

Conversion et Miséricorde

(Osée 2, 4-25)

Le livret d'Osée 1-3 lie étroitement la révélation de l'amour de YHWH pour son peuple à l'expérience humaine du prophète. C'est ce qui rend ces pages si attachantes. À travers diverses formes littéraires : récits biographique (Os 1) et autobiographique (Os 3), oracles (Os 2), se déploie une thématique commune qui fait de l'aventure matrimoniale d'Osée le symbole de l'histoire d'amour entre Dieu et Israël. Au centre du livret, le discours divin qui s'étend de 2, 4 à 2, 25 livre en clair la portée de ce langage symbolique¹.

Ce discours de Dieu se déploie en deux sections. La première (2, 4-16) dresse d'abord un acte d'accusation avec menaces (2, 4-7), suivi d'une triple annonce de châtiments de plus en plus graves : dans l'espoir de voir son épouse revenir à lui, YHWH dressera une barrière qui empêchera Israël de rencontrer ses amants (v. 8-10). Espoir hélas déçu (v. 10), ce qui entraîne dans un second temps la dévastation du pays (v. 11-15). Enfin, Dieu arrache le peuple à sa terre pour le conduire au désert où, pense-t-il, le dialogue amoureux

1. Il n'est pas possible de justifier ici la délimitation de ce passage. Dans ce but, on pourra se reporter à B. RENAUD, « Genèse et unité rédactionnelle de Os 2 », *RevSR* 54 (1980), pp. 1-20 ; « Le livret d'Osée 1-3. Un travail complexe d'édition », *RevSR* 56 (1982), pp. 159-177. Relevons seulement ici que Os 2,4-25 est le seul élément du livret qui met clairement en scène le « je » de Dieu et que, au-delà de son caractère composite, il offre une cohérence théologique que la suite de l'article mettra en lumière.

pourra reprendre (v. 16-17). Chacune de ces trois étapes est introduite par « c'est pourquoi » qui, dans les oracles prophétiques de jugement, ouvre d'ordinaire la sentence de condamnation. En un contraste saisissant, la seconde partie (v. 18-25) dresse un tableau idyllique de l'avenir. On retrouve ici le rythme ternaire, avec la triple introduction: « *En ces jours-là* » (v. 18.20.23). Comme l'analyse le montrera, les v. 16-17 jouent un rôle pivot; le désert où Israël fait l'expérience d'une pauvreté radicale est aussi le lieu où se noue à nouveau le dialogue d'amour.

Le procès (Os 2, 4-17)

L'acte d'accusation (2, 4-7)

L'accusation est brutale et sans concession:
 « *Accusez votre mère, accusez-la ;
 car elle n'est plus ma femme
 et moi, je ne suis plus son mari* » (2, 4).

Dieu prend acte de la trahison d'Israël et en tire la conséquence la plus grave, la rupture du lien matrimonial, traduisons: la rupture d'alliance. À cette déclaration liminaire de cette première partie du discours fera écho celle de la seconde: « *Tu m'appelleras mon mari* » (2, 18). Entre les deux s'inscrit une longue histoire, une histoire de péché et de jugement mais aussi de retour en grâce.

L'accusation se précise: Israël s'est prostituée. Le terme se trouve en inclusion des v. 4 et 7. Il résume tous les griefs divins:

« *Elle disait :*
je veux courir après mes amants,
qui me donnaient mon pain et mon eau
ma laine et mon lin, mon huile et mes boissons » (2, 7b).

Le prophète dresse un tableau sans complaisance d'une épouse en chaleur qui, courant après ses amants, trahit son

époux, YHWH. Le reproche reviendra au v. 9, à la fin de la section, mais sous la forme d'une plainte. Cette déclaration éclaire l'enjeu du débat: « ils (les amants) *me donnent...* » On devine que ces amants ne sont rien d'autre que les dieux païens, au premier rang desquels se place Baal (voir 2, 18). En hébreu, ce nom signifie « maître » mais aussi « époux ». Ces dieux païens n'étaient que des forces de la nature divinisées. Le débat porte donc sur l'identité de celui qui est la source de la vie. Qui donne à Israël les moyens de subsister ? La confession de foi dit: YHWH; Israël répond: les divinités cananéennes de la fertilité dont le veau est devenu le symbole (Os 8, 5s; 10, 5; 13, 2). Par les rites de prostitution sacrée, les Israélites pensaient pouvoir maîtriser à leur profit ces forces vitales. C'était là une véritable perversion de la foi Yahviste en un Seigneur, Dieu vivant et créateur, qui *par grâce* « donnait » à son peuple ses moyens de subsistance. Au v. 10, Dieu proteste avec véhémence: « *Elle n'avait pas reconnu que c'est moi qui lui donnais le froment, le vin nouveau et l'huile fraîche.* » Au v. 11, il précisera: « *mon froment... mon vin nouveau... ma laine et mon lin...* » Israël rabaisse YHWH, le Dieu de l'histoire, le Dieu de l'élection et de l'alliance, au rang d'une simple force de la nature. Bien plus, il ne le reconnaît plus comme « son » Dieu.

Cette accusation entraîne une terrible menace:

« *Qu'elle écarte de son visage ses prostitutions
Et, d'entre ses seins, ses adultères* » (v. 4).

Le mot est lâché, la faute s'aggrave du fait que cette prostituée est l'épouse de YHWH. Le péché de prostitution s'alourdit d'une rupture des engagements conjugaux. D'où la sanction: « *...sinon je la déshabillerai et la mettrai nue...* », châtiment traditionnel réservé à la femme adultère (voir Éz 16, 35-37).

Curieusement, au départ, le discours s'adresse aux enfants de la prostituée: « *Accusez votre mère, accusez-la* » (v. 4). Au v. 6, ces enfants seront qualifiés « *d'enfants de prosti-*

tution », ce qui renvoie à Osée 1, 2. En fait, les deux formulations désignent le même partenaire : Israël. Le procédé est sans doute d'ordre rhétorique, mais il présente aussi l'avantage de mettre chacun des membres du peuple devant sa propre responsabilité. Ceux-ci ne peuvent s'en exonérer, en se référant à leur mère qui les a engendrés dans le péché. Par cette entrée en matière les voilà mis en demeure de se désolidariser de cette mère adultère. Si terrible qu'elle soit, l'accusation des v. 4-7 laisse entrouvert, dès le départ, le chemin du retour.

La sentence (2, 8-15)

Comme l'indique la triple reprise de la locution conjonctive « *C'est pourquoi* », cette sentence se déploie en trois temps, mais selon une progression significative. Tout d'abord (v. 8-10), YHWH se propose de stopper brutalement la course effrénée d'Israël à la recherche de ses amants :

« *Je vais obstruer son chemin avec des ronces,
le barrer d'une barrière;
elle ne trouvera plus ses sentiers.*
*Elle poursuivra ses amants sans les atteindre,
Elle les cherchera sans les trouver.* » (v. 8-9).

Elle fera l'expérience de la solitude et du vide. Mais cette épreuve comporte une visée éducative ; elle doit permettre d'amorcer une conversion : l'épouse infidèle doit « reconnaître » (*yada'*), c'est-à-dire prendre conscience, que tout ce qu'elle a est don gratuit du Seigneur ; elle doit reconnaître sa totale dépendance à l'égard de son véritable époux (v. 10a). Tel est du moins l'espoir de Dieu :

« *Alors elle dira : Je vais revenir à mon premier mari,* »
« *car autrefois, j'étais plus heureuse que maintenant* »
(v. 9).

Espoir hélas déçu. Aussi Dieu doit-il châtier plus durement.

Second temps de l'épreuve (v. 11-15):

« *C'est pourquoi je reviendrai... »* (v. 11),
mais, cette fois, pour faire le vide total:

*« Je reprendrai mon blé en son temps, mon vin nouveau
en sa saison,*

*J'arracherai ma laine et mon lin qui devaient cacher sa
nudité.*

Je vais dévoiler sa honte aux yeux de ses amants »

(v. 11s).

Nudité de la terre, qui entraîne donc la nudité de l'épouse: ce qui n'était que menace au v. 5 devient réalité douloreuse et écrasante au v. 12, et non seulement YHWH retire les fruits, mais les arbres eux-mêmes dont ils sont le produit, ces arbres précieux que sont la vigne et le figuier (v. 14). Bref, Dieu envisage la stérilité complète du sol et, avec elle, la disparition de la joie de la moisson et de la récolte des fruits (v. 13). Devant cette terrible éventualité, Dieu ne peut s'empêcher d'en revenir à la cause avec cette plainte déchirante: « *Et moi,
elle m'oubliait.* » Il s'agit de bien d'autre chose que de dons matériels, il y va de la relation intime qui relie époux et épouse. Il ne s'agit plus seulement de dons mais d'amour.

Troisième temps du châtiment (v. 16-17): devant ce nouvel échec de l'épreuve éducative, Dieu se voit contraint de sévir encore plus fort: il ne se contente plus de rendre la terre inféconde, de supprimer toute joie, fût-elle la plus légitime. Il va dépouiller Israël de sa terre elle-même: « *C'est pourquoi je vais la conduire au désert... »* (v. 16), expérience de totale pauvreté, de radicale nudité. Pourtant, si terrible que soit l'épreuve, le ton change. Le châtiment n'est pas le dernier mot de Dieu; on le pressentait déjà avec les confidences des v. 9-10. Le châtiment se transforme en démarche de séduction. C'est le premier mot de cette troisième étape: « *Je vais la séduire... »*

Mais comment cela peut-il se faire? Dans la théologie oséenne, comme souvent dans la Bible, le désert présente une

double face: une face sombre, oh combien, selon laquelle Israël y fait l'expérience de la faim, de la soif, de la chaleur et du froid, du dénuement radical, mais surtout de la tentation, de l'affrontement avec Dieu. Toutefois, dans la mémoire du peuple, le désert, c'est aussi et d'abord le lieu et le temps de la rencontre, des épousailles de Dieu avec ce peuple qu'il a choisi par amour (Jr 2, 2-3) et avec qui il a « fait alliance » (Ex 19-24). En Osée 2, les deux faces se rejoignent: le désert, on vient de le voir, représente la troisième étape du châtiment; en même temps, le peuple se trouve en situation de revivre à nouveau et de manière originale les premiers jours de son histoire, une histoire ouverte sur un avenir plein d'espérance: « Je parlerai à son cœur², dit YHWH, et je ferai de la vallée d'Akor (du malheur) une porte d'espérance³. Là elle répondra comme aux temps de sa jeunesse, comme aux jours où elle sortit d'Égypte » (v. 17). Le désert deviendra le point de départ d'un nouvel exode qui doit conduire au retour d'Israël sur sa terre (« Je lui rendrai ses vignobles » v. 17). Le désert n'est en aucune façon un lieu idéal où l'on demeure; c'est un lieu de passage, un temps d'épreuve et de rencontre. Alors reprendra le dialogue amoureux: « Là (au désert) elle répondra comme au temps de sa jeunesse ». C'est du moins le rêve et l'ardent espoir de Dieu.

Promesses d'avenir (2, 18-25)

Jusque-là, Dieu parlait d'Israël comme à la cantonade ou ne l'interpellait qu'indirectement, à travers ses enfants (v. 4).

2. Littéralement : « je parlerai sur son cœur ». La traduction retenue force peut-être le véritable sens de l'expression. Selon M. BABUT, *Les expressions idiomatiques de l'Hébreu biblique*, CRB, Gabalda, Paris, 1995, pp. 69-90, elle signifierait : « renouer par delà une période de rupture. » Il reste que dans le contexte de la symbolique des noces, exploitée par Osée, l'expression peut résonner de façon particulière.

3. Ce nom propre dont la racine signifie « faire tomber dans le malheur » évoque le lieu d'une grave infidélité (Jos 7, 25). Située non loin de Jéricho, elle évoque aussi l'entrée en terre promise et mérite le nom de « porte d'espérance ».

C'était une façon d'exprimer la rupture du lien amoureux. Même les v. 16-17 parlaient « d'elle » à la troisième personne et se présentaient comme un soliloque de YHWH rêvant d'un nouvel avenir. En s'adressant directement à Israël aux v. 18s, le discours divin franchit une étape décisive et exprime un véritable retournement du comportement de Dieu. Le dialogue s'engage à nouveau, un dialogue qui commence par une véritable déclaration d'amour (v. 18-19).

Comme la première partie, cette finale se déploie selon un rythme ternaire, scandé par trois mentions de « *en ces jours-là* » (v. 18.20.23). Mais, à la différence des v. 8-17, il ne s'agit plus d'une séquence chronologique. « *Ces jours-là* » représentent le « *Jour de YHWH* » qui fait écho au « *jour de la sortie d'Égypte* » (v. 17), au jour où Israël répondait aux premières avances de Dieu. Les trois oracles ne font que déployer la richesse et l'éclat de ce Jour à venir. Faut-il le qualifier d'eschatologique ? Peut-être, en ce sens tout au moins que rien ne viendra plus troubler les rapports idylliques entre les époux. En aucune façon, une nouvelle trahison n'est envisagée.

Un dialogue d'amour (v. 18-19)

De nouveau, YHWH entrevoit la reprise du dialogue amoureux :

« *En ce jour-là, elle m'appellera "mon mari"*
Elle ne m'appellera plus mon maître (mon baal) ».

Ce contraste en dit long sur l'intimité retrouvée. En lui-même, le terme « *baal* » n'a rien de péjoratif; il signifie au premier chef, « propriétaire, maître » et peut légitimement s'appliquer à YHWH lui-même⁴. Le nom met alors l'accent

4. Les fouilles archéologiques de Samarie ont exhumé des ostraca (tessons d'argile) sur lesquels se trouvent des noms comme *ba'alyah* qui signifie : « mon baal, c'est Yah (YHWH) ». Voir 1 Ch 12, 6, *b'alyah*.

sur le caractère juridique des relations; il souligne la transcendance de Dieu. Du reste, il peut aussi signifier « mon mari ». Mais dans le contexte littéraire et historique du livre d'Osée, le terme désignait aussi les divinités des cultes de fécondité. Il ouvrait donc sur des risques de syncrétisme, YHWH étant assimilé à ces divinités. Bref, ne risquait-on pas une baalisation de YHWH ? Sur ce point, le v. 19 est tout à fait explicite :

« *J'éloignerai de ses lèvres les noms des baals,
On ne fera plus mémoire de leurs noms.* »

Comprendons : on ne les invoquera plus. Le verbe *zakar* « faire mémoire » comporte souvent une résonance cultuelle et renvoie à l'invocation (voir Jos 23, 7; Am 6, 10; Ps 20, 8 et Is 48, 1; Ps 38, 1; 70, 1). Le nom est le substitut de la présence, l'indicatif de l'existence. « Ne plus être appelé par son nom » signifie n'être plus rien pour personne. Les baals n'auront plus d'existence.

Mais le terme « mon mari (littéralement : mon homme) », mis par Dieu sur les lèvres d'Israël et qui doit remplacer « mon baal » comporte une nuance d'intimité, comme le suggère le cri enthousiaste d'Adam en Genèse 2, 2 » :

« *Cette fois, c'est l'os de mes os, la chair de ma chair.
Celle-ci sera appelée femme* (« 'ishshah »),
Car de l'homme ("ish) elle fut tirée, celle-ci ».

Dans la bouche d'une femme mariée, l'appellation « mon homme » résonne comme un mot d'amour (Gn 29, 32-34; 30, 15-20; 2 S 14, 5). Le changement de nom, en Osée 2, 18, traduit le changement de la qualité de la relation, non plus un rapport de maître à serviteur, mais d'époux à épouse.

L'alliance renouvelée (v. 20-22)

Le terme clé du v. 20, *bərît*, pourrait conduire à voir dans ces épousailles une expression de l'alliance de YHWH avec Israël. En réalité, au v. 20, Dieu ne fait pas directement

alliance avec son peuple mais avec les bêtes des champs au bénéfice d'Israël :

« *Je conclurai pour eux, en ce jour-là, une alliance avec les bêtes sauvages,
avec les oiseaux du ciel et les bêtes des champs.* »

En fait, ici, le mot « alliance » est inapproprié. Originellement, il signifie « engagement » ou « obligation imposée ». C'est ce dernier sens qui convient au v. 20. YHWH impose aux animaux qui menaçaient de ravager les cultures de se retirer des terres arables et de ne plus causer de dommages. Ce qui équivaut, pour Israël, à une promesse de tranquillité et de sécurité. L'oracle d'Ézéchiel 34, 26 peut éclairer cet engagement, car Dieu déclare « conclure une *b'rît* de paix, une *b'rît* éternelle », et d'expliquer : « *je supprimerai du pays les bêtes féroces et il (le peuple) habitera en sécurité* » (voir aussi Lv 26, 6.9 ; Gn 9, 9-10). Cette interprétation trouve une confirmation dans le développement qui suit, Osée 2, 20b, où Dieu promet la sécurité⁵. Un rêve humain qui devient promesse dans la bouche de Dieu.

Perspective génératrice d'espoir. Pourtant Dieu ne s'en satisfait pas. Plus que des promesses de bonheur, YHWH se préoccupe d'une restauration d'un lien intime avec son peuple, lien qu'il formule à travers la symbolique nuptiale et que nous pouvons, dans ce contexte, comprendre comme une alliance même si le terme en est absent. Pour que le dialogue d'amour envisagé (v. 18-19) puisse se déployer, un préalable est nécessaire : la cérémonie des épousailles. En raison de la trahison d'Israël qui, de son propre chef, a rompu l'alliance, seul Dieu peut prendre l'initiative. À cet égard la répétition insistante du « je » divin dans la séquence qui suit est particulièrement significative et émouvante :

« *Je te fiancerai à moi pour toujours.*

5. Sur tout cela, voir B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance ?*, LD, Éditions du Cerf, Paris, pp. 309-319.

*Je te fiancerai à moi dans la justice et le droit,
l'amour et la tendresse.*

Je fiancerai à moi dans la fidélité.

Et tu connaîtras YHWH » (v. 21-22).

À vrai dire, la traduction « fiancer » est impropre. Dans le langage biblique, il ne s'agit en rien d'un engagement sur lequel on pourrait revenir, comme dans notre culture occidentale, mais bien d'un acte définitif qui scelle juridiquement et définitivement l'alliance. Le verbe hébreu désigne l'acte officiel de la célébration d'un mariage. Autrement dit, Dieu ne remet pas en valeur le premier engagement qu'Israël avait rompu, mais en conclut un nouveau, définitif celui-là. C'est ce que souligne avec force le « *pour toujours* » du v. 21. Cette union sera donc infrangible. Même si le terme *b'rît* ne qualifie pas ici la relation conjugale, on peut parler « d'alliance éternelle ». Il semble que le verbe hébreu *'aras*, traduit ici par « fiancer », ne s'emploie que pour une vierge. C'est dire à quelle profondeur se situent le pardon de Dieu et la purification d'Israël. YHWH recrée véritablement son épouse infidèle, redevenue vierge par la pure grâce de Dieu. YHWH la considère comme un être neuf devant qui s'ouvre un avenir plein d'espérance.

« *Je te fiancerai dans la justice et le droit, l'amour et la tendresse... dans la fidélité.* » La préposition traduite ici par « dans » peut grammaticalement valoir en hébreu comme *beth pretii* et être traduite « au prix de ». Par là, Dieu évoquerait la dot que l'époux doit verser au père de l'épousée. La symbolique montre ici ses limites, car, bien sûr, il n'y a pas de « père » pour recevoir cette dot. Aussi le Seigneur la donne-t-il à son épouse elle-même. Et quelle dot ! Une dot qui n'a rien de matériel. Dieu donne en effet quelque chose de lui-même, la justice et le droit, l'amour et la tendresse, la fidélité. « *Dans la justice* », cela signifie une relation conforme à la justice de Dieu qui, souvent dans la Bible, s'identifie avec

« salut ». « *Dans le droit* »: cette relation s'inscrira dans un style de vie conforme à la volonté divine. « *Dans l'amour et la tendresse* »: ce couple se situe sur un registre moins juridique, plus intime; le mot traduit ici par amour est *hèsèd* qui exprime l'attachement que les membres de l'alliance se portent mutuellement; Dieu met donc dans le cœur d'Israël son propre attachement, sa propre tendresse. « *Dans la fidélité* »: si l'interprétation qui voit dans cette série de termes des dons de Dieu est justifiée, alors il faut comprendre que Dieu dépose dans le cœur de l'épouse sa propre fidélité à lui, ce qui explique que cette union sera infrangible et qu'elle durera « toujours » (v. 21a). Chacun des deux partenaires dira à l'autre son *Amen*, ce terme qui vient de la racine '*émûnah*', fidélité. Celle de Dieu est une fidélité créatrice, capable de restaurer une relation qui semblait irrémédiablement rompue et qu'elle permet de rendre définitive.

« *Et tu connaîtras YHWH* » (v. 22b). Au terme de cette progression ternaire, remarquablement rythmée (« je te fiancerai... je te fiancerais... je te fiancerais... »), le changement de sujet (« tu ») résonne comme un cri de triomphe et d'émerveillement dans la bouche de Dieu⁶. Toute cette peine que YHWH s'était donnée pour, à travers reproches, menaces, châtiments, séduction, pardon et promesses, regagner l'amour de son épouse infidèle trouve ici son ultime point d'aboutissement, sa pleine réussite. Parce que Dieu a déposé en son épouse son propre amour, celle-ci peut apprendre à « connaître » Dieu au plus intime de son être. On le sait, le verbe dit bien plus qu'une simple appréhension intellectuelle. Il traduit une véritable et authentique expérience de Dieu, que, dans le contexte, il faut interpréter comme une expérience de communion. Cette connaissance, c'est, dans le

6. En finale de l'oracle, cette explosion de joie se situe poétiquement en « catacrouse », c'est-à-dire qu'elle brise le rythme et, de ce fait, se trouve mise en relief. C'est comme le point d'orgue des v. 21-22.

œur d'Israël, comme l'écho de la réponse que Dieu attendait si ardemment. Elle « reconnaîtra » enfin que Dieu est à la source de tous ses biens, comme l'espérait envers et contre tout YHWH au v. 10. Plus profondément encore, elle « connaîtra YHWH » comme un homme « connaît sa femme » (cf. Gn 4, 1), c'est-à-dire d'une connaissance qui se veut engagement, partage et communion.

L'épouse comblée (2, 23-25)

Dieu n'est pas seulement celui qui transforme intérieurement son épouse en lui donnant de vivre dans la justice, le droit l'amour et la fidélité, en lui transmettant ses propres qualités. Il veut aussi la combler dans sa vie concrète, quotidienne. Les dons que l'épouse infidèle référat à ses amants, les divinités païennes: le froment, le vin nouveau, l'huile fraîche (v. 7.10), ces dons que YHWH lui avait retirés (v. 11.14), voici qu'il les lui redonne en surabondance (v. 24).

À travers une mise en scène symbolique qui personnifie les éléments du cosmos, Dieu apparaît à la source (v. 23 « *Je répondrai* ») comme au terme (v. 25 « *il dira: mon Dieu* ») de cette vie cosmique. Tout vient de Dieu, d'une parole de Dieu: « *Je répondrai* » (v. 23), premier mot, redoublé, de la section, une parole efficace, car dans la bouche de Dieu, « répondre » signifie aussi « exaucer » comme le suggère le jeu du parallélisme en Psaume 20, 2-3; 60, 7; 108, 7 (voir aussi 69, 14; 143, 7). Au v. 17, YHWH attend qu'Israël réponde à ses avances: « *elle répondra comme au temps de sa jeunesse.* » Au v. 18, Dieu en est sûr: « *elle dira: tu es mon mari.* » Maintenant, c'est Dieu qui, répond aux désirs et aux besoins de son épouse, à travers un échange de paroles comme en ricochets, de « réponses » efficaces, agissantes qui se font écho dans l'ensemble du cosmos: parole de Dieu aux cieux; des cieux à la terre, de la terre aux fruits. La terre devient un lieu idyllique où l'on se parle à nouveau.

Cette mise en scène peut apparaître quelque peu étrange. En fait, à l'arrière-plan de ces images, se profile le langage des cultes de fécondité qui personnalaient et divinisaient les forces de la nature: l'eau tombée du ciel (la divinité mâle) vient féconder la terre mère, source de fécondité et de fertilité tant pour les plantes et les animaux que pour les hommes. Mais si le prophète reprend ce schéma, il lui retire son caractère mythologique. De cette représentation, il ne retient que le caractère symbolique: les cieux et la terre sont réduits à l'état de « créatures de Dieu » avec leur consistance propre. Arrachées au sacré impersonnel, elles sont mises au service du projet de YHWH qui veut combler son peuple, son épouse bien-aimée.

Car, en définitive, Israël apparaît l'ultime bénéficiaire de cette profusion de vie. Le point d'aboutissement, c'est en effet, Yizréel (dernier mot du v. 24), qui, selon un jeu de mot par assonance, évoque le nom d'Israël. Le nom de Yizréel signifie « Dieu sème », et désignait à l'origine cette riche plaine fertile du royaume du Nord, considérée comme son grenier d'abondance. Yizréel / Israël devient le nom symbolique de l'épouse de YHWH. Le v. 25 enchaîne en effet sur le v. 24, où Dieu précise: « *Je l'ensemenceraï pour moi dans le pays.* » Tout est clair désormais: à travers ce « dialogue » cosmique, c'est YHWH qui en réalité est à l'œuvre et qui, à travers cette série de réponses, rend prospère et féconde celle qui est redevenue sa femme. D'où, à nouveau, l'évocation des noms des deux derniers enfants du prophète, représentants symboliques des enfants de Dieu, mais, cette fois avec un retournement de sens par rapport à la symbolique de Osée 1: « *J'aurai pitié de lo' Ruhamah* (« Pas de pitié » cf. Os 1, 6) et je dirai à lo' 'ammy (« pas mon peuple » cf. Os 1, 8): *tu es mon peuple* » (2, 25).

Le tout s'inscrit à l'intérieur d'un véritable dialogue d'amour, puisque, en écho à 2, 18, les premiers mots de la promesse divine:

*« Tu m'appelleras : mon mari,
tu ne m'appelleras plus : mon baal »,*

YHWH évoque l'échange amoureux ; ce sont d'autres mots certes, mais c'est au fond le même dialogue :

*« Je (Moi, YHWH), dirai... : tu es mon peuple,
et lui, il dira : tu es mon Dieu »* (v. 25b).

On reconnaît ici la formule d'alliance ; le cadre des noces et le caractère dialogal de la formulation lui donnent une force particulière. Cette promesse laisse entendre une intimité inouïe des deux partenaires. Dans ce contexte de rupture, on pourrait presque parler d'une « nouvelle alliance ». Ajoutons que, en inclusion inversée, le v. 25b fait aussi écho à Osée 2, 4 où YHWH déclarait :

*« Elle n'est plus ma femme,
Je ne suis plus son mari ».*

Ce discours nous fait ainsi assister à un véritable retournement de l'histoire et ouvre sur de grandioses perspectives d'avenir, un avenir qui est aussi le nôtre.

Conclusion

Qui, en effet ne se reconnaîtrait dans cet itinéraire spirituel ? Cette histoire d'Israël a valeur paradigmatische. Certes, ce discours n'épuise pas la richesse et la complexité de la démarche de conversion ; il se place essentiellement du point de vue de Dieu qui nous dévoile « *les projets de son cœur d'âge en âge* » (Ps 33 [32], 11) et par-delà ses « projets » son « cœur » lui-même. Les châtiments divins à répétition qui jalonnent le sort dramatique du peuple élu prennent tout leur sens à la lumière du dessein divin, tel qu'il s'exprime en Osée 2, 4-25 et qui s'avère être en définitive un dessein de salut. Pour autant, le péché n'en est pas moins grave, ni le châtiment moins écrasant. Bien au contraire, puisque, dans le cadre de cette symbolique conjugale, il apparaît comme une trahison

face à un Dieu qui n'est qu'amour et miséricorde. La méditation sur l'histoire que nous offre Osée 2 croise la trajectoire qu'Isaïe 5 esquisse à travers le célèbre « chant de la vigne » (« *Mon Bien Aimé avait une vigne...* »). Ce dernier texte « spécifie l'histoire en termes de relation personnelle et de relation déployée dans la durée du temps... Ainsi y a-t-il, dans l'histoire entre YHWH et Israël, une relation faite de moments et de péripéties, de délais, d'attente, de réponse et de non-réponse »⁷.

En définitive, c'est Dieu qui mène le jeu, et cette histoire reflète une remarquable théologie de la grâce, car, seule l'initiative divine rend possible une issue positive de cette histoire dramatique. Israël y apparaît tellement enfoncé, comme noyé dans son péché, qu'il ne peut de lui-même faire retour à Dieu. Les échecs successifs des v. 8-15 en sont le signe le plus explicite. Le salut ne pourra venir que de l'amour indéfectible et totalement gratuit de Dieu qui ne cesse d'espérer envers et contre tout le retour de l'épouse infidèle. Les v. 16-17 nous en offrent le témoignage le plus émouvant: ce qui, au départ, apparaissait comme l'échec le plus flagrant, l'exil au désert où Israël risquait de se dissoudre et de disparaître comme peuple, devient pour Dieu le moyen le plus efficace pour tracer le chemin du retour en grâce. C'est l'espérance indéfectible de Dieu, et uniquement elle, qui rend possible ce retour en grâce, par le biais d'un retour aux origines, d'un retour au lieu du premier amour, le désert. Au moment le plus dramatique où il risque de disparaître, Israël n'a plus d'autre issue que de s'en remettre à Dieu, comme naguère au Sinaï. C'est, dès lors, comme un recommencement. Seul Dieu peut opérer ce retourement: « *Fais-moi revenir que je*

7. A.-M. PELLETIER, « Temps et histoire au prisme de l'écriture prophétique » dans *Comment la Bible saisit-elle l'histoire ?*, LD 215, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, pp. 87-114, spécialement pp. 93-96. Judicieusement, l'auteur rapproche Is 5 de la « métaphore conjugale ».

revienne » (Jr 31, 18) fera demander Jérémie à Israël. Une seule chose est requise de l'épouse infidèle: « *qu'elle réponde* » (Os 2, 16). Qu'elle réponde à l'amour par l'amour. Bien plus, c'est Dieu qui dépose lui-même sur les lèvres de l'infidèle les termes de la réponse: « *tu m'appelleras: mon mari* » (2, 18) et le peuple dira: « *mon Dieu* » (2, 25). C'est lui qui déposera dans le cœur de l'aimée sa propre fidélité (2, 22), ce qui rendra désormais l'union infrangible.

Comment qualifier ce mystère, sinon du beau mot de miséricorde? Certains le trouvent vieilli! Mais par quoi le remplacer? L'étymologie laisse encore entrevoir la présence du mot « cœur » un cœur vulnérable, blessé par la « misère ». Tel est le cœur de Dieu, blessé par le péché, mais aussi un cœur qui ne se résigne pas, qui ne peut prendre acte de l'échec de son projet d'amour. Les terribles accusations et les terribles sentences des v. 4 à 16 sont à la mesure de son projet d'amour. Dieu ne capitule pas, son amour se fait inventif. Au plus profond de la souffrance, Dieu ne cesse d'espérer et de désirer. Cette espérance n'est pas seulement attente, mais engagement actif, un engagement qui éveille toute une pédagogie de l'épreuve et de la séduction (2, 16-17). Déjà, au cœur même de la mise en jugement, Dieu espère envers et contre tout: « *Elle dira*, soliloque de YHWH, « *je veux revenir à mon premier mari* »... » (2, 9b). Et comment ne pas être ému par la plainte déchirante qui clôt la série des sentences condamnatoires: « *Et moi, elle m'oubliait!* » (v. 15)? Miséricorde que cette pédagogie de mise à l'épreuve et de séduction tout à la fois (2, 16-17). Miséricorde aussi que cet exposé des fabuleuses promesses des v. 18-25. Miséricorde encore que ce retournement du cours de l'histoire que signe l'inversion des noms des enfants du prophète (Os 2, 25). Miséricorde enfin que cette ultime attente: « *elle dira: mon Dieu* » (2, 25 derniers mots du discours).

Cette lecture divine de l'histoire d'Israël n'est rien d'autre que la concrétisation de ce sommet de la Révélation du Nom qu'est Exode 34, 5-7 : « *YHWH, YHWH, Dieu de tendresse et de pitié, lent à la colère, plein d'amour et de fidélité... »*⁸, et où il nous révèle qui il est pour nous. Oui, Dieu s'appelle miséricorde et cette histoire est notre histoire.

*Bernard RENAUD,
Angers*

8. Pour ce dernier texte, je me permets de renvoyer à mes ouvrages, *L'alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34*, pp. 164-214, et, plus récemment : « Proche est ton Nom. De la révélation à l'invocation du Nom de Dieu », *Lire la Bible* 119, Éditions du Cerf, Paris, 2007, pp. 51-66.