écouter les prophètes et leur message, à savoir les commandements de Dieu. Quant à la méthode que le pèsher adopte, il résulte de cette comparaison que ce texte, tout en remplaçant les « dramatis personae », garde le « schéma » du conflit entre trois partis : l'infidélité d'une personne qui en abandonne une autre en faveur d'une troisième. Ces personnes deviennent pourtant implicitement une sorte de variables,

(35) Cf. J. STRUGNELL, « Notes en marge du volume V des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan" », *Revue de Qumran* 7 (1969-1971), p. 163-276, spéc. p. 199-201. Dans le cadre de cet article, nous nous appuyons sur l'*editio princeps* (J.M. ALLEGRO, *Qumrân Cave 4. I (4Q158-4Q186)*, Oxford, Clarendon, 1968 (DJD V), p. 31-32. Pour une analyse soignée du texte et des diverses reconstitutions possibles, cf. M.P. HORGAN, *Pesharim : Qumran Interpretations of Biblical Books*, Washington, DC, The Catholic Biblical Association of America, 1979 (CBQ.Mono-graph Series 8), p. 141-148.

(36) Cf. à ce propos p.ex. D.C. CARLSON, « An Alternative Reading of 4 Q p Osea<sup>a</sup> II, 3-6 », *Revue de Qumran* 11 (1982-1984), p. 417-421.

(37) Pour un résumé de la recherche, cf. M.P. HORGAN, *Pesharim* (voir note 35), p. 139 s.

comme dans une fonction mathématique, le genre de rapport entre ces trois grandeurs restant constant (38).

Même si la relecture que le pèsher fait du texte oséen peut paraître gratuite, elle révèle certaines implications : quel que soit le sens original d'Os 2, 10-14, il échappe aux auteurs du pèsher, à leur insu ou par suite d'une herméneutique qui n'accepte qu'un sens actuel du texte biblique. Celui-ci est censé se référer à la vie de la communauté qumranienne, de façon que son vrai sens ne se révèle qu'à cette époque jugée eschatologique. C'est par conséquent ce sens qu'il s'agit de déceler (39). Dès lors, il est en principe possible que le commentateur qumranien du livre d'Osée contienne des allusions historiques, ce qui permet de reconstituer à qui les auteurs du pèsher ont pensé en évoquant les fourvoyeurs, les fêtes, les nations, etc. (40). Aussi la démarche du pèsher est-elle « actualisante » même si ses auteurs n'ont probablement connu que ce sens prétendu actuel.

Concluons : selon une telle lecture, les infidèles sont les Israélites fourvoyés, bien entendu ceux de l'époque où le pèsher a été rédigé (les pharisiens, les sadducéens ?). Par contre, le sort de Gomer et le scandale que son mariage avec Osée aurait suscité sont des sujets auxquels le texte ne porte aucun intérêt.

### c) La disparition de Gomer dans le Targoum d'Osée

Le dernier texte à présenter dans cet article est le Targoum du livre d'Osée, qui traduit Os 1, 2 comme suit (41) : « Va, prophétise

(38) Selon M.P. HORGAN, *Pesharim* (voir note 36), p. 245, notre texte est un exemple des cas où « the pesher seems to be only loosely related to the lemma ».

(39) Cf. H.-J. FABRY, « Schriftverständnis und Schriftauslegung der Qumran-Essener », H. Merklein (éd.), *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. Mélanges J. Maier*, Francfort, Hain, 1993 (BBB 88), p. 87-96, spéc. p. 92 sq. ; J. MAIER, « Early Jewish Biblical Interpretation in Qumran Literature », M. Saebø (éd.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. I/1*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 108-129, spéc. p. 127-129.

(40) C'est à partir d'autres détails du texte, par exemple la famine mentionnée à la ligne 12, qu'on cherche à situer le pèsher dans des circonstances politiques plus précises. Cf. pour ces essais p. ex. J.D. AMOUSSINE, « Observatiunculæ qumraneæ », *Revue de Qumran* 7 (1969-1971), p. 533-552, spéc. p. 545-552 ; M.P. HORGAN, *Pesharim* (voir note 37), p. 139.

(41) Le texte araméen du Targoum d'Osée est accessible dans l'édition de A. SPERBER, *The Bible in Aramaic. Vol. II : The former Prophets according to Targum Jonathan*, Leiden, Brill, 1959, p. 383 sq. Les ouvrages suivants contiennent des traductions modernes annotées du Targoum d'Osée : A. WÜNSCHE, *Der Prophet Hosea* (voir note 7) ; K.J. CATHCART/R.P. GORDON, *The Targum of the Minor Prophets. Translated, with a Critical Introduction, Apparatus, and Notes*, Edinburgh, Clark, 1989 ; S.P. CARBONE/G. RIZZI, *Il libro di Osea secondo il testo ebraico Masoretico, secondo la traduzione greca dei Settanta, secondo la parafrasi aramaica del Targum*, Bologne, Dehoniane, 1992.

aux habitants de la ville idolâtre qui continue à pécher, car les habitants du pays errent de derrière le culte de YHWH. » Loin d'être une paraphrase, encore moins une traduction, cette « version » est marquée par une caractéristique frappante : elle escamote non seulement Gomer, mais aussi l'action symbolique imposée à Osée, et le parallélisme établi entre la « prostitution » de Gomer et celle du pays. Autrement dit : le Targoum remplace l'action symbolique par son sens ou le signifiant par le signifié (42).

Ce procédé s'imposa parce que l'ordre divin d'épouser une « femme de prostitution » paraissait tout à fait incompatible avec la *halakhah* (43) ; d'où la disparition totale de la femme ainsi que du mariage, en faveur d'une interprétation allégorique et plus conforme à la *halakhah*. Par ce biais, les targoumistes atteignent un double but. D'une part, ils atténuent la dimension individuelle et historique du texte prophétique, Gomer n'y figurant plus. D'autre part, en la remplaçant par les « habitants de la ville », auxquels ils imputent la faute d'idolâtrie, les targoumistes confèrent au texte un sens moins concret, mais également suggestif et susceptible d'actualisations, d'autant plus que la ville n'est pas identifiée. Certes, il serait intéressant de savoir si les targoumistes ont pensé à une ville particulière soupçonnée de pratiques religieuses jugées non conformes (44). Vu la difficulté de déterminer l'âge des traditions targoumiques et de retracer l'histoire de la rédaction de l'ensemble des Targoums (45), il convient de ne pas pousser trop loin la recherche des circonstances qui auraient conduit à la polémique contre la « ville idolâtre ». Rien n'empêche cependant de supposer que l'omission de l'acte symbolique permet aux targoumistes de dissocier le message d'Osée de son contexte

(42) Cf. aussi S.P. CARBONE/G. RIZZI, *Osea* (voir note 41), p. 75 ; A.A. MACINTOSH, *A Critical and Exegetical Commentary on Hosea*, Edinburgh, Clark, 1997 (ICC), p. lxxxi : « [...] metaphors frequently become similes and prophetic symbolic actions [...] are replaced by bland theological substitutes ».

(43) Cf. à ce propos L. SMOLAR/M. ABERBACH, *Studies in Targum Jonathan to the Prophets*, New York/Baltimore, Ktav Publishing House/The Baltimore Hebrew College, 1983, p. 43 s. ; E. LEVINE, *The Aramaic Version of the Bible. Contents and Context*, Berlin/New York, De Gruyter, 1988 (BZAW 174), p. 150.

(44) S.P. CARBONE/G. RIZZI, *Osea* (voir note 41), p. 75.277, estiment que les targoumistes font allusion à Samarie ou à Sichem en tant que chefs-lieux des Samaritains.

(45) Quant au Targoum des Douze petits prophètes, les recherches récentes n'arrivent pas à l'unanimité pour le dater. D'après R.P. GORDON, *Studies in the targum to the twelve prophets from Nahum to Malachi*, Leiden, Brill, 1994 (VT.S 51), 1994, p. 150 ; K.J. CATHCART/R.P. GORDON, *The Targum of the Minor Prophets* (voir note 41), il est douteux que les traditions conservées dans le Targoum des Douze petits prophètes remontent à l'époque antérieure à 70 après J.-C. Par contre, J. FERRER, « Notes sobre l'araméu del Targum d'Osees » *Anuari di Filologia, Secció E*, 16 (1993), p. 41-46, estime que le texte du Targoum d'Osée a été rédigé entre le II<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et le II<sup>e</sup> siècle après J.-C.

historique et de le situer dans un nouveau contexte religieux et politique (46). Un tel procédé s'inscrit dans les tentatives faites par les targoumistes pour actualiser les textes bibliques (47).

Quant au reste du chapitre 1, le Targoum confirme l'interprétation déjà élaborée : ni Gomer ni les trois enfants nés de son mariage avec Osée n'apparaissent dans le Targoum du chapitre 1. De plus, le Targoum tient à retoucher les mentions de la femme au chapitre 2. Au v. 7, ce n'est pas la mère qui s'est prostituée, mais « leur assemblée » qui s'est laissée égarer par les prophètes menteurs, les amants sont les peuples amis... (48) Quant au chapitre 3, la femme revient. Contrairement au texte biblique, le prophète ne doit plus accomplir une action symbolique, mais raconter à son public que l'amour du mari à l'égard de sa femme adultère est semblable à celui de YHWH vis-à-vis d'Israël : « Va prophétise à la maison d'Israël : ils sont semblables à une femme très chère à son mari. Alors qu'elle agit en prostituée à son égard, lui, étant donné qu'il l'aime, ne veut pas la répudier. Ainsi est l'amour du Seigneur envers les fils d'Israël. Ceux-ci portent leur attention aux idoles des peuples. » Bien que le Targoum évoque ici la femme, il n'identifie ni Israël avec elle ni YHWH avec son mari, mais compare le comportement d'un mari envers sa femme avec celui de YHWH envers les Israélites. La métaphore cède donc la place à la comparaison. À ce propos, le Targoum suit le modèle de Jérémie 3, 20.

Concluons : les interprétations données par le Targoum s'inscrivent dans une tradition qui actualise le sujet de la « femme de prostitution » en identifiant implicitement celle-ci à un collectif : les Israélites dans leur ensemble ou des groupes soupçonnés d'infidélité à l'égard de YHWH. Même si les targoumistes eurent recours à cette tradition pour enlever toute nuance scandaleuse au texte, ils actualisèrent une interprétation en s'inspirant des modèles déjà existants. Ce n'est que dans la tradition juive et chrétienne de l'ère rabbinique et patristique que le problème du mariage d'Osée surgit de nouveau et qu'il nécessite d'autres explications.

(46) Cf. S.P. CARBONE/G. RIZZI, *Osea* (voir note 41), p. 67.

(47) Cf. à ce propos Ph.S. ALEXANDER, « Jewish Aramaic Translations of Hebrew Scriptures », M.J. Mulder (éd.), *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen/Philadelphie, Van Gorcum/Fortress Press, 1988, p. 217-253, spéc. p. 226 s.

(48) Pour d'autres détails, cf. aussi K.J. CATHCART, « Targoum Jonathan to Hosea 1-3 », *Irish Biblical Studies* 10 (1988), p. 37-43 ; W.F. SMELIK, « Translation and Commentary in One : The Interplay of Pluses and Substitutions in the Targoum of the Prophets », *Journal for the Study of Judaism* 29 (1998), p. 245-260, spéc. p. 253 s.

## 4. OBSERVATIONS FINALES

Au terme de ce tour d'horizon de l'interprétation d'Os 1, 2, qui ne prétend pas être exhaustif, il convient de rappeler deux points :

1. Pendant des siècles, l'attention particulière des exégètes juifs et chrétiens porte sur la question de l'historicité du mariage d'Osée avec une « femme de prostitution ». Le présent article a poursuivi le but de présenter trois témoins d'une autre tradition, plutôt actualisante, de la *Wirkungsgeschichte* d'Os 1, 2. Bien que ces interprétations n'accordent pas d'attention au sens original d'Os 1, 2 elles traduisent une idée très importante : Gomer relève d'un *peuple* égaré par un « esprit de prostitution » (Os 4, 12 ; 5, 4). Voilà probablement la raison pour laquelle elle est absente des textes cités. En revanche, l'idée de l'infidélité du peuple se prêtait à une actualisation aisée dès qu'il était possible de la dissocier de la personne de Gomer.

2. Depuis plusieurs décennies, la plupart des commentateurs n'éprouvent plus le besoin d'écrire un « roman du mariage » d'Osée et de Gomer ou une biographie du couple (49). Ainsi prennent-ils au sérieux le fait que le texte n'est pas très révélateur à ce propos et qu'il ne relate pas d'événements de la vie de Gomer et d'Osée qui satisferaient nos désirs d'obtenir des informations biographiques détaillées, mais qu'il véhicule un message théologique, celui de l'infidélité des Israélites, hommes et femmes, à l'égard de YHWH. Dès lors, on ne peut qu'abonder dans le sens d'une remarque faite par un des commentateurs les plus récents du livre d'Osée : « Since, then, the emphasis is upon the reference of the sign, and upon the continuity between the sign and its reference, there is lacking the precise biographical detail about Hosea's wife and the circumstances of his marriage which are so avidly desired by modern commentators and which by much ingenuity they seek to supply (50). » On souhaiterait à la recherche future de ne pas négliger cette option.

Eberhard BONS  
 Université Marc BLOCH  
 STRASBOURG

(49) Cf. déjà H.W. WOLFF, *Dodekapropheten 1 : Hosea* (voir note 13), p. 72.

(50) A.A. MACINTOSH, *Hosea* (voir note 42), p. 9. Cf. pour un avis analogue W. BOSHOF, « Sexual encounters of a different kind. Hosea 1, 2 as foreplay to the Message of the book of Hosea », *Religion and theology* 1 (1994), p. 329-339, spéc. p. 331-333.