

Université Marc Bloch – Strasbourg II
Département d'études hébraïques et juives
Groupe d'études orientales et méditerranéennes

Thèse de Doctorat

Soutenue par Henri HOCHNER (M.D.)

2008

**LES MÉTAPHORES DE LA RELATION DIEU - ISRAËL DANS LA
LITTÉRATURE PROPHÉTIQUE**

APERÇUS HISTORIQUES ET LITTÉRAIRES DES
MÉTAPHORES DE LA VIGNE (AGRICULTURE)
ET DE L'ÉPOUSE (FAMILLE)

Directeur de thèse : Monsieur le Professeur David BANON

JURY

Monsieur David BANON, Professeur à l'Université Marc Bloch
Monsieur Joseph ELKOUBY, Professeur émérite à l'Université Marc Bloch
Monsieur Daniel BODI, Maître de conférences H.D.R. à l'I.N.A.L.C.O, Paris
Monsieur Alessandro GUETTA, Professeur à l'I.N.A.L.C.O, Paris

PRESENTATION

André Neher, fondateur de la chaire d'Études Hébraïques à Strasbourg a inauguré au lendemain de la guerre une lecture juive moderne de la Bible. C'est lui qui m'a transmis l'amour de ces textes inspirés, de m'en avoir fait apprécier la richesse et souvent la poésie. Le travail que je présente s'intitule: « les métaphores dans la littérature prophétique dans la relation entre Dieu et Israël et appartenant aux domaines de la famille et de l'agriculture », avec comme sous titre « les aperçus historiques et littéraires ».

L'exégèse que j'ai pratiquée tente de conjuguer une lecture rabbinique avec une lecture scientifique issue de la méthode historico-critique. A priori ces deux méthodes, il est vrai s'opposent, mais j'espère pouvoir montrer qu'il est possible de les rapprocher et surmonter leurs divergences méthodologiques.

Les maîtres de la pensée juive sont conscients des questions que posent la méthode critique, dont la divergence des approches est issue de motivations différentes ; mais l'important comme l'écrit Mr le Professeur David Banon dans son dernier livre *Entrelacs* « Il ne s'agit pas tant de parler du texte, que de faire parler le texte » , ce qui est tout de même contradictoire parce que l'approche purement textuelle ne se préoccupe ni des dates, ni des anachronismes et cette approche ne se soucie guère des sources. Faire parler le texte sans prendre en compte le contexte risquerait d'en limiter la portée.

Dans un premier chapitre de mon travail j'ai essayé de définir la métaphore biblique, qui abonde dans la littérature prophétique. Bien qu'il n'existe pas en hébreu de mots signifiant métaphore j'ai retenu comme définition celle que suggère Paul Ricœur dans *La Métaphore vive* (1975, p. 250) à savoir que la métaphore « c'est parler d'une chose dans les termes d'une autre qui lui ressemble », et que nous pouvons considérer comme la synthèse des nombreuses définitions proposées depuis Aristote.

Le narratif prophétique utilise fréquemment ce qu'on désigne par מָשָׁל c'est-à-dire proverbe (Pv 1,1 10,1 25, 1) ou bien allégorie. Les domaines où les prophètes ont puisé leurs images et figures sont extrêmement variés, mais j'ai choisi de me pencher uniquement sur l'imaginaire végétal et les représentations amoureuses des relations conjugales et filiales entre Israël et son Dieu pour leur omniprésence. Dans le cadre des définitions générales, j'ai signalé les

distinctions qui existent entre les métaphores et les métonymies: par exemple lorsqu'une ville est décrite sous les traits d'une fille (Sion, Babel בבל). En hébreu toutes les villes sont du genre féminin ce qui est également vrai pour d'autres langues sémitiques. Il est aisé de définir une ville à partir d'éléments féminins (בתולה, בת ציון) décrire une ville, qui est le contenant, par son contenu, qui est sa population. Décrire une ville sous les traits d'une femme signifie que cette femme est originaire de cette ville (Jr 49, 2-4). Un exemple d'une double métonymie se trouve en Isaïe (51, 17 – 52, 2) où il est question de la coupe de vertige קבעת כוס התרעלה, le contenant pour le contenu (la coupe) et l'effet pour la cause (le vertige). Tu as été abreuvé par קבעת – le calice –; la lie c'est le sédiment qui se dépose et se fixe (קבוע) au fond du vase. Le bonheur ou le malheur – surtout le malheur sont souvent exprimés dans la Bible, sous l'image d'une coupe agréable ou amère que Dieu fait boire à l'homme (Jr 25).

Dans le cadre de ma recherche, j'ai tenté d'intégrer les oracles et les prophéties dans un contexte historique pour bien situer les paroles des prophètes. J'ai recherché les sources des métaphores utilisées dans les récits bibliques, car il est plus que probable que les auteurs des textes prophétiques ont parfois utilisé des métaphores qui trouvent leurs sources dans la littérature mésopotamienne (Ougarit, akkadienne ou babylonienne...) par exemple le célèbre récit de Daniel jeté dans la fosse aux lions. On connaît une composition datant du XII^e siècle avant notre ère qui décrit les déboires d'un scribe babylonien tombé en disgrâce puis jeté dans une fosse aux lions. Le dieu Marduk musèle la gueule du lion qui devait le dévorer, et le scribe tout comme Daniel, fut sauvé. Je cite: Dn 6, 23 « Mon Dieu a envoyé son ange et fermé la gueule des lions, en sorte qu'ils ne m'ont fait aucun mal, parce que mon innocence a été reconnu par lui, de même qu'envers toi je n'ai commis aucun méfait ». La ressemblance des deux récits est à mon avis, indéniable.

J'ai également fait une recherche pour trouver l'origine de certaines expressions bibliques. Chez Amos (5, 18-20) on trouve pour la première fois l'expression יום יהוה dans le contexte d'un oracle de malheur « ce sera un jour de ténèbres, non de lumière ». On croyait jusqu'alors, qu'il s'agissait d'un jour de salut pour Israël, qui signifiait l'espérance, lié à la venue d'un jour exceptionnel. Cette idée était ancrée dans des mythes orientaux. En Babylonie la victoire de Marduk sur Tiamat. En Phénicie celle de El Elyon sur Mot. En Israël sur le triomphe de YHWH sur תהום ובוהו. Selon une étude de Morgenstern, ce jour serait la victoire de Dieu, donc d'Israël sur les nations, ce serait un jour de triomphe et de fête. L'expression akkadienne

umū-šu qerbu « ses jours sont proches » dans les textes de Mari datant du XVIII^e siècle avant notre ère, serait en quelque sorte le précurseur de l'expression biblique קרב יום השם: Le jour de Dieu est proche.

J'en viens maintenant aux métaphores qui attribuent à Sion les qualités de mère et d'épouse chez les prophètes. Le symbolisme conjugal est un des thèmes favoris du prophétisme biblique qui s'exprime sous une forme originale et profondément lyrique. Les métaphores féminines sont importantes tant sur le plan figuratif thématique et stylistique.

Jérusalem, fiancée ou veuve, épouse ou prostituée incarne la vie de la nation avec ses malheurs et ses espoirs, ou encore, jouissant du pardon accordé. Osée est le premier prophète qui compare Israël à une femme, dans le récit d'un amour conjugal infidèle. Le couple, Dieu et son peuple est bouleversé par l'infidélité des hommes. Isaïe, Jérémie, Ezéchiel reprennent ce thème de l'amour conjugal, et à nouveau l'idolâtrie à laquelle Israël se livre provoque sa déchéance. L'originalité d'Osée consiste à préserver le sentiment amoureux, la tendresse et la fidélité (Os 2, 21-22). Ce symbolisme, Israël épouse de Dieu, se rapporte également aux enfants et dans la pensée juive l'engendrement définit l'histoire. Israël l'épouse privée d'enfants n'a plus d'avenir, c'est l'exil, et avec le retour des enfants une nouvelle alliance sera possible et donnera le départ à une histoire nouvelle.

Ézéchiel propose le récit symbolique des deux royaumes au travers de l'histoire de deux femmes Ohola et Oholiba qui s'identifient à la Samarie et à Jérusalem. Sous ces identités féminines, Ézéchiel, sur des tons vifs et animés, âpres et réalistes et même par moments érotiques, nous relate les aventures de ces deux femmes Ohola l'ainée qui se prostitue au lieu de rester fidèle à son mari et sa sœur Oholiba-Jérusalem. Ohola en s'offrant à l'élite d'Assur, ne freine en rien la conquête et la domination de la Samarie qui sera détruite par les Assyriens. Sa sœur Oholiba-Jérusalem, témoin de tout cela, se fait encore plus sensuelle et déloyale qu'Ohola. Elle se livre à la débauche avec les païens, rompant l'alliance conjugale que Dieu avait conclue avec ses enfants. Il est écrit en Éz 23, 24: « Elle sera jugée selon leur droit וּשְׁפֹטוּךָ בְּמִשְׁפָּטֵיהֶם » alors que d'habitude la coupable incriminée était jugée selon le droit de son pays d'origine, aussi Oholiba n'est pas jugée par son mari mais par ses amants. De même les habitants de Samarie et de Juda n'ont pas suivi les commandements de Dieu et ont donc été livré entre leurs mains.

À nouveau Ézéchiel résume l'histoire du peuple juif à travers le destin d'une femme qu'il nomme Jérusalem au chapitre 16. Sous les traits d'un nourrisson abandonné, il décrit l'adoption, l'adolescence choyée, la jeune femme comblée puis l'épouse infidèle, suivie d'une mère indigne, qui sombre dans la prostitution. Sous cette description Ézéchiel raconte la naissance du peuple, son élection, son histoire; sa trahison de l'Alliance et pour finir sa déchéance.

Lorsque Isaïe (50, 1) s'interroge sur l'acte de divorce par lequel Dieu aurait répudié Sion, mère des enfants d'Israël, l'acte demeure introuvable. Or on sait que dans le Talmud Babli (*Chab.* 88a) il est raconté qu'au Mont Sinai, au moment du don de la Torah, si les enfants d'Israël avaient refusé d'accepter la Loi, la montagne se serait écroulée sur eux et elle serait devenue le lieu de leur sépulture. Il y a donc eu violence. J'ai fait le rapprochement avec (Dt 22, 28-29) qu'en cas de violence faite à une vierge, si elle accepte le mariage jamais l'agresseur ne pourra lui donner le divorce. Le טג cet acte de divorce n'existe pas et j'en conclus que l'Alliance entre Dieu et Israël est indissoluble. Dans le תפארת ישראל du Maharal de Prague au chapitre 32, il est indiqué que les enfants d'Israël avaient déjà pourtant accepté la Loi comme il est dit en Exode 19, 8 : « tout ce que YHWH a dit, nous le ferons » ; c'est alors que le Maharal interprète le midrash en disant que Dieu s'est Lui-même volontairement piégé pour rendre la séparation impossible.

En sus de l'amour conjugal, j'ai également traité des caractéristiques de l'amour filial, relation affective qui ne peut être rompue par aucun divorce. Un père et une mère quelque soit le comportement de leurs enfants, ne pourront jamais suspendre leur liens organiques et biologiques et les enfants demeurent toujours leurs enfants. Le fils reste toujours le fils, dans toutes les circonstances, sans condition, qu'il fasse plaisir ou qu'il lui fasse de la peine il ne cesse d'être son fils. C'est ainsi qu'il en est d'Israël face à Dieu. Isaïe disait (I, 2) בנים גידלתי ורוממתי j'ai élevé et fait grandir des fils משחיתים בנים des enfants pervers, donc même lorsque les enfants pêchent, ils sont toujours nommés ses enfants. J'ai relevé que dans le Pentateuque on trouve l'image de Dieu le père. En Exode 4, 22 Dieu dit « mon fils premier né est Israël ». Chez les prophètes ce sont surtout les métaphores de l'amour conjugal qui sont employées. Dans le Traité des pères (3, 14) Rabbi Akiba dit qu'Israël était aimé car il est appelé fils de Dieu, comme il est dit « vous êtes appelés fils de YHWH votre Dieu ». En Isaïe 64, 7 « tu es

notre père nous sommes l'argile » tu es celui qui nous façonne. אֲנַחְנוּ הַחֹמֶר וְאַתָּה יוֹצְרֵנוּ « Nous sommes la matière et toi tu es notre créateur » que nous retrouvons également en Jr 18, 6 ou dans le Livre des Psaumes. Tout comme l'image du potier nous indique qu'il est le père de son œuvre, Dieu est le père d'Israël. Au-delà de cette forte métaphore, Dieu est présenté avec des caractéristiques maternelles comme dans l'expression אֵל רַחֲמִים ou אֵל רַחֲמָן, Dieu de miséricorde. Le רַחֵם - la matrice – évoque la caractéristique féminine de maternité et de fécondité et dans notre travail nous avons développé l'image qui associe à Dieu le processus d'enfantement. Ce chapitre nous a donc montré alternativement Dieu sous les traits du père, de l'époux et également sous les traits de la mère.

Dans le domaine de l'agriculture j'ai étudié la métaphore de la vigne dans la relation entre Dieu et son peuple. La vigne symbolise le peuple d'Israël et de très nombreuses fois la Bible la mentionne. Noé, par exemple, après le déluge planta une vigne dans les environs du Mont Ararat où l'arche se posa. Parfois l'olivier et le figuier qui symbolisent la fécondité et l'abondance représentent également Israël.

Chez Osée la métaphore de la vigne décrit les débuts de la relation entre Dieu et Israël après la sortie d'Égypte.

Le chant de la vigne chez Isaïe a été largement étudié. Ce chant dont les qualités poétiques et figuratives sont à la base de la plupart des métaphores dans la littérature prophétique. Cette vigne qu'Isaïe compare à Israël a été implanté dans la meilleure des terres, les plants choisies étaient judicieusement sélectionnées, et les soins que le vigneron lui a prodigué étaient parfaits. Pourtant les résultats furent décevants. Le vigneron espérait que sa vigne produirait du raisin et ce ne fut que verjus c'est-à-dire que Dieu espérait qu'Israël pratique la justice et le droit soulage l'opprimé et le misérable, et ce fut l'inverse qui se produisit Dieu s'attendait à de la droiture et ce ne fut que forfaitures et cris de détresse. Voici ce qui explique le châtement et le malheur qui vont s'abattre sur Israël. Ézéchiel au chapitre 17, 6 parle d'une vigne étendue mais de taille modeste. Cela renvoie à la volonté du roi de Babylone qui voulait que Sédécias soit soumis et subordonné et ne redressât pas la tête. Ici, la destinée de la vigne est différente, elle signifie que le royaume de Juda et ses derniers rois se dirigent vers une catastrophe imminente.

Ézéchiel dans le chapitre 15 met en relief la vigne, non pour en vanter la fertilité et la croissance mais pour souligner la détérioration de ses branches qui n'ont d'autres vocations que de servir de petit bois pour en faire du feu, exprimant par cette parabole la sévérité de Dieu contre le peuple infidèle. Jérémie dans ce même regard annonce en 49, 32 que l'ennemi s'est jeté sur tes récoltes et tes vendanges et l'ont saccagé.

Le public qui entend parler de la vigne trouve des connotations familières de la vie quotidienne en Israël, qui fait partie de son environnement naturel. A l'état de la vigne on reconnaît l'état du propriétaire. A vigne plantureuse correspond vigneron prospère et heureux, à vigne dévastée correspond un propriétaire ruiné et triste. Ceux qui écoutent le prophète feront le rapprochement avec la situation nationale et aussi avec leur situation personnelle.

On notera une association intéressante de la vigne et de l'épouse qui se trouve combinée dans le Ps 128, 3 "ta femme sera comme une vigne féconde dans l'intérieur de ta maison". Ta femme אשתך est vocalisée par la Massorète avec un ségol au lieu du 'hiriq, pour nous indiquer que בירכתי בתוך à l'intérieur de ta maison s'accorde avec ta femme et non avec la vigne, parce que la vigne ne pousse pas dans les maisons. Cette vocalisation fixe le sens de ce passage.

Pour conclure je voudrais encore souligner que la plupart des prophètes ont exercé leur ministère à un moment décisif de l'histoire juive – juste avant la chute de Jérusalem et son départ en exil. Maintenant que les prophètes ne parlent plus, Israël devient porteur d'une mission universelle combattre l'idolâtrie sous toutes ses formes et diffuser la justice et le droit. En ce qui concerne les métaphores, j'ajouterai encore que le vocabulaire et les mots utilisés par les prophètes pour parler de Dieu sont un moyen de communication pour conférer au message prophétique plus d'impact, de compréhension et plus de sens et selon la belle formule d'Emanuel Lévinas¹ que « le pouvoir dire » du texte dépasse son « vouloir dire », qu'il contient plus qu'il ne contient, et que M. David Banon² complète en écrivant que « le pouvoir dire du texte renvoie à un devoir faire du lecteur ».

¹ *Au-delà du verset*, p. 135.

² *Entrelacs*, p. 14.

1. INTRODUCTION

1.1. *L'objet de cette recherche*

La présente recherche se donne pour objectif l'analyse de deux types de métaphores employés par les prophètes bibliques pour décrire la relation entre Israël et son Dieu : celles appartenant aux deux domaines, l'un végétal et agricole, et l'autre à l'univers humain, amoureux et relationnel (la famille). D'un côté nous analyserons tout ce qui concerne la vigne, les différents termes pour la désigner, ses composantes, comme le vin, le cep qui est le pied de vigne, les vendanges, la coupe. Nous analyserons également l'arbre, le berger et son troupeau, le paysan et sa terre. De l'autre côté, dans le domaine des métaphores concernant la famille, nous traiterons principalement la représentation du rapport époux - épouse, père - fils, mère - enfant et la relation qui les unit, nous examinerons la situation de la veuve, de la femme aimée de Dieu mais qui souvent lui est infidèle, en rappelant que les prophètes utilisent le thème de l'amour conjugal pour exprimer la tendresse et l'affection que Dieu éprouve pour son peuple.

1.2. *La problématique*

Jusqu'à présent, la question du langage métaphorique pour la relation entre Dieu et Israël dans la Bible hébraïque a été relativement bien traitée et abordée sous un grand nombre d'aspects. Cependant, nous pensons qu'il existe encore une place pour un travail complémentaire, grâce surtout à une approche qui puise sa substance au texte original : c'est pourquoi la contribution de la présente étude consistera à nous laisser guider par une lecture attentive des Écritures du texte hébraïque. En effet, lorsqu'on passe par une traduction il y a inévitablement des risques de glissements de sens. De plus, il nous semble que la question du langage métaphorique entre Dieu et Israël dans la Bible hébraïque n'a pas été examinée dans

toute sa complexité. Peut-être à cause de la difficulté que suscitent depuis toujours les images anthropomorphiques pour désigner YHWH³. Maïmonide aussi a cru nécessaire de traiter de la question des anthropomorphismes pour évoquer Dieu dans la Bible⁴.

Selon Marc Zvi Brettler, les métaphores anthropomorphiques que la Bible utilise ont une double fonction. Elles servent à faciliter l'idée que l'ancien Israël se faisait de son Dieu et en même temps elles soulignent la différence considérable entre l'Éternel et les humains⁵. La palette des métaphores anthropomorphiques pour parler de Dieu dans la Bible est d'une riche variété ; elle comprend des images et des figures qui hiérarchisent des attributs et elles s'élèvent des réalités concrètes vers les hauteurs spirituelles et inaccessibles de Dieu. Les métaphores servent à dégager un sens symbolique et poétique pour transmettre des significations immatérielles et transcendantes⁶.

Les prophètes de la Bible hébraïque utilisent un vocabulaire anthropomorphique dans un sens métaphorique pour faciliter la compréhension de Dieu et aider l'homme à savoir ce que Dieu attend de lui. Ils affirment la grandeur et la souveraineté de sa sainteté qui est infiniment au-dessus de l'homme et dans un langage humain. Sa puissance et son éternité sont inapplicables à l'être humain. Les dangers de mort qu'entraînent les contacts directs avec YHWH proviennent d'une sainteté de Dieu « matérielle⁷ » et morale. Les expressions où il est question de la main de Dieu, de sa maison, de sa colère, de sa jalousie, demeurent dans la Bible hébraïque des termes concrets. Cependant ils sont souvent utilisés dans un sens théologique et philosophique. Pour Maïmonide ces expressions sont utilisées métaphoriquement et poétiquement ; elles concilient l'anthropomorphisme avec la transcendance de Dieu. La Tora parle le langage des hommes (TB *Berakhot* 31b) L'Écriture parle de Dieu comme d'une personne humaine et lui prête un grand nombre d'attributs, sur le plan physique. Dieu est grand, fort, puissant mais aussi

³ Marc Zvi Brettler, *God is King: Understanding an Israelite Metaphor*, JSOT Sup 76; Sheffield, JSOT Press, 1989. Pour des études sur les métaphores dans la Bible voir, Claudia V. Camp et Carole R. Fontaine (éds.), *Women, War, and Metaphor : Language and Society in the Study of the Hebrew Bible*, Semeia 61 ; Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1993. Gary Alan Long, « Dead or Alive ? : Literality and God-Metaphors in the Hebrew Bible », *JAAR* 62, 1994, pp. 509-537.

⁴ Maïmonide, *Guide des égarés*, Paris, Maisonneuve, 1970, t. I, ch. 1 et 2.

⁵ Marc Zvi Brettler, « Incompatible Metaphors for YHWH in Isaiah 40-46 », *JSOT* 78, 1993, pp. 97-120 (100).

⁶ G. Rémy, « L'analogie et l'image. De leur bon usage en théologie », *Recherche de Science Religieuse* 92/3, 2004, pp. 383-427 (384).

⁷ Par exemple toucher l'Arche sainte peut entraîner la mort, cf. 2 S 6, 6.

dans le domaine des émotions, comme la colère, la vengeance, le ressentiment, l'amour, l'orgueil, la jalousie אל קנא. Sans un support concret et visible l'idée de Dieu est très difficile à saisir en elle-même. C'est une des raisons pour lesquelles les prophètes envisagent Dieu à l'image de l'homme et renversent ainsi le sens de la métaphore de l'homme, créé à l'image de Dieu. L'anthropomorphisme des prophètes se rattache de façon étroite à la conception que l'homme se fait de l'homme⁸. Maïmonide explique dans *le Guide des Egarés* des chapitres 1 à 50 du premier tome, la façon humaine de parler de Dieu. La question des attributs de Dieu est soulevée. La Tora confère à Dieu des opérations qui impliquent une activité corporelle : Dieu parle, Dieu appelle, comme si Dieu possédait des organes corporels. Comme l'homme ne peut pas voir Dieu, l'imagination lui attribue des sens qui sont à son image. Cette ressemblance ne signifie pas que Dieu ait un corps, Dieu est incorporel. Il n'a pas de trône non plus mais ces termes donnent l'idée de grandeur et de majesté.

Lorsque la Bible emploie des verbes comme appeler, parler, monter ou descendre il s'agit de métaphores « La Tora s'exprime dans le langage des hommes » (TB *Yebamot* 71a ; *Baba Metzia* 31b). Pour la littérature prophétique, Maimonide⁹ explique son caractère allégorique, les prophètes en disant une chose disent en même temps une autre sans pour cela renoncer au sens premier du discours ; le discours a deux faces, deux sens, l'un extérieur et l'autre intérieur et Maimonide cite Proverbes 25, 11 « Comme des pommes d'or dans des filets d'argent telle est une parole dite selon ses différentes faces »¹⁰. C'est toute une théorie herméneutique. La lecture se fait à un double niveau de signification, le premier littéral et extérieur s'adressant à l'ignorant ou au débutant et le deuxième au sage pour lui livrer une vérité métaphysique. À l'intention des perplexes, Maimonide souligne l'importance décisive de la distinction entre le sens littéral, obvie ou externe, de la Tora et son sens interne plus ou moins caché, comme le sont « les pommes d'or à l'intérieur du filet d'argent ». Le travail de recherche et de scrutation à travers les ouvertures des mailles extrêmement fines permet d'apercevoir la pomme d'or enveloppée du filet d'argent. L'extérieur est beau comme de l'argent mais l'intérieur que découvre

⁸ F. Michaëli, *Dieu à l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950, pp. 14-15.

⁹ Maïmonide Moshé, *Guide des Egarés*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970, pp. 68-70. Lévinas Emmanuel, *L'au delà du verset*, Paris, Les éditions de minuit, 1982, pp. 107-109.

¹⁰ Gross Benjamin, *L'Aventure du langage*, Paris, Albin Michel, 2003, pp. 68-70.

l'expert est beau comme de l'or ; de loin on croit que c'est une pomme d'argent mais l'homme à l'œil pénétrant reconnaît que c'est de l'or¹¹.

Les métaphores et dans une moindre mesure les images (en latin *simile*) sont essentielles dans la perception du monde qui nous entoure et qui nous influence. Elles nous orientent dans cette perception. Les philosophes, Lakoff et Johnson, affirment que les métaphores sont nécessaires pour tenter d'expliquer tant soit peu rationnellement nos expériences quotidiennes, car elles ont le pouvoir de définir la réalité¹² : une métaphore peut parfois générer une nouvelle compréhension et approfondir une notion ou une situation en changeant les relations, entre le figurant et le figuré. Par exemple en Jr 25, 30 « YHWH rugit d'en haut, et de sa sainte demeure il donne de la voix ». Dans cette métaphore YHWH est identifié à un lion rugissant. Toutefois, l'effet de la voix de YHWH dépasse un simple rugissement, elle provoque toujours la peur « Le lion a rugi, qui ne prendrait peur ? » (Am 3, 8) et le lion peut provoquer aussi la dévastation du pays.

La relation entre Dieu et Israël dans la littérature prophétique de la Bible hébraïque occupe une place importante. À l'aide d'images et de métaphores, les prophètes ont essayé de décrire cette relation variable et fluctuante, fortement contrastée. Parfois ils la décrivent comme agréable et pleine de fraîcheur, rappelant les jeunes années du début des fiançailles du couple où règne la confiance. Parfois la relation est plus difficile à cause des égarements, tromperies, infidélités d'Israël, qui entraînent colère, frustration, mauvaise humeur, rejet et châtement de Dieu.

Les descriptions et les analyses que nous ferons s'inscrivent dans un contexte sociopolitique, historique et économique. Les citations très nombreuses seront reliées entre elles par des métaphores appartenant aux mêmes domaines. C'est avec passion que le prophète mime¹³ ses messages, aussi bien pour avertir le peuple, le mettre en garde, que pour le menacer (2 S 12 ; Is 5 ; Ez 17). Soulignons que les prophètes confondent les styles. Ils mêlent dans une même composition poésie et prose à moins qu'il ne s'agisse d'un effet recherché volontairement. Le prophète est un poète de naissance, à l'origine c'est un être doué d'une grande sensibilité, il est inspiré, parfois

¹¹ Bensussan Gérard, *Qu'est-ce la philosophie juive ?* Paris, Desclée de Brouwer, 2003, pp. 96-105.

¹² George Lakoff et Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980, p. 26, « (metaphors) are necessary for even attempting to deal rationally with our experiences because they have the power to define reality ».

¹³ Les mimes et les psychodrames peuvent s'interpréter également dans le cadre des métaphores.

illuminé et souvent original avec une intention et une expérience intense de Dieu. La prophétie passe souvent de la prose à la poésie. La prophétie classique est considérée comme une œuvre poétique et on y retrouve toutes les formes de cet art. Les images sont parfois hardies, par exemple chez Osée où elles renvoient au thème du couple ou de l'union amoureuse. Le texte biblique ne doit pas être pris à la lettre ; c'est une conception traditionnelle en Israël que de commenter ces textes d'une façon imagée car le sens obvie est considéré comme indigent et insuffisant. Nous essayerons d'expliquer les allégories prophétiques, de reconnaître les métaphores employées dans les discours, et d'en saisir les interprétations.

Dans cette recherche nous tenterons de faire le point sur le rôle et l'emploi des métaphores dans le langage biblique. Pourquoi la littérature biblique a-t-elle recours aux métaphores ? Souvent les images empruntées pour les métaphores employées dans la Bible hébraïque appartiennent ou proviennent des domaines de l'agriculture, de la vie nomade et de la vie quotidienne du clan.

1.3. *La difficulté à comprendre les métaphores*

Il n'a jamais été facile de comprendre les métaphores. Le lecteur moderne de la Bible a des difficultés à comprendre le langage imagé que les auteurs bibliques utilisent. Cela est partiellement dû d'une part à l'utilisation des traductions et d'autre part à l'éloignement chronologique de l'époque où ces textes furent rédigés. Les auteurs bibliques eux-mêmes étaient confrontés à ce problème. Un exemple célèbre de l'incompréhension d'une métaphore est le récit de Daniel dans la fosse aux lions. À l'origine de ce récit se cache en effet une métaphore récurrente dans la littérature akkadienne. Les scribes dans les cours royales des souverains assyriens et babyloniens se jalouaient et se querellaient pour obtenir la faveur du roi. On a trouvé de nombreuses lettres qui témoignent de critiques acerbes et d'accusations mutuelles dans les milieux de lettrés mésopotamiens. Ainsi une composition datant du XII^e siècle avant notre ère, intitulée *Ludlul bēl nēmeqi* « Je louerai le seigneur de la sagesse », décrit les déboires d'un scribe babylonien qui est tombé en disgrâce. Ce récit poétique expose la déchéance de ce scribe et sa réhabilitation. Il a été dénigré auprès du roi et calomnié par ses collègues scribes. Le premier a dit qu'il mettrait bien fin à la vie du scribe en question (menace évidemment grave) ; le second affirme

qu'il rendrait bien son poste vacant ; le troisième qu'il prendrait bien sa place ; le quatrième qu'il s'emparerait de ses biens ; le cinquième a retourné l'opinion de cinquante autres scribes contre lui et le sixième et le septième le poursuivent. Face à cette persécution, le scribe tombe malade. Suite à trois rêves prémonitoires, qui lui annoncent l'intervention de son dieu Marduk, le scribe recouvre la santé. Il subit une ordalie, qui le réhabilite dans sa fonction auprès du roi. Dans ce poème le scribe loue le dieu Marduk pour sa délivrance de la façon suivante : « (Le dieu) Marduk a muselé la gueule du lion qui me dévorait »¹⁴. Cette métaphore proche orientale a été apparemment mal comprise par l'auteur araméophone du livre de Daniel. En effet, il en a fait un récit véritable, celui d'un homme jeté dans la fosse aux lions. En Dn 6, 23, Daniel s'exclame « Mon Dieu a envoyé son ange et fermé la gueule des lions qui ne m'ont pas blessé » חבלוני ולא אריותא פם וסגר פם (*w^esagar pum 'aryawata' w^ela' hablûnî*). Or la seule fois que l'expression « la fosse aux lions » apparaît en langue akkadienne, c'est dans un texte cunéiforme savant, comme une métaphore pour désigner l'hostilité et la compétition entre les sages de la cour du roi. L'auteur du livre de Daniel a transformé une métaphore proche-orientale en récit circonstancié.

1.4. *La langue hébraïque et les métaphores anthropomorphiques*

Sans sombrer dans le travers de l'ancienne théorie, aujourd'hui heureusement abandonnée mais jadis exprimée par Thorlief Boman, la langue hébraïque serait « inférieure » à la langue grecque parce que trop concrète, et par conséquent, inapte à toute élaboration abstraite ou philosophique.¹⁵ Il est néanmoins vrai que l'hébreu manifeste une préférence pour le concret. Comme l'avait exprimé Ernest Renan à son époque, en hébreu « un même mot désigne le souffle ou le vent, et l'esprit (*ruah*) רוח; un autre exprime l'haleine d'un être vivant et son âme (*nephesh*) נפש ; le nez אף désigne aussi la colère quand il s'enflamme, la patience quand il est long, l'impatience quand il est court ; les entrailles sont le siège de la pitié et de la miséricorde (*rehem*) רחם, et le même mot sert à parler de ces deux réalités concrètes et abstraites qui a un sens très humain et exprime les sentiments de Dieu à l'égard de

¹⁴ K. van den Toorn, « Scholars at the Oriental Court : The Figure of Daniel Against its Mesopotamian Background », in J. J. Collins et P. W. Flint (éds.), *The Book of Daniel. Composition and Reception*, VT Supp. Louvain, Brill, 2001, pp. 37-54 (46) ; *Idem*, « In the Lions' Den : the Babylonian Background of a Biblical Motif », *CBQ* 60 (1998), pp. 626-640.

¹⁵ T. Boman, *Hebrew Thought Compared With Greek* (Philadelphia : Westminster Press, 1960).

l'homme ; le beau, visible dans la forme, et le bon ou le bien, notion plus abstraite, se traduisent par un seul mot (*tôb*, טוב) ; la passion et la jalousie viennent d'une racine qui signifie : devenir rouge (*qānâ*, קנא) ; l'huile ou la graisse désignent la richesse ; l'orgueil et l'élévation de la tête גוה (*gawâ*), le désir et la soif, le découragement et la liquéfaction du cœur, la gloire et le poids כבד (*qabed* « lourd »), le mépris et le manque de poids קל (*qal* « léger ») ; autant de mots qui, d'un objet matériel, d'un geste ou d'une expression physique, passent à une notion abstraite sans pour cela perdre leur sens premier »¹⁶.

Cela justifie pleinement la nécessité de connaître la langue hébraïque pour comprendre les idées religieuses d'Israël, et aussi pour être en mesure de dégager de la Bible hébraïque des notions de théologie et de philosophie, contrairement à ce que pensait Thorlief Boman.

1.5. Méthode employée : critique littéraire, analyse historique et interprétations rabbiniques

Étant donné que notre source principale des métaphores se situe chez les prophètes bibliques, il est nécessaire de situer chacun des prophètes dans son contexte historique, dans le cadre des événements qu'ils ont vécus et de donner quelques éléments de l'analyse historico-critique des livres prophétiques cités. Pour cette raison, un chapitre sera consacré à la description de l'arrière-plan historique de chaque prophète étudié. Un des buts de ce chapitre introductif est d'établir le contraste entre l'interprétation et la compréhension historico-critiques classiques de ces livres, et la déconstruction radicale effectuée par certains courants d'interprétation féministe¹⁷ de la métaphore conjugale, et de la prostitution (voir ci-dessous le livre d'Osée).

L'analyse littéraire sera complétée par des références au Talmud et aux commentaires rabbiniques et midrashiques le plus souvent utilisés. Le *Midrash* est

¹⁶ Ernest Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, 4e éd., 1863, p. 22, cité dans F. Michaëli, *Dieu à l'image de l'homme*, 1950, p. 132.

¹⁷ A. Brenner, « Pornoprophets Revisited : Some Additional Reflections », *JSOT* 70, 1996, pp. 63-86. Athalia Brenner décrit Osée chs. 1-3 comme de la littérature pornographique. F. van Dijk-Hemmes, *On Gendering Texts : Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Biblical Interpretation Series 1 ; Louvain, Brill, 1997 ; T. D. Setel, « Prophets and Pornography : Female Sexual Imagery in Hosea », in Letty M. Russell (éd.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia, Westminster Press, 1985, pp. 86-95. R. Weems, *Battered Love : Marriage, Sex and Violence in the Hebrew Prophets*, Philadelphia, Fortress Press, 1995.

une méthode d'investigation du texte biblique dont il est censé perpétuer la continuation dans l'esprit prophétique, la recherche de sens et d'intelligibilité de ce texte, bien après que la clôture du canon biblique ait été achevée. Chaque fois qu'il y a ambiguïté le *Midrash* va s'efforcer de dégager une interprétation établie sur la lettre du texte en transcendant le sens littéral. La liberté de cet accès va jusqu'à explorer dans le texte la lettre elle-même, sa forme, ses blancs, ses silences, sa graphie particulière, tout ce qui peut ajouter du sens.¹⁸ Cette liberté du *Midrash* va utiliser la parabole, l'allégorie, la métaphore, l'analogie, les jeux de mots, la permutation des voyelles, la guématria (usant du calcul de la valeur numérique des lettres et des mots) toujours dans l'esprit de donner du sens¹⁹. Le *Midrash* est une exégèse dans laquelle une imagination fertile l'emporte sur la raison formelle et la rigueur scientifique, toujours dans la tentative de rendre le texte plus intelligible (cf. l'adage rabbinique « la Tora a 70 visages » שבועים פנים לתורה)²⁰.

Dans le cadre de l'analyse des métaphores nous pensons pouvoir inclure le *Midrash* qui est une exégèse à caractère herméneutique. Il permet une interprétation du texte biblique. Le terme *Midrash* signifie littéralement « chercher, interroger, scruter ». Par rapport à une lecture littérale du texte, le *Midrash* désigne une exégèse qui tente d'approfondir l'esprit de la Bible et d'en tirer des interprétations qui ne sont pas immédiatement évidentes. Il essaie de le faire d'une façon plus approfondie que ne le ferait une explication du sens littéral. Un même texte peut donner lieu à des interprétations multiples qui diffèrent selon les situations et les époques. Par exemple, si nous considérons le *Midrash* concernant Noé qui inventa la vigne, nous apprenons qu'au lieu de boire une coupe de vin à la façon de celui qui accomplit un geste sacré, Noé s'enivre et devient le premier ivrogne. Le *Midrash Tan'houma* que nous verrons plus loin à ce sujet fait de la vigne un symbole équivoque qui incarne aussi bien le sacré que la déchéance, la culture de la terre que les débordements de l'ivresse. La *aggadah* peut aussi nous aider à capter un enseignement, une interprétation. La *aggadah* se base sur un verset, elle s'exprime d'une façon poétique en faisant parler les textes et en imaginant des dialogues. Le récit aggadique va imaginer des récits simplement pour justifier et expliquer un verset du texte biblique.

¹⁸ Banon David *Le Midrach*, Collection que sais-je n°3019 PUF, Paris, pp. 70-76.

¹⁹ *Midrash* un article de Wikipédia, l'encyclopédie libre (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Midrash>).

²⁰ *Nb Rabba* 13, 15 : La Tora est comparée au vin (Pr 9, 1-2) dont la valeur numérique est de 70 ce qui correspond aux 70 interprétations de la Tora.

Le *Midrash* va donc se mettre à débattre de tout ce qui concerne le destin d'Israël, le sens de l'exil et le sens de la loi.

1.6. *Essai de définition de la métaphore*

Les prophètes d'Israël s'expriment dans leurs messages par un procédé métaphorique, utilisant des comparaisons explicites et employant des termes empruntés. Il y a dans leurs discours une recherche d'effet poétique et pittoresque, se fondant sur des analogies appartenant à certains domaines.

Depuis Aristote la métaphore a été fréquemment étudiée et la définition que le philosophe grec en donne est toujours valable de nos jours. Il s'agit de transposer un nom emprunté « du genre à l'espèce et de l'espèce au genre ou de l'espèce à l'espèce ou par analogie »²¹. Aristote donne un exemple : « ce que le soir est au jour, la vieillesse l'est à la vie » ce qui signifie que « le soir est la vieillesse du jour, et la vieillesse est le soir de la vie » il y a le même rapport entre la vieillesse et la vie, qu'entre le soir et le jour, et nous pourrions rajouter utilisant le même registre, que la vieillesse est le crépuscule de l'existence. Dans la *Rhétorique*, Aristote affirme que « la comparaison est aussi une métaphore, elle en diffère peu ; en effet quand Homère dit d'Achille : il s'élança comme un lion, c'est une comparaison mais quand on dit le lion s'élança, c'est une métaphore, comme les deux sont courageux, le poète a pu par métaphore appeler Achille un lion »²².

Pour Aristote, la comparaison peut être considérée comme une métaphore en ce que le « est comme » vient éclairer le simple « est ». La métaphore comme la comparaison confère un effet stylistique à l'idée, donne plus d'éclat et de vigueur au discours et permet d'atteindre plus de précision, notamment lorsque des notions abstraites sont transposées en notions concrètes.

Nous verrons qu'entre métaphore et symbole il y a également une parenté, par exemple : la lyre est le symbole du poète, et la montagne celui de la majesté. Le symbole du lion peut être employé dans le sens de grandeur, de force, et la métaphore du lion se transformer en symbole de la puissance. Les prophéties bibliques témoignent d'une grande abondance de métaphores et de symboles. En effet, la mise en scène des images s'adresse aux sens, frappe d'abord la vue et l'ouïe et

²¹ Aristote *Poétique* ch. XXI trad. J.Hardy, Paris, Gallimard, 1990, p. 119.

²² Aristote *Rhétorique Livre III*, trad. M. Dufour Paris, Gallimard, 1990, p. 217.

éveille chez l'auditeur ou le lecteur, l'imagination et la représentation. La métaphore, la comparaison, l'allégorie enrichissent leurs textes, les rendent plus agréables, plus beaux, plus vivants et plus compréhensibles.

1.6.1. *Théorie et herméneutique de la métaphore*

Les métaphores dans la Bible sont très nombreuses mais les métaphores à propos des rapports entre Israël et Dieu le sont moins. Cependant elles ne manquent pas et nous les retrouvons pratiquement dans tous les livres qui constituent la Bible. L'étude de la métaphore fait appel à de nombreuses disciplines qui concernent autant la linguistique que la poésie et la rhétorique. Aristote, Maimonide et de nombreux autres auteurs ont abordé le sujet de la métaphore, qu'ils ont définie comme une transposition de termes qui fait abstraction de certaines différences, s'appuie sur quelques ressemblances et répond à certaines intentions. Dans son traité sur *La métaphore vive* Paul Ricœur définit la métaphore comme le fait « de parler d'une chose dans les termes d'une autre qui lui ressemble »²³. Le mot est subordonné à la personne qui parle, deux personnes différentes n'emploient pas le même mot dans le même sens. Le sens d'un mot dépend et varie selon les dispositions, le souci, l'habitude momentanée de celui qui l'emploie et de celui qui le perçoit : ici interviennent la notion de subjectivité et d'appartenance culturelle de l'auteur et du cadre de vie dans lequel il évolue. Un mot varie de sens selon la société dans laquelle il est utilisé et selon la place qu'il occupe, dans la phrase, et dans le discours.

Un même mot revêt un aspect différent, quelquefois plus concret, lorsqu'il pénètre dans un milieu plus étroit c'est-à-dire dans un milieu social limité. De même, un mot qu'on transpose du domaine animal au domaine humain ou d'une sphère sociologique à une autre, change de sens. Beaucoup de mots ont au moins deux sens, un sens propre et un sens figuré et de nos jours cela s'exprime par les termes « dénoter » et « connoter ». Lorsqu'ils sont pris dans le sens propre, ils expriment exactement l'idée pour laquelle ils ont été créés ; lorsqu'ils sont détournés de leur emploi originel et de leur sens propre, ils sont pris dans le sens figuré et s'appliquent à un autre objectif. Les changements d'emploi ou de significations s'appellent figures

²³ P. Ricœur, *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1975, p. 250.

de mots ou tropes²⁴ et s'inscrivent dans une phrase, un discours, un segment. La syntaxe donc, joue aussi son rôle dans le sens attribué au mot. Le trope est une expression employée dans un sens figuré, par exemple lorsqu'on dit 100 voiles pour parler de 100 vaisseaux, ou bien encore avoir les yeux plus grands que le ventre. Le trope permet donc de désigner quelque chose par le nom d'un autre élément du même ensemble, en vertu d'une relation suffisamment nette.

Le plus souvent les mots sont détournés de leur emploi primitif, c'est-à-dire de leur signification réelle, pour rendre plus sensible l'expression d'une idée ou décrire les sentiments ou les pensées. Ce sens figuré ajoute de la force ou de la grâce au texte, provoquant parfois étonnement et surprise parce que inattendu et excitant la curiosité. La métaphore donne plus de vigueur à l'idée qu'elle exprime et communique plus de clarté à la représentation évoquée. Elle sert à caractériser un objet de façon plus énergique et plus frappante, comme nous l'avons dit, en créant un effet certain, une émotion, ou une surprise. La notion de métaphore poétique introduit la notion de rhétorique, cet art de bien parler débouchant sur l'éloquence et la poésie, mais également sur une réflexion linguistique et philosophique. À partir de *La métaphore vive* de P. Ricœur, Daniel Bourguet propose la définition suivante : « le fait de décrire intentionnellement, de manière médiate ou immédiate une chose dans les termes d'une autre qui lui ressemble et qui appartient à une autre isotopie »²⁵. L'isotopie c'est l'utilisation de termes qui appartiennent tous à une même entité ou nature, par exemple : vigne - vigneron - vendange - grappe - raisin - cuve - pressoir - vin - moût - coupe etc.

D. Bourguet parle de métaphore et de métaphorisé « la métaphore étant une chose décrite et le métaphorisé ce avec quoi la chose est décrite »²⁶. L'auteur cite comme exemple « Israël est une brebis », « Israël » est le métaphorisé et « une brebis » le métaphorisant (Jr 50, 17). Dans la discussion anglo-saxonne, la même relation est exprimée par les termes « *tenor* » (le sujet de la métaphore, la chose décrite) et « *vehicle* » (l'objet par lequel la métaphore est exprimée). Pour donner un autre exemple biblique, quand le Ps 23 dit que « l'Éternel est mon berger », nous devons déterminer à quels aspects d'un berger humain le psalmiste s'attache pour les

²⁴ *Trepô* en grec signifie détourner. Des mots français viennent de là : tropique, tropisme, héliotrope etc.

²⁵ D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, Études bibliques 9, Paris, J. Gabalda, 1987, p. 10.

²⁶ D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, p. 12.

attribuer à Dieu. Cette opération s'appelle « ouvrir ou déployer ou encore déconstruire » la métaphore. Cela consiste à déterminer les composants de la métaphore. Dans ce cas particulier, le Psaume 23 lui-même énumère plusieurs composantes de la métaphore utilisée : YHWH en tant que berger assure que je ne manque de rien : לֹא אֶחְסֵר (v. 1) ; c'est un berger qui conduit son troupeau vers de verts pâturages ; qui le mène vers des eaux paisibles (v. 3-4). Certains savants nomment ces composants déjà indiqués dans le texte « des prédicats secondaires explicites ». Cependant beaucoup de métaphores dans la Bible ne sont pas explicitées par leur contexte. Par exemple, le « Cantique de la Mer des Joncs » en Ex 15, 18 se termine par l'affirmation suivante : « YHWH règnera à tout jamais » יְהוָה יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד. Dans ce cas, la métaphore est ouverte parce que le poème ne dit pas de quelle manière l'Éternel est roi (מֶלֶךְ). Cependant, ce verset (cette métaphore) est relié au premier verset du cantique de la Mer Rouge אֲזַיְשִׁיר qui renvoie au futur, aux temps messianiques, lorsque Dieu régnera. [La particule syntaxique ' אז ' que l'on traduit par alors et que l'on pourrait rendre par : comme autrefois ou jadis désigne une action passée et Rachi explique que lorsque Moïse vit le miracle se réaliser, son cœur lui dit qu'il chantera un chant. Le préfixe yod du futur (יִשִׁיר) sert à marquer l'intention et a une connotation messianique]. L'acte de déployer ou développer la métaphore est un processus subjectif car les associations possibles entre YHWH et un roi humain sont nombreuses et il est difficile de décider laquelle convient exactement dans ce contexte précis. Nous pouvons percevoir un autre sujet, qui est habituellement moins bien connu (Dieu, peuple d'Israël).

La métaphore a toujours une association double : l'association immédiate, tirée du vécu, et une association analogique. Mais la perception du deuxième associé ne peut être appréhendée que dans le renvoi au premier associé. Cette perception ne se produit pas en observant seulement ce qu'il y a de semblable entre deux termes, mais aussi ce qui les différencie.

Pour bien comprendre une métaphore il est crucial de bien reconnaître les ressemblances établies par l'imagination mais aussi les différences, les synonymes et même les contraires : pratiquement tout le langage employé dans la Bible se référant à Dieu est de nature métaphorique. Ce vocabulaire est tiré parfois du monde de la nature animée (Dieu désigné comme aigle Dt 32, 11) ou inanimée (Dieu comme rocher Ps 31, 2-3). L'image de l'aigle est très souvent employée dans la Bible par

exemple en Ex 19, 4 nous trouvons « Je vous ai porté sur les ailes des aigles... » Dans le contexte il s'agit du passage de la Mer Rouge par les enfants d'Israël. Rachi explique que tel un aigle portant sur ses ailes ne craint rien, car aucun autre oiseau ne vole plus haut que lui, assurant ainsi rapidité et protection. Selon L.Wogue les aigles feraient allusion aux Israélites et non à Dieu et le pluriel (les aigles) serait justifié²⁷. Les ailes sont aussi le symbole de libération indiquant l'abandon de la terre pour accéder au ciel, l'aile exprime donc une élévation, un mouvement pour transcender la condition humaine une libération et une victoire. Quand l'homme s'éloigne de Dieu il perd ses ailes et tombe, quand il s'en rapproche il en est de nouveau pourvu et remonte. Le poète comme le prophète a des ailes lorsqu'il est inspiré. Un autre exemple est représenté avec le nom de Dieu souvent qualifié de « Dieu des armées ». Il s'agit du Dieu des armées célestes qu'Henri Meschonnic²⁸ traduit par le « Dieu des multitudes d'étoiles ». En effet le mot tsava = armée צבא (des corps célestes), d'après la première occurrence de ce mot en Gn 2, 1 « ainsi furent terminés les cieux de la terre et toutes leurs armées ». Nous voyons bien qu'il s'agit de l'ensemble des corps célestes qu'André Chouraqui ne traduit pas mais transcrit par YHWH tsevaot יהוה צבאות.

La Bible s'exprime selon le langage des hommes, c'est pourquoi Dieu est souvent représenté à l'image de l'homme. En Gn 1, 26 Dieu dit : « faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance » et Dieu créa l'homme à son image et c'est à l'image de Dieu qu'il le créa... » (Gn 1, 27) Rachi explique qu'à notre image signifie selon notre modèle, c'est-à-dire, que l'image destinée à la création de l'homme, reproduit le modèle du Créateur. Comment est-il possible que l'homme soit créé à l'image de ce dont il n'y a pas d'image. Maïmonide pour écarter tout soupçon d'anthropomorphisme explique dans le *Guide des Égarés* (1, 1) que image et ressemblance sont pris au sens figuré Les anthropomorphismes sont des métaphores, lorsqu'il est écrit que « Dieu parle » l'expression doit être prise au sens figuré car Dieu ne parle pas. Le verbe est une simple métaphore et Maimonide enseignait que Dieu n'avait ni corps ni forme ni dimension physique. Saadia Gaon (882-942) développe une exégèse permettant d'interpréter les anthropomorphismes bibliques comme de simples métaphores en transportant à Dieu une forme humaine et des attributs humains. Pour Yehouda Halévy (1075-1141) dans le livre 2 du Kuzari il est

²⁷ L. Wogue *Le Pentateuque*, Tome II : Exode, Paris, E. Durlacher, 1869, p. 175 note 6.

²⁸ Meschonnic Henri, *Gloires*, Paris, Desclée De Brouwer, 2001. p. 48 et p. 394 note 10.

question des noms et des attributs accordés à Dieu, ses attributs sont multiples. Pour Yehouda Halévy, Dieu est le créateur du monde non point au sens propre mais au sens métaphorique et attribue la forme et les caractères humains à des domaines qui ne sont pas humains. Ibn Ezra Moïse (1055-1135) auteur du *Jardin de la Métaphore* consacre de nombreux développements à ce sujet. Nous devons aussi citer Elie Benamozegh (1822-1900) qui dans son ouvrage « *Israël et l'Humanité* » développe des idées proches de celle de Maimonide en ce qui concerne les anthropomorphismes, cet ouvrage le plus important « *Israël et l'Humanité* » est paru en français en 1914. Soulignons que Benamozegh s'est nourrit aussi bien aux commentaires juifs classiques qu'à la recherche biblique moderne de son époque. Un spécialiste des métaphores, Max Black, décrit « une métaphore mémorable qui a le pouvoir de réunir deux domaines différents dans une relation cognitive et émotionnelle en utilisant un langage particulièrement approprié à un domaine comme une grille pour voir l'autre »²⁹. En d'autres termes, une compréhension conventionnelle d'un sujet (p.ex. époux, épouse, vigne, vigneron), devient une fenêtre³⁰ à travers laquelle le sujet est décrit comme s'il avait un corps, comme s'il accomplissait des gestes et des actes. C'est donc une représentation anthropomorphique constante. Bien sûr, dans la tradition des prophètes d'Israël, Dieu n'a pas de corps mais métaphoriquement on attribue à Dieu tous les organes. Il montre sa face גלוי (galouï révélée) pour venir en aide aux hommes, mais il la cache pour manifester sa colère נסתר (nistar). Le dialogue entre Dieu et son peuple est métaphorique. Le Dieu qui apparaît sous ces traits n'a aucune tare, aucun aspect négatif. On prête à Dieu des membres ou des organes de corps, des sentiments humains, des vertus morales qui diffèrent des nôtres, la fidélité de Dieu contrastant avec nos infidélités.

Dans la mesure où le langage de la Bible au sujet de Dieu est dans une grande partie métaphorique et anthropomorphique, il est important de souligner que la valeur véritable d'une métaphore ou d'un énoncé imagé diffère du sens littéral. Les affirmations métaphoriques sont différentes des affirmations littérales. Par exemple, en utilisant un langage non imagé il est impossible de dire qu'une personne féminine puisse être simultanément renard et rose. Cependant, en utilisant un langage

²⁹ Max Black, *Models and Metaphors, Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1962, p. 237.

³⁰ Le mot « fenêtre » qui est souvent employé ici, est lui également une métaphore.

métaphorique, nous pouvons faire cette association. Le langage imagé, permet de rapprocher deux catégories différentes, l'une appartenant au monde végétal, l'autre au monde animal. Il est concevable de décrire une personne féminine comme étant belle comme une rose et rusée comme une renarde.

1.6.2. *Image*

Une métaphore affirme que l'énoncé A équivaut à B, par exemple, « mon amour est une rose », ou « Dieu est roi » (Ps 10, 16) « Dieu est roi pour toujours! » Ps 29, 10 « Dieu trône en roi pour l'éternité ». Une image ou similitude (en latin *simile*) est une affirmation qui s'apparente à la métaphore. Toutefois, elle est d'un genre plus faible, c'est-à-dire, A est comme B. L'image est la reproduction par analogie d'un être, d'une chose, par exemple Dieu créa l'homme à son image, à sa ressemblance (Gn 1, 27). L'image peut également servir à la manifestation sensible de l'invisible ou de l'abstrait et donner une représentation symbolique sous la forme de figure.

1.6.3. *Allégorie*

Elle diffère peu de la métaphore, et se réduit pratiquement au procédé plus général, qui consiste à dire une chose, pour en signifier une autre. Les prophètes utilisent abondamment ce procédé et s'expriment par allégories et images. Toutefois, l'allégorie prend le plus souvent la forme humaine ou végétale, par exemple une femme ailée est l'allégorie de la victoire ou la corne d'abondance l'allégorie de la prospérité. L'allégorie est comme un mystère, elle n'est jamais expliquée une fois pour toutes, mais exige un autre décodage qui peut se renouveler. L'allégorie est une métaphore continuée, un récit entier en parallèle à une idée sous-jacente³¹. En hébreu l'allégorie se dit *behach'ala* בהשאלה ou העברת משמעות qui signifie emprunt de sens ou transfert de sens et destinée à signifier ou évoquer à l'esprit un autre objet, généralement une idée abstraite. C'est une sorte de métaphore, une allusion (*rémez*) רמז, ou un sous-entendu, une espèce de discours, qui est d'abord présenté dans le sens

³¹ L'interprétation allégorique de la Bible chez Philon d'Alexandrie, est une lecture transposée du texte : le texte est l'allégorie ; le sens réel, exprimé en termes philosophiques abstraits, doit être recherché derrière les récits et les lois.

propre, et qui ne sert que de comparaison pour donner l'intelligence d'un autre sens qu'on n'exprime pas.

1.6 4. *Synecdoque et métonymie*

Il y a une parenté entre la synecdoque et la métonymie. La métonymie apparaît comme un échange de noms définis, la substitution d'un terme par un autre terme qui est avec lui dans un rapport de cause à effet, par exemple un « verre » pour le contenu d'un verre ou le « fer » pour l'épée ou la « voile » pour un bateau ou un navire. Une « cueillette » pour le produit d'une cueillette et aussi le contenant pour le contenu ou bien encore « Un Bordeaux » pour du vin de Bordeaux. La synecdoque confère à un terme une compréhension plus étendue que ne le comporte son emploi habituel : on prend la partie pour le tout, le particulier pour le général, par exemple « un Crésus » ou « *Qora'h* » qui fut un contestateur (Nb, 16) à la tête d'une fortune colossale, pour un riche³² ou « Jacob » pour désigner le peuple juif ; ou bien « le premier violon » pour celui qui joue du violon et qui en même temps dirige les autres musiciens de l'orchestre.

«À la base de la métonymie se trouve la notion de compréhension ; à la base de la synecdoque celle d'extension »³³.

La métonymie et la synecdoque ont un rapport avec le symbole par exemple Jacob a une valeur symbolique qui sert à nommer le peuple juif comme un groupe humain se réclamant d'une même réalité ou d'une même destinée et dépassant la portée du nom du patriarche.

1.6 5. *Parabole-mashal et symbole*

La parabole-mashal et le symbole sont différents moyens pour permettre d'approcher, de décrire et d'informer ; c'est le fait de substituer quelque chose

³² J. Marouzeau, *Lexique de la terminologie linguistique*, Paris, Geuthner, 1969 et George Lakoff et Marc Johnson, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Edit. Minit, 1980, pp. 45-47.

³³ Henry Albert, *Métonymie et métaphore*, Paris, Ed. Klincksiek, 1971, p. 18. Rappelons encore que le mot 'métaphore' est un mot grec qui signifie 'transport' ou 'transfert', d'où transposition (Dictionnaire étymologique A. Dauzat).

d'abstrait dans l'ordre du concret ou bien c'est établir une comparaison. Cela peut être aussi la personnification d'une idée abstraite par un être animé, le plus souvent un personnage auquel sont associés des attributs symboliques³⁴. « Symbole » et « métaphore » sont parfois employés indifféremment, par exemple la lyre est le symbole du poète comme la montagne celui de la majesté. Le lion peut être le symbole de la puissance³⁵. Dans la Bible, la prostitution correspond à l'idolâtrie. En Ézéchiel 17, 2³⁶ nous retrouvons dans ce même verset une énigme et une parabole. Le verset commence ainsi : « Fils d'homme, compose une énigme, imagine une parabole à l'adresse de la maison d'Israël ». Lorsqu'il est question du « grand aigle » c'est du roi de Babylone, Nabuchodonosor décrit sous les traits d'un « rapace » aux grandes ailes ; le cèdre figure la maison royale de Juda ou le royaume lui-même et l'allégorie se poursuit par le thème de la vigne. (Le symbole est très utilisé dans les domaines des mathématiques, de la chimie, de la signalisation routière et nautique, de l'astrologie etc.).

Le *mashal* est un discours métaphorique qui contient un élément caché, porteur d'un message le plus souvent d'ordre moral. Il pourrait s'apparenter à la fable. Il maintient une tension dialectique entre la situation de l'interlocuteur et celle qu'il tend à éclairer. Par son côté réaliste, une des finalités du *mashal* doit permettre à l'auditeur d'identifier son comportement ou son attitude répréhensible ou critiquable. Le mot *mashal* en hébreu signifie quelquefois une énigme : toutefois il désigne d'abord le livre des Proverbes, d'ailleurs en grec parabole signifie comparaison, et un exemple concret permet plus facilement de comprendre un enseignement abstrait.

Dans le Nouveau Testament les paraboles sont utilisées fréquemment, c'est le mode d'enseignement par excellence de Jésus, ces paraboles sont de récits allégoriques dans lesquels se cachent un enseignement moral, qui apparaît de façon détournée, par exemple : la parabole du bon pasteur, du semeur ou de la vigne (Jn 1-

³⁴ Hedwig Konrad, *Étude sur la Métaphore*, Paris, Lavergne imprimeur, 1939, pp. 145-146.

³⁵ Chez Amos 1, 1 « YHWH rugira de Sion et de Jérusalem il donnera de la voix » nous trouvons cette comparaison avec les fauves, en particulier le lion dont le rugissement est une menace et provoque la peur. Le lion a l'habitude de hurler au moment où il attaque sa victime. Dans cette image il y a deux intentions, d'abord l'annonce d'un châtement que Dieu prépare pour le troupeau, c'est pourquoi le verbe hurler est au futur et ensuite une parabole de la voix du prophète qui provoque frayeur et crainte du châtement pour mettre le peuple en garde.

³⁶ En Éz 17, 2 le verset commence ainsi : « Fils d'homme, compose une énigme, imagine une parabole à l'adresse de la maison d'Israël. » En Éz 17, 3b « Il enleva la cime du cèdre » représentant Joachîm le roi déporté avec la classe dirigeante lors de la première déportation en 597 (2 R 24, 12sq).

8) ou bien dans la Bible hébraïque l'expression métaphorique « puisqu'ils sèment le vent ils récoltent la tempête » (Os 8, 7)³⁷. La parabole possède un sens en elle-même mais au-delà de ce sens immédiat elle suggère une leçon morale comme par exemple la parabole du grain tombant sur des terrains différents (la pluie tombant sur des graines différentes fait que ces graines engendrent des fruits qui sont propres à ces graines).

A côté du *mashal*, et dans le domaine de l'herméneutique c'est à dire l'art d'interpréter la Bible, il faut encore citer le *Midrash* qui permet une approche différente faite par les rabbins. Il concerne la lecture, la signification et l'explication de ce qui est obscur, ambigu ou vague dans le texte biblique et révèle ce qui est caché. Le *Midrash* est une méthode originale d'expliquer et d'interpréter la Bible tant sur le plan historique que sur les plans linguistiques et cela avec beaucoup de liberté. Le *Midrash* abonde en métaphores qui servent à éclairer ou à illustrer le texte ou l'expliquer d'une façon originale et d'en mieux percevoir le sens. Le *Midrash* est très proche de la *Aggadah* qui est la partie narrative de la Loi orale, notamment dans le Talmud. On distingue le *Midrash*³⁸ *Aggadah* qui interprète, illustre et développe sous forme morale et didactique les parties de la Bible narratives et non législatives. A cela s'ajoute le *Midrash Halakah* qui traite principalement des lois religieuses, juridiques et législatives des derniers livres du Pentateuque. Dans le *Midrash Aggadah* l'élément narratif l'emporte sur l'élément législatif. Le *Midrash Halakah* est aussi appelé le *Midrash tannaïtique*³⁹ et le *Midrash Aggadah* est appelé le *Midrash* des amoraïm⁴⁰. Les Tannaïm sont les sages de la première époque, les Amoraïm de la deuxième époque et Rabbi Juda haNassi se situe à la frontière entre les deux.

1.6.6. Analogie

³⁷ Israël a semé du vent c'est-à-dire qu'il s'est investi et a eu confiance dans ce qui est vain et futile c'est pourquoi il récoltera la tempête, qui détruit tout. Dans Osée en 10, 13 « vous avez cultivé l'iniquité, récolté le mal » Israël a trahi et au lieu de semer le droit, la justice et la vérité afin d'en récolter les bienfaits (bonté) « vous avez mangé les fruits de la tromperie » (Os 10, 13).

³⁸ D. Banon, *Le midrach*, Que sais-je ? n° 3019, Paris, PUF, 1995, pp. 77-78.

³⁹ Les Tannaïm vient d'un verbe araméen qui signifie « répéter, enseigner ». Le Tanna R. Yishmaël a établi les principes herméneutiques pour l'interprétation des Écritures. Ils portent le nom de rabbi Yishmaël.

⁴⁰ Les Amoraïm « orateur, interprète » se préoccupent autant de la *halakah* que de la *aggadah*. Ils sont les successeurs des Tannaïm et portent le titre de Rav.

Il existe une parenté entre métaphore et analogie. L'analogie est une ressemblance établie par l'imagination, souvent consacrée dans le langage par les diverses acceptions d'un même mot. L'intertextualité est une forme d'analogie qui se fonde sur une similitude de mots ou de langage sans rapport avec le contexte dans lequel ils sont employés. La *guezéra chava* גזרה שויה ou dialogue entre les textes est au sens propre l'intertextualité que David Banon traduit par analogie sémantique⁴¹. Le *Midrash* utilise beaucoup cette méthode dans ses raisonnements analogiques pour rapprocher des sujets éloignés les uns des autres, provoquant ainsi une association d'idées entre deux ou plusieurs objets de pensée essentiellement différents fondées sur des rapports de similitude ; par exemple « la balance est le symbole de la justice » Les ailes des oiseaux sont les analogues des membres antérieurs des quadrupèdes. L'analogie c'est un rapport entre deux êtres ou des notions différentes, mais semblables sous un certain aspect ; la colère de Dieu par exemple n'a qu'un rapport d'analogie avec la colère de l'homme. Le raisonnement par analogie peut être une source de méprises. L'analogie ou la métaphore permet d'échapper aux anthropomorphismes. L'analogie intervient au niveau du sens alors que la métaphore comporte un transfert de sens ; par exemple si nous disons que Dieu est juste au sens propre et que nous utilisons l'expression « sceptre d'équité ou de droiture » comme en Ps 45, 7, nous utilisons une métaphore ; celle-ci ne change rien à la question du sens de la justice de Dieu, qui ne pourra être entendu de manière analogique.

En conclusion de ces différentes définitions : l'analogie s'emploie surtout en parlant de quelque chose d'abstrait et présente une affinité ou une parenté utilisant des images et des métaphores. Les relations entre Dieu et le peuple d'Israël dans la littérature prophétique ne constituent qu'un cas particulier de ces métaphores empruntées à de très nombreux domaines. Le langage imagé des prophètes est caractéristique du récit biblique, on le retrouve chez tous les prophètes classiques sous des formes et des degrés de développement différents.

L'étude des métaphores dans la recherche biblique concerne essentiellement le genre, la langue et la pensée et se situe toujours dans un contexte textuel proche. L'étude des différentes métaphores utilisée pour illustrer et décrire les relations entre Dieu et Israël a pour but la recherche de leurs sources, de leur formation, et d'expliquer les messages d'ordre politique moral ou théologique que transmet le

⁴¹David Banon, *Le Midrash*, Paris, PUF, Que sais-je ? 1995, p.75

prophète. Le prophète parle au nom de Dieu, qui lui indique ce qu'il doit dire au peuple. « L'esprit de Dieu parle par moi et c'est sa parole qui est sur ma langue » (2 Sa 23, 2) affirme Samuel. C'est cette parole que le prophète transmet, et s'efforce de faire entendre et comprendre. Pour cela le prophète s'investit dans un discours éloquent, mais au delà de sa parole il s'aide dans sa communication de signaux non parlés, auxiliaires de sa parole, comme les gestes des mains, les intonations de la voix pouvant être grave ou légère, les mimiques du visage et les mouvements du corps. « Les gestes de l'orateur sont des métaphores » dit Paul Valéry afin de se mettre en phase avec son auditoire. Inspiré qu'il est par l'Esprit Saint, le prophète compose lui-même la façon de présenter ce message, influencé par son origine socio-culturelle, familiale et par son éducation. Cela explique que chaque prophète a son style propre, sa méthode, sa technique.⁴² Il s'adresse oralement à un public qui écoute ses paroles, les images ou les métaphores qu'il utilise pour bien se faire comprendre.

Certains prophètes accomplissent des actions symboliques pour frapper leur auditoire. Ainsi Jérémie fait moisir sa ceinture pour annoncer que le peuple va moisir en exil (Jr 13, 1-11), il brise une cruche pour signifier que le peuple va être brisé (Jr 19, 10-12) il porte un joug (Jr 27, 1-11). Dans ce cas, le joug est le symbole d'oppression, de contrainte ou d'un travail dur et forcé. Le joug permet de maîtriser et d'atteler les bœufs. Le joug symbolise la discipline de deux manières ; un aspect sombre et humiliant ou bien il peut être choisi volontairement et conduit à la maîtrise de soi, à l'unité intérieure, à l'union à Dieu (porter le joug de la Tora). En Chroniques 2 ch.10, 11 nous avons « Ainsi donc mon père avait alourdi votre joug pesant, et moi je rajouterai à votre joug...) אבי העמים עליכם על כבד, ואני אסיף על עלכם, de même Jérémie attache un joug à sa nuque avec des liens (Jr 27, 1-4) La plupart du temps, ne disposant que du texte écrit nous devons abandonner cet aspect de l'expression du prophète. Nous considérerons les exemples des métaphores tirées du domaine du cercle familial et du secteur agricole, par exemple la métaphore du mari et de la femme, de l'époux aimant une femme infidèle Osée 1-3 ; Jr 2, 3 ; Ez 16 et 23 ; puis la métaphore de la vigne dans laquelle seront traitées les relations entre le

⁴² TB *Sanh.* 89a « Le même message inspire de nombreux prophètes mais deux prophètes n'expriment pas pour autant leur message prophétique dans un même style ». Le Talmud raconte que quatre cents prophètes ont annoncé avec les mêmes termes une heureuse issue au roi (1 R 22, 13). Cette unanimité dans les termes est en soi suspecte car chaque prophète s'exprime généralement avec son propre génie et dans son style qui lui est propre ; il s'agissait sans doute d'un faux message, TB *Sanh.* 49a, *La Gemarah*, trad. franç. Edition Qeren ha-Sefer vehalimoud, Paris, 1974, p. 435.

vigneron et sa vigne Is 5, 1-5. Depuis le début du VIII^e siècle av. notre ère, avec des prophètes comme Amos, Osée et Isaïe ben Amotz jusqu'au VII^e et VI^e siècle av. notre ère, avec Jérémie, Ézéchiël et le Deutéro-Isaïe, puis avec le dernier prophète du V^e siècle, Malachie. On relève une dimension nationale, politique, théologique ou morale dans ces métaphores prophétiques. La forme et le développement des différentes métaphores peuvent passer de l'image à la parabole, à l'allégorie, aux symboles, et le contexte environnant révèle leur signification et leur portée. Le message pour être compris est éclairé par des événements qui se sont produits à cette époque et rappellent les circonstances où ces métaphores ont été utilisées. Dans la littérature poétique des prophètes, le langage imagé et figuratif caractérise leurs discours, leurs cantiques et leurs messages de sagesse. Les métaphores illustrent souvent les relations entre Dieu et le peuple d'Israël dans son rapport de père à fils, de berger à son troupeau, (Ps 23) d'époux à son épouse, du paysan à sa terre, du potier (Jr 18, 2-6) : par exemple, la métaphore des cruches (Jr 13, 12-14) etc.

1.7. *Quelques métaphores bibliques*

Les prophètes pour transmettre leurs enseignements ou leurs messages ont puisé leur inspiration dans une grande diversité de domaines. Mais ces messages doivent être interprétés parce qu'en fait, la plupart du temps il s'agit d'allégories ou de paraboles, la parabole pouvant devenir une allégorie. Toutes ces métaphores sont des comparaisons tirées de la nature ou de la vie courante, elles puisent dans la réalité concrète et quotidienne les éléments capables de captiver l'écoute et l'attention du public par le caractère inattendu et singulier du contexte ; leur but est aussi d'engager et de provoquer sa réflexion.

Les métaphores sont extrêmement nombreuses, certaines très fréquentes et importantes, ce qui signifie qu'aux yeux du prophète elles comportent un intérêt théologique majeur. Si on les classe par sujet, on distingue celles qui concernent Dieu, Israël, Jérusalem, Babylone. On peut aussi les classer par sujets métaphorisants. Métaphores féminines (le sujet métaphorisant est féminin), ou bien les métaphorisants sont les animaux – bestiaire biblique ; ou bien encore souvent plantes, métiers, éléments naturels comme la lumière, le feu, le vent, la terre, le ciel. Les métaphorisants, montagne, rocher, roc, arbre, vigne, appartiennent à des

domaines très communs et voisins. La liste sera toujours partielle, tant sont nombreuses les métaphores

Dans le domaine de la féminité, le sujet métaphorisant femme est certainement le plus fréquemment utilisé comme nous l'avons déjà dit, souvent lié avec d'autres métaphores : la fiancée et le jeune marié, la prostituée, la répudiée (quand Dieu remet une lettre de divorce à Israël cela apparaît qu'elle était son épouse), l'infidèle, la traîtresse, la sœur, la fille, l'accouchée, l'endeuillée, la consacrée, la blessée ou la malade, la bien aimée, la bergère, la violée, la vierge ou l'adultère (quand Israël est comparée à une femme qui se prostitue, alors Israël apparaît à nouveau comme une épouse). Parfois un peuple ou une ville est dépeint sous les traits d'une femme ; Osée 3, 1 présente l'amour de Dieu comme métaphorisant l'amour humain : « Va ! Aime une femme aimée d'un ami et adultère, de même que YHWH aime les fils d'Israël tandis qu'ils se tournent vers les dieux étrangers et aiment les gâteaux de raisins ! ». Les gâteaux de raisins sont une allusion au culte de la reine des Cieux -Astarté-, à laquelle les femmes offraient des gâteaux pétris en forme de déesse nue, représentant Astarté (Ishtar des Babyloniens et des Assyriens, qu'on identifiait à la planète Vénus) [cf. Jr 7, 17-18 ; 44, 16-19].

1.8. *Signification et symbolisme des noms*

Au cours de cette recherche nous accorderons une attention particulière à l'onomastique, c'est-à-dire à l'analyse de la signification de nombreux noms qui apparaissent dans les écrits prophétiques (par exemple Oholah pour Israël, Oholibah pour Juda,⁴³ Gommer, 'Hephtsibah). Dans la Bible hébraïque comme dans le Proche-Orient ancien, les anthroponymes sont presque systématiquement porteurs d'un sens. Ce sont ce que les exégètes allemands appellent « *Redender Namen* » « noms parlants ». En français on les nomme aussi « noms programmes ».

Le nom est plus qu'un signe d'identification. Il est une dimension essentielle de l'individu. En prononçant ou en écrivant le nom d'une personne on la fait vivre ou survivre. Dans la tradition juive comme dans le reste du monde sémitique ancien, le

⁴³ « Ohel » signifie tente et symbolise la tente d'assignation, si on peut s'exprimer ainsi, là où se rencontrent l'époux et son épouse, comme en Gn 24, 67 « Isaac la conduisit, dans la tente de Sara sa mère ; il prit Rébecca pour femme et il l'aima... ». Oholibah pour Jérusalem et sa sœur Oholah l'aînée pour Samarie (Ez 23).

nom est porteur de sens et lorsqu'une personne change de nom, elle change quelque chose dans sa personnalité ou dans sa vie⁴⁴ et transforme sa 'destinée'. Dans l'expression « son nom ne sera plus parmi les vivants » signifie la mise à mort de l'individu concerné. Si l'on traite quelqu'un de tous les noms cela correspond à une expression péjorative qui revient à l'injurier.

En hébreu le nom se dit *shem* שם. Il est composé de deux lettres : *shin* ש et *mém* מ. On peut également lire l'association de ces deux lettres comme étant *sham*, qui signifie « là-bas ». Porter un nom peut signifier se porter, se transporter soi-même, se faire métaphore de soi-même au sens étymologique de ce mot qui veut dire porter au-delà⁴⁵. Porter un nom est une façon d'exister en essayant de le faire correspondre à sa personne, à son existence. Lorsqu'un nom est donné, les parents espèrent qu'il influera sur la personnalité de l'enfant. Sans doute, le nom peut donner du poids et de la richesse à la personnalité. Dans la plupart des cas cela correspond à une aspiration mais ne devrait pas être pris comme une « prédestination » et l'enfant va essayer de construire son identité avec le nom qui lui a été attribué.

Nommer une chose ou un être, équivaut à avoir sur lui un pouvoir. Lorsque Adam, le premier homme, est chargé de donner des noms aux animaux (Gn 2, 19-20) il lui est accordé un pouvoir sur le monde animal, alors que nommer quelqu'un, c'est l'interpeller, c'est entrer en communion avec lui, c'est l'appeler au dialogue, à l'échange ou à l'ordre. C'est invoquer son signe car *nomen* est *omen*. Le nom propre comme son nom l'indique est ce qui exprime la singularité de l'être, en hébreu cette singularité s'appelle « racine de l'âme שורש הנשמה ».

À titre d'exemple voici quelques noms bibliques et leurs significations. Quelques noms de l'époque exilique, comme celui de Zorobabel (de l'akkadien *Zēr Bābili*) qui veut dire « la semence ou la progéniture de Babel », reflète le fait que l'enfant est né dans l'exil babylonien⁴⁶. En hébreu, le nom *Neh'emyāh* נחמיה veut dire « Yāh יה (Éternel) console נחם » mais peut signifier aussi consoler de l'exil. La racine hébraïque *nā'hēm* נחם signifie « consoler ». Dans ce contexte, elle se réfère à la

⁴⁴ TB *Berakot* 7a « Comment savons nous que le nom d'une personne agit sur sa vie ? ».

⁴⁵ M.-A. Ouaknin et D. Rotnemer, *Le livre des prénoms bibliques et hébraïques*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 27.

⁴⁶ La discussion sur la signification du nom s'inspire de l'ouvrage de D. Bodi, *Jérusalem à l'époque perse*, Paris, P. Geuthner, 2001.

consolation, suite au décès de quelqu'un de la famille⁴⁷. Ce nom correspond aux noms de « remplacement » (*Ersatzname*) des Assyriens. Ainsi le roi Sennachérib (704-681), en akkadien *Sîn-ahhē-eriba* « (le dieu) Sîn a remplacé les frères », exprime la reconnaissance des parents envers le dieu-Lune Sîn pour avoir remplacé les enfants mort-nés⁴⁸. Néhémie נְחֵמְיָהוּ est un nom théophore (ce qui signifie qu'il contient le nom de la divinité, ici *Yāh* « Éternel ») Selon M. Noth, il peut être compris comme une indication qu'après la mort d'un de ses frères ou sœurs, la naissance de Néhémie a été interprétée par ses parents comme une consolation (מְנַחֵם) de l'Éternel⁴⁹. De plus, la vie et la carrière de Néhémie correspondent au nom que ses parents lui ont donné. La naissance de Néhémie a donc été un réconfort pour ses parents et pour son peuple en captivité. Par sa vie et son œuvre, Néhémie a également été un consolateur pour ses compatriotes à Jérusalem, car il est devenu un des grands organisateurs de la communauté juive palestinienne post-exilique. Pour les anciens Hébreux, donner le nom à un enfant n'est pas une chose banale, ni sans importance. Les parents de Néhémie lui ont choisi son nom, car dès la naissance il contient quelque chose de la carrière exceptionnelle qu'il va accomplir. Malgré sa position privilégiée à la cour perse, qui aurait pu l'inciter à s'identifier complètement avec son nouveau pays, Néhémie est resté un adorateur de son Dieu unique, et fidèle aux traditions religieuses de son peuple.

J. Vermeulen a essayé de démontrer comment un rédacteur de l'époque de Néhémie a constitué le « grand livre » du Premier Isaïe et du Deutéro-Isaïe (Is 1-39 + Is 40-66) en réunissant les recueils d'oracles de deux prophètes très différents - celui du VIII^e siècle et l'anonyme du temps de Cyrus - en fonction de l'événement de la reconstruction des murailles de Jérusalem⁵⁰. En effet, Is 40, 1, (*na'hamû na'hamû*

⁴⁷ Cf. Gn 37, 35 (racine *n'hm*) où Jacob refuse d'être consolé par les frères de Joseph croyant que celui-ci est mort. En 2 S 10 ,2.3 David envoie des serviteurs pour consoler (*n'hm*) Nahash le roi d'Ammon, dont le fils est mort. Jr 16, 7 décrit un rite de deuil et de consolation (*n'hm*). Sur la «consolation» comme rite lors du décès, cf. H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, BZAW 36, Giessen, Töpelmann, 1923, p. 7 et p. 183.

⁴⁸ W. W. Hallo, « Scurrilous Etymologies », in D. P. Wright *et alii* eds, *Pomegranates and Golden Bells, Fs J. Milgrom*, Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, 1995, pp. 767-776, (767): « In Akkadian... there were frequent "replacement names" such as Sin-ahhe-eriba (Sennacherib) to thank the deity for replacing previous stillbirths ».

⁴⁹ M. Noth, *Die israelitische Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim, W. Kohlhammer, 1928, 1980, p. 175.

⁵⁰ J. Vermeulen, « Le 'Deuxième Isaïe' dans le livre d'Isaïe », *Foi et Vie* 93, 1994, pp. 3-21, (17-18): « Nous pouvons donc préciser en quoi consiste le 'réconfort' annoncé à Jérusalem en Is 40, 1-5: il s'agit de l'œuvre de Néhémie, qui reconstruit les murailles de la ville (Ne 1, 4 ; 6, 1-7,3) et la repeuple (Ne 7, 4-72 ; 11, 1-2 ; cf. Is 44, 26 : « Tu seras habitée »). Un troisième aspect de la

'*amî* « Consolez, consolez mon peuple, נחמו נחמו עמי ») correspond et établit le phénomène littéraire appelé « inclusion » ou « reprise » avec Is 66, 13. Dans ces versets on retrouve le même verbe caractéristique « consoler, consoler » de la racine hébraïque *nā'ham*, נחם une des composantes du nom de Néhémie.

Dans le contexte du monde sémitique, nommer une chose ou donner un nom à un enfant signifie lui communiquer une caractéristique spécifique, pour permettre à une des facettes de sa personnalité de s'exprimer, ou formuler le vœu que l'enfant s'inscrira dans le projet ou le programme porté par le nom reçu. L'enfant va essayer de construire son identité avec le nom qui lui a été attribué. Dans la tradition hébraïque, abondamment illustrée par les récits bibliques, le choix d'un nom par les parents peut marquer une « destinée ». Il peut orienter l'enfant vers le chemin particulier qu'il prendra dans la vie, mais peut être aussi le signe de la reconnaissance d'un dessein divin auquel les parents rendent hommage. Ce nom peut avoir le sens d'un programme de vie en puissance, contenu en germe dès la naissance et potentiellement déjà existant. Lorsque Dieu annonce à Abraham que Sara lui donnera un fils « Abraham tomba sur sa face et sourit, *wayits'haq*, ויצחק » (Gn, 17, 17) et on retrouve la même signification en Gn 21, 6 « Sara dit : Dieu m'a fait une chose réjouissante (ou une moquerie) *tse'hoq* (צחק = rire) ; qui est une nouvelle allusion au nom de Isaac, mais on ne sait pas si cette allusion précéda comme cause l'imposition du nom, ou la suivit comme effet.⁵¹

Parfois le choix du nom est divinement inspiré, car les récits bibliques parlent de messagers (*mal'akîm*-anges מלאכים), qui viennent annoncer aux parents le nom que l'enfant devrait porter, comme pour Ismaël,⁵² ou pour Jésus⁵³ où l'ange Gabriel vient annoncer et sa naissance et son nom à Marie.

mission de Néhémie (Cf. Ne 1, 5-11 ; 5, 1-19 ; 8, 1-10 ; 40 ; 12 ; 44, 13,31) est développé dans d'autres textes : la restauration morale et religieuse de Jérusalem, qui est longtemps restée malheureuse à cause de son infidélité (Is 42, 18-25 ; 43, 22 – 44, 5 ; 44, 21-23 ; 48, 1-11 ; 48, 17-19a ; 50, 1-2 ; 51, 1-3 ; 55, 6-9). Toutefois, cette concordance n'est pas idéale, car la perspective d'Is 56, 3-7 qui contredit l'exclusion des femmes et des enfants étrangers par Néhémie en 13, 23-25 ; le Temple devrait être la maison de prière pour tous les peuples ».

⁵¹ *Le Pentateuque, Genèse*, traduit par L. Wogue, Paris, Durlacher, 1860 p. 142, note n°2.

⁵² Gn 16, 11 : « Le messager du Seigneur (*male'ak* מלאך *YHWH*) lui dit : 'Voici qu tu es enceinte et tu vas enfanter un fils, tu lui donneras le nom d'Ismaël ישמעאל car le Seigneur a perçu ta détresse». Le nom Ishmaël veut dire « Dieu entend », nom théophore comportant les éléments 'El « Dieu » et le verbe *šāma'* « שמע entendre, écouter, exaucer ». Les Arabes nomades se rattachent à Ishmaël, le fils aîné d'Abraham. Derrière cette généalogie naïve se cache une façon très ancienne de diviser les tribus arabes en ceux du Nord les Sim'alites (i.e. Ismaélites) et ceux du Sud, les Benjaminites (en arabe *yamina* et cf. le nom de Yémen « pays au Sud »). Cette division est déjà attestée pour les

Dans plusieurs récits bibliques, le lien entre le nom et la destinée de la personne est mis en évidence. Ainsi Ève est appelée «mère de tous les vivants». En hébreu son nom *‘Hawwāh* חַוָּה provient de la racine *‘hāw/yāh* «vivre, donner vie» et marque le relais créateur, faisant de la femme l’associée de Dieu dans la création (Gn 4, 1). André Chouraqui traduit le nom de Adam (adamah = terre-אָדָמָה-) par le Glébeux (Gn 1, 26). On explique l’origine du nom propre d’Ismaël par la fin de ce verset : « Tu enfanteras et tu lui donneras le nom d’Ismaël car Dieu a entendu ton affliction » (Gn 16, 11) Isaac en hébreu *Yi’s’haq* יִצְחָק est marqué du signe de la joie et du rire (Gn 21, 6), de la racine *‘sā’haq* צָחַק «rire⁵⁴ ». Nous savons bien que Sara avait passé l’âge d’enfanter ce qui a provoqué ce sourire, -comme nous l’avons souligné plus haut- son étonnement et en même temps un doute amusé. Jacob, en hébreu *Ya’aqōb* (יַעֲקֹב) est nommé d’après les circonstances de ses démêlés avec son jumeau à leur naissance (son nom s’inspire d’un jeu de mots sur la racine *‘aqab* עָקַב « talonner, saisir par le talon, supplanter, tromper »). Toute l’histoire de leur rivalité future y est déjà préfigurée (Gn 25, 26).

« Dans la vision d’un monde imprégné du modèle des récits scripturaires, persuadé de l’intervention divine permanente, de la finalité providentielle de tout événement [...], la conception d’un fils ou d’une fille est toujours considérée comme un don de Dieu, une récompense, un acquiescement ou une grâce ; Dieu destine tout être créé à un rôle particulier assigné dans l’économie générale de son dessein [...] Nommer l’enfant, c’est en somme adhérer à ce dessein reconnu, marquer que l’on a compris dès l’origine l’intention divine et ce qui est attendu de cette vie à son aurore ; mais ce peut être aussi susciter ce destin, attirer sur l’enfant le programme de vie dont le nom est porteur, puisqu’en tout cas il y a dans la manipulation de la nomination une valeur quasi magique, car mots et choses sont crus dans un rapport intrinsèque de nécessité »⁵⁵.

tribus amourrites, cf. D. Charpin et J.-M. Durand, « “Fils de Sim’al” : les origines tribales des rois de Mari », *RA* 80, 1986, pp. 141-183.

⁵³ Lc 1, 30-31 « L’ange (Gabriel) lui dit...Voici que tu vas être enceinte, tu enfanteras un fils et tu lui donneras le nom de Jésus » c.-à-d. *Yešua’* « Salut » cf. Mt 1, 21 « Voici que la vierge concevra et enfantera un fils auquel on donnera le nom d’Emmanuel, ce qui se traduit : ‘Dieu est avec nous’ עִמָּנוּאֵל » citant Is 7, 14.

⁵⁴ Gn 21, 6 « Sara s’écria : ‘Dieu m’a donné sujet de rire ! Quiconque l’apprendra rira à mon sujet’. F. Zimmermann, « Folk Etymology of Biblical Names », *VTSup* 15, 1966, pp. 311-326, donne les références rabbiniques soulignant l’importance que le Talmud accordait à la signification des noms (p.ex. *Meg* 23a). Cette déclaration de Sara joue sur le nom d’Isaac dont la signification est (que Dieu) « ri, souri », ou « soit bienveillant » ou bien il rira.

⁵⁵ J. Genot-Bismuth, *Un homme nommé SALUT*, Paris, O.E.I.L., 1986, p. 10.

Dans la pensée biblique ainsi que dans la littérature proche-orientale ancienne, nommer une chose, est synonyme de créer ; pour Dieu, parler c'est créer mais pour l'homme c'est utiliser le pouvoir magique du langage. Quand dans le récit de la Genèse, lors de la création de la terre et de la nature, Dieu fait passer en revue tous les animaux en invitant le premier homme à leur donner un nom, ainsi il le fait participer activement à la création (Gn 2, 19-20) et lui donne un pouvoir sur eux, comme nous l'avons déjà mentionné.

Les deux premières lignes de l'Épopée babylonienne de la création, *Enūma eliš*, datant du XI^e siècle. av. notre ère, commencent de la manière suivante « Lorsqu'en haut les cieux n'étaient pas encore nommés, qu'en bas la terre n'était pas appelée d'un nom » (*En.el.* I, 1-2)⁵⁶. Cela veut dire simplement que les cieux et la terre n'étaient pas encore créés. Pour les Sémites nommer une chose, c'est sinon la créer du moins lui communiquer une caractéristique.

L'acte de nommer est étroitement lié à l'identité qui est en grande partie reçue. L'affirmation peut surprendre et irriter le désir d'indépendance qui habite tout être humain. Le fait est néanmoins confirmé par l'expérience et par les sciences humaines⁵⁷, autant que par la théologie biblique.

Dans la pensée philosophique occidentale, également M. Heidegger nous a appris l'importance de la parole et du langage comme « maison de l'être ». La parole sert à exprimer l'existence et peut changer le monde construit « mot à mot », qui n'existe que par la médiation de la parole. Celle-ci « donne prise » sur les réalités du monde et de l'humain⁵⁸.

⁵⁶ D. Bodi, *Jérusalem à l'époque perse*, Paris, P. Geuthner, 2001, pp. 118. Pour une traduction récente voir J. Bottéro et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme, mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 604.

⁵⁷ F. Dolto, *Tout est langage*, Paris, Le Livre de Poche, 1987, p. 37 : « Tout est langage, et le langage, en paroles, est ce qu'il y a de plus germinant, de plus inséminant, dans le cœur et dans la symbolique de l'être humain, qui naît. Pour se développer dans un corps, homme ou femme, il ne peut le faire que s'il est en relation avec une voix d'homme et de femme, avec une autre voix, associée à celle de sa mère ; (...) cela veut dire un impact important entre lui, sa mère et une troisième personne ».

⁵⁸ En 1935, il écrit : « La langue est le poème originel dans lequel un peuple dit l'être. Inversement, la grande poésie, celle par laquelle un peuple entre dans l'histoire, est ce qui commence à donner figure à sa langue. Les Grecs avec Homère ont créé et connu cette poésie. La langue qu'ils parlaient leur fut ainsi ouverte comme départ dans l'être, comme stature donnée dans l'ouvert à l'étant ». M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, 1967, cité par J. Beaufret et C. Roëls, art. « Heidegger (Martin) », *Encyclopédie Universalis*, Paris, 1990, XI, p. 259.

Nommer une personne, changer son nom ou carrément le lui enlever n'est donc pas un acte innocent ou anodin⁵⁹. L'histoire des noms juifs et leur signification illustrent notre propos. Les noms juifs dits « ashkénazes », de consonance allemande, ne sont pas vraiment des noms germaniques authentiques. Ils résultent de quelques siècles d'errance tragique, à travers les centaines de principautés allemandes, des Juifs expulsés à sept reprises du royaume de France, aux XII^e, XIII^e et XIV^e siècles avant de trouver asile à l'est, en Pologne. Ils avaient conservé leurs patronymes hébraïques comme « Moshé ben Itzhak » et toutes les variantes à partir des noms bibliques. Au moment de la collecte des impôts et de la conscription militaire obligatoire, cela ne facilitait guère l'administration gérée par les autorités impériales d'Autriche, maîtresse d'une bonne partie de la Pologne partagée. Ainsi dès la fin du XVIII^e siècle fut imposé aux Juifs un étiquetage artificiel avec des noms à consonance allemande. Les fonctionnaires chargés de l'application de ces mesures dressèrent des listes de métaux, de végétaux, de minéraux, d'animaux, de couleurs, d'éléments, de taille, de villes et les associèrent de manière diverse et insolite au gré de leur fantaisie, parfois intéressée et méprisante⁶⁰. Ces combinaisons étaient d'autant plus ridicules ou odieuses que les plus pauvres ne pouvaient payer les pots-de-vin nécessaires pour échapper à cette dérision. En leur interdisant leur nom d'origine, en leur imposant, pour des raisons bureaucratiques, des dénominations souvent péjoratives, méprisantes ou injurieuses, on déniait aux Juifs leur être, leur spécificité, leur droit de vivre. En quelque sorte, ils n'étaient pas des hommes à part entière. Dans le droit fil de cette conception, un siècle et demi plus tard, d'autres fonctionnaires, finirent par supprimer carrément les noms juifs pour les remplacer par de simples numéros matricules tatoués dans la chair de leur avant bras pour un marquage indélébile, comme cela se fait avec les bêtes dans un vrai processus de deshumanisation. Éliminer le nom équivaut à la destruction de l'être. En effet, pour les nazis, les prisonniers juifs étaient devenus des « Stecken » («des bâtons»). Il n'est donc pas étonnant de voir que certains Juifs, en effectuant leur « aliya » pour

⁵⁹ Il existait une peine dans le droit romain qui consistait à effacer le nom de quelqu'un. Cela ressemble à la coutume de la malédiction juive de *ymac'h chemo* ימח שמו (formule utilisée au sujet d'Amalek) Comme par exemple la suppression du nom de Geta (189-212) par son frère Caracalla sur l'arc de triomphe de Septime Sévère. Les soviétiques firent de même dans leurs dictionnaires « historiques » et supprimèrent le nom de tous les juifs qui y figuraient.

⁶⁰ Toutefois, il n'y a pas que du mépris dans l'obligation d'avoir un nom spécifique. Toutes les nations occidentales (au moins) ont imposé à leurs sujets d'avoir un nom et pas seulement un prénom.

s'installer en Israël, se débarrassent du nom imposé dans la servitude pour se choisir librement un patronyme nouveau. Ils se choisissent une nouvelle identité de gens libres symbolisée par un nouveau nom hébraïque⁶¹.

Dans la culture sémitique et dans d'autres, les mots ne sont jamais anodins, ils peuvent produire des choses ou provoquer des événements. « L'acte de nomination est donc d'une exceptionnelle solennité, il comporte toujours quelque chose, mal connu, mal défini, du pouvoir de créer que Dieu délègue en quelque sorte à la mère et au père »⁶².

⁶¹ M. Goldstein, « L'être et le nom », *Echos Unir*, avril 1994, p. 18.

⁶² J. Genot-Bismuth, *op. cit.*, p. 10. Voir aussi Freddy Raphaël et Anny Bloch, « L'honneur du nom, le stigmatisme du nom », *Revue des Sciences Sociales de l'Est*, 26, 1999, Strasbourg.

2. ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE DES LIVRES PROPHÉTIQUES

Preliminaires

L'histoire d'Israël pendant la période où les prophètes ont fait entendre leur voix et jusqu'à la fin de l'époque où le premier temple a été détruit sera largement évoquée dans le présent travail. Selon la perspective des rédacteurs, cette histoire est d'une façon permanente confrontée à son Dieu, dont la présence est sous jacente. Les textes du Proche Orient ancien nous renseignent aussi sur les peuples voisins d'Israël et éclairent certains faits ou situations racontés dans la Bible. Les comparaisons des textes ougaritiques avec des textes bibliques nous révèlent que les deux puisent souvent dans une tradition sémitique commune ; les ressemblances sont parfois grandes mais les différences le sont encore davantage et prouvent l'enracinement profond des prophètes dans l'histoire et dans la pensée du monde de l'ancien Orient. Il existe des textes ougaritiques dont les thèmes et les personnages nous sont connus par la Bible. L'exemple du mythe ougaritique de Baal très proche d'un passage du *Livre d'Isaïe* écrit 500 ans plus tard. « Ce jour là, YHWH châtera, avec son épée dure, grande et puissante Léviathan, le serpent fuyard... » (Is 27, 1) et le texte ougaritique nous dit « Quand tu as tué Lotan, le serpent fuyard... » Le monstre de la mythologie ougaritique, Lotan, et le Léviathan sont des variantes d'un même thème : un monstre voué à mourir de la main de Baal, pour le premier, et de la main de YHWH, pour le deuxième. Comme l'attestent des textes cananéens en ougaritique, il est clair que ces créatures mentionnées sont des monstres marins, qui étaient connus également du prophète.

L'intention du prophète est de montrer que YHWH va triompher des forces du mal qui règnent dans le monde, selon un modèle connu des peuples idolâtres. Il y a également une lecture rabbinique, qui interprète ces monstres comme étant les symboles des puissances d'Assur, de Babylone ou d'Égypte⁶³, allusion à ces puissances qui oppriment Israël. La littérature rabbinique voit dans le Léviathan les grands dragons dont il est question en Genèse chap. 1, 21 : *hattannînim hagg^edolîm* התנינים הגדלים.

⁶³ *Encyclopédie Miqraït*, (Léviathan לויתן) Jérusalem, Mossad Bialik, 1970, vol. 4, pp. 485-486.

2.1. Amos

2.1.0. Introduction

C'est le plus ancien des prophètes couramment appelés « les prophètes écrivains », c'est-à-dire ceux dont les actes et les paroles font l'objet d'un livre biblique particulier portant leur nom. Toutefois, ces recueils ne sont pas nécessairement l'œuvre des prophètes eux-mêmes. Ils sont souvent le résultat de conservation, transmission et compilation de leurs disciples dits « fils de prophètes » (*benê nebi'îm* בני נבאים) (par exemple, ceux d'Isaïe, Jérémie, Ézéchiël). Néanmoins, certains passages, notamment ceux où le prophète s'exprime à la première personne du singulier, peuvent sortir de leur plume, tel le récit des cinq visions d'Amos dans les chapitres 7 à 9 de son livre. Avant Amos, d'autres prophètes, dont parlent surtout les livres de Samuel et des Rois, étaient intervenus en Israël⁶⁴.

Le nom du père d'Amos n'est pas mentionné. La massorète place le *livre d'Amos* en troisième position parmi les douze petits prophètes mais, d'après la chronologie, il devrait occuper le premier rang. Le nom d'Amos est formé d'une racine hébraïque עמס qui signifie « porter, charger ». Certains exégètes pensent qu'il s'agit d'un nom théophore abrégé –Amosiah עמסיה- signifiant YHWH a porté, nom où s'exprime la reconnaissance pour une intervention favorable de Dieu. Nous retrouvons cette expression en Isaïe 46, 3 העמוסים מני בטן הנשאים מני רחם comme métaphore pour indiquer qu'Israël est porté dans le giron de Dieu, c'est à dire que Dieu prend soin de lui.

Amos se présente lui-même comme un éleveur de bétail, ou « berger » *nōqēd* de Téqô'a בנקדים מתקוע (Am 1, 1). En effet, c'est l'indication en Am 7, 14, qui a été reprise par l'éditeur du livre dans la suscription en Am 1, 1. En 2 R 3, 4, le même terme est utilisé pour désigner le roi Mésha de Moab, qui était éleveur de bétail à grande échelle, propriétaire d'un cheptel considérable. En effet, « il payait au roi d'Israël une redevance de cent mille agneaux et de cent mille béliers laineux ». On en déduit qu'Amos aussi était propriétaire de grands troupeaux, de petits et gros bétails.

⁶⁴ L'arrière-plan historique des livres prophétiques s'inspire de l'ouvrage de D. Bodi, *Israël à l'ombre des Babyloniens et des Perses*, Paris, De Boccard, 2009, (sous presse).

Les textes d'Ugarit mentionnent le terme *nqdm* en compagnie de militaires et de prêtres, à l'intérieur d'une énumération de catégories professionnelles.

En Am 7, 14 il est aussi appelé *bôqēr* בוקר « bouvier » et *bôlēs šiqmīm* בולם שקמים, « celui qui traite les sycomores », unique usage de ce terme dans la Bible hébraïque. Le terme *bāqār* בקר est un collectif pour désigner le troupeau de gros bétail. Les deux termes *bôqēr* et *bôlēs* sont des participes, ou des *nomen agentis* qui servent à désigner des professions. Le terme *bālas* est un *hapax legomenon* absolu. Il signifie « ramasser », ou « traiter⁶⁵ ». La traduction grecque de la Septante (LXX), traduit l'expression par *knizōn sycamina* « celui qui perce, pince le fruit de sycomore ». Le fruit des sycomores est apparenté aux figes sauvages, mais d'une taille plus petite. Le fruit est insipide et convient d'avantage à l'alimentation du bétail, bien que les gens pauvres s'en nourrissent également.⁶⁶ En tant que propriétaire de larges troupeaux, son travail de traiter les sycomores semble avoir servi à procurer une source de nourriture pour son bétail.

D'après 1 Chr 27, 28 les sycomores poussaient dans la Shéfélah שפלה, la plaine, les arbres craignant le gel ne se trouvent pas dans la montagne. Selon le Ps 78, 47⁶⁷. Amos est Judéen, il réside à Téquô'a, petite bourgade située à 18 km au sud de Jérusalem et à 9 kilomètres au sud-est de Bethléhem, dans un pays de collines propices à l'élevage. De nos jours Téquô'a en arabe est nommé Hirbeth Taqwa et il existe aussi une implantation juive qui porte ce nom.

Il n'est pas prophète de profession « Je ne suis ni prophète ni fils de prophète (7, 14). C'est un « berger », « bouvier » et « pinceur de sycomores » qui tout en gardant les troupeaux incise les figes sauvages pour en hâter et améliorer la maturation.⁶⁸

Le pays d'Amos se prêtait à l'élevage, surtout du petit bétail. Le fait que le prophète se soit occupé de sycomores indiquerait qu'il se déplaçait beaucoup, surtout

⁶⁵ BDB, p. 118a « to gather figs, tend sycomore trees ».

⁶⁶ Philip J. King, « Amos », Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer et Roland E. Murphy eds., *The Jerome Bible Commentary*, London, G. Chapman, 1970, pp. 245-252, spéc. p. 251.

⁶⁷ Francis I. Andersen et David Noel Freedman, *Amos*, The Anchor Bible 24a, New York, Doubleday, 1989, p. 778.

⁶⁸ Am 7, 14 *Boles* בולם est un *hapax legomenon* dont la racine est B L S. D'après le contexte il s'agirait d'une spécialité propre aux planteurs de sycomores qui consiste à traiter le fruit du sycomore pour servir surtout à l'alimentation du bétail. Le sycomore est un arbre de la famille des figuiers sauvages (sykos = figue et moros = mûr) qui poussent en plaine et dont le fruit est consommable qu'après avoir subi un traitement particulier.

du côté de la plaine שפלה. Cet enracinement socio-professionnel expliquerait peut-être la largeur de son horizon, ainsi que son langage proche du monde rural⁶⁹.

2.1.1. *L'arrière-plan historique du ministère d'Amos*

Amos tient une place importante parmi les prophètes de la Bible hébraïque. Sa prophétie se situe au deuxième quart du huitième siècle, marqué par le règne de Jéroboam II en Israël du Nord (787-747)⁷⁰, et de celui d'Ozias en Judée (781-740). Le texte précise et situe l'époque de la prophétie d'Amos « deux ans avant le tremblement de terre », séisme qui devait être assez important pour avoir marqué les générations et laissé des souvenirs plusieurs siècles plus tard (Za 14, 5). Amos précède d'une dizaine d'années le prophète Osée. Il est un contemporain des dernières années de Samarie et de la fin du royaume de Juda. Comme l'indique le premier verset du premier chapitre, Amos a exercé son ministère en Israël à l'époque d'Ozias roi de Juda appelé aussi Azaria (2 R 15, 1sq.) et Jéroboam II roi d'Israël (2 R 14, 23sq.). Ce premier verset nous indique le nom de ce prophète, sa profession, son origine, l'époque de sa mission et l'objet de cette mission. Les règnes de ces deux rois sont marqués par une période de grande prospérité avec beaucoup de richesses dans la classe dirigeante, mais marquée également par un grand déséquilibre dans les milieux pauvres et démunis.

Sur le plan politique, le royaume du Nord connaît un dernier temps de répit, dû principalement au déclin de la Syrie voisine, elle-même victime à l'Est de l'expansion assyrienne. Jéroboam II a récupéré les territoires habités jadis par les tribus d'Israël au-delà du Jourdain (2 R 14, 25), victoires qui éveillent des rêves de grandeur (cf. Am 6, 13-14). La tranquillité semble assurée (Am 6, 1-3), alors qu'en fait, une catastrophe plane sur Israël : les armées de l'empire néo-babylonien s'approchent de plus en plus de la Syrie-Palestine. Amos anticipe déjà la puissance venant du Nord, l'Assyrie, qui détruira Samarie en 722/21 av. notre ère. Pour cette raison Samuel Amsler a appelé Amos « le prophète de la onzième heure »⁷¹.

⁶⁹ Jésus Asurmendi, *Amos et Osée*, Cah.Ev. 64, Paris, Cerf, 1988, p. 10.

⁷⁰ Jéroboam II ben Joach, pour le distinguer de Jéroboam ben Nevat (2 R 14, 23-29).

⁷¹ S. Amsler, « Amos, prophète de la onzième heure », *ThZ* 21, 1965, pp. 318-328, spéc. p. 327 : « On le voit, Amos fait retentir à travers la proclamation du nom de YHWH à son peuple un suprême appel pour qu'Israël prenne au sérieux la revendication totale de son Dieu. Malgré les

Cette prospérité entraîne une fierté militaire et politique mais également de grandes injustices sociales, contre lesquelles notre prophète s'élève vigoureusement et cela d'autant plus qu'Israël a été choisi par Dieu, ce qui le rend particulièrement responsable (Am 3, 2). Sur le plan littéraire, il y a dans Amos quelques mots et quelques versets difficiles et obscurs, mais d'une façon générale son langage est facile et compréhensible, contrairement à Osée dont l'ensemble des écrits est difficile.

Au plan économique, les échanges commerciaux avec les voisins Phéniciens amènent la prospérité dans le pays, mais accentuent les déséquilibres sociaux entre les pauvres et les riches. À Samarie, capitale des dix tribus du nord, s'étale le luxe et fleurit ce qu'on peut nommer le snobisme des parvenus (Am 6, 4-7 ; 3, 12). L'ancienne solidarité liant les membres des mêmes tribus a fait place à l'exploitation des indigents par les puissants, couverte par les jugements iniques des tribunaux (Am 2, 6-7 ; 4, 1 ; 5, 7). Sur le plan religieux, le culte pratiqué à Samarie se déploie en cérémonies somptueuses dont le peuple entier se montre fier, mais à l'égard desquelles Amos est particulièrement sévère (Am 4, 4-5 ; 5, 4-5 .21-27).

À la différence de celui des grands prophètes qui vinrent après lui, le ministère d'Amos fut de courte durée, quelques mois au plus. Il fut probablement interrompu par le prêtre de Béthel, qui le dénonça auprès du roi, qui l'expulsa parce qu'il perturbait l'ordre public. (Am 7, 10-17). Peut-être est-ce pour s'opposer à cette interdiction qu'Amos - ou un groupe de ses disciples - commença à mettre par écrit ses visions et ses oracles et à les faire circuler dans le peuple.

Amos prophétise vraisemblablement à Bethel, le principal des sanctuaires du royaume du Nord, édifié après le schisme pour rivaliser avec le sanctuaire de Jérusalem. Il intervient à l'occasion d'une des grandes fêtes annuelles, dont l'oracle de 4, 4-5 semble décrire les cérémonies. Mais ses oracles visent aussi Samarie et certains pourraient bien avoir été prononcés dans la capitale même (par exemple Am 3, 9-12 ou 6, 1-7).

2.1.2. *Le langage et le style du livre d'Amos*

L'essentiel du livre d'Amos est rédigé dans un style poétique. D'origine campagnarde, Amos n'est pas illettré ou inculte, voire rustre, comme on a voulu parfois le présenter. Il médite sur les événements qui marquent la vie de son propre peuple, y compris le royaume de Juda (cf. l'oracle contre Juda en Am 2, 4-5) et des peuples voisins (Am 1, 3-5 contre Damas ; Am 1, 6-9 contre les Philistins ; Am 1, 9-10 contre les Phéniciens ; Am 1, 11-12 contre Édom ; Am 1, 13-15 contre Ammon ; Am 2, 1-3 contre Moab ; Am 2, 4-16 contre Israël). Il est sensible aux menaces venant de la terre et du ciel, dans lesquelles il voit l'œuvre même de Dieu. Amos apporte un soin particulier à la forme du langage qu'il maîtrise bien.

Le style d'Amos est caractérisé par la simplicité et la rigueur. Il utilise des mots et des expressions qui lui sont propres et que l'on ne retrouve nulle part ailleurs dans la Bible hébraïque, par exemple en 4, 2 ; 7, 1 ; 7, 14 ; 9, 9. Cependant il y a des expressions courantes et habituelles dans la Bible par exemple dans les prophéties et les élégies qu'on ne retrouve pas chez Amos tels les mots *הסד* 'hésed et *אמת* émet qui ne sont jamais employés ; jamais le royaume de Samarie n'est nommé Éphraïm et de façon générale Éphraïm n'est pas signalé dans ses prophéties. C'est la première fois qu'un homme du sud fait éclater son indignation au nord dans un langage rude et direct. Il parle beaucoup des pauvres et des misérables mais ne mentionne jamais la veuve, l'orphelin ou l'étranger, ce qui est étonnant. Chez Amos il y a des mots qui reviennent de très nombreuses fois comme juste, pauvre, misérable etc... Les menaces d'exil (*גלות* galouth) comme châtement pour le peuple, reviennent 3 ou 4 fois employés comme verbe (5, 5 ; 6, 7 ; 7, 11 ; 7, 17). D'ailleurs il est le premier prophète à invoquer le concept d'exil et à annoncer le triste sort des habitants d'Israël⁷².

Son franc parler ne le fait pas hésiter à comparer les belles dames de Samarie, hautaines et jouisseuses, aux vaches vautreées dans les gras pâturages du Bachane (4, 1). Ces femmes riches n'ont que le souci de leur bien être. Le prophète s'élève contre les injustices sociales, s'en prend au fondement du culte et à toutes ses formes et à sa liturgie (5, 23). La sincérité, la justice doivent accompagner le culte, parce que Dieu

⁷² « Le Guilgal sera déporté (*Galoh yiglé Guilgal*) » (5, 5) très beau jeu de mots se fondant sur la phonétique entre Guilgal (Galilée) et le verbe 'GLH' *ג ל ג* -déporter- dans une construction typique de la langue hébraïque, infinitif plus verbe conjugué.

recherche la justice et non les sacrifices, la morale sociale et non la corruption. « Le sacrifice des méchants est une abomination et encore plus celui qui est offert dans un mauvais dessein » (Pr 21, 27) : YHWH aime mieux la pratique de la justice que les sacrifices (Pr 15, 8-9). Israël comme Juda seront jugés « pour avoir vendu le juste pour de l'argent et le misérable pour une paire de sandales » (2, 6). Les nations conduites par des dirigeants corrompus iront en exil « au-delà de Damas » (2, 6) et elles se verront effacées de la terre (9, 8) parce que la justice sociale est bafouée. Dans le livre d'Amos, de nombreuses images, proverbes et métaphores appartenant au monde de la campagne et de la nature sont employés car c'est un domaine qu'il connaît bien puisque qu'il est issu du monde de la campagne ; par exemple, le lion qui rugit pour faire fuir le troupeau (1, 2) je vous broierai comme broie le char plein de gerbes (2, 13) le lion rugit dans la forêt pour une proie (3, 4) l'oiseau qui tombe dans le piège (3, 5) ou encore le pasteur qui sauve de la bouche du lion l'oreille du pauvre. Le cèdre et les arbres sont les symboles de la puissance, de l'opulence et de l'orgueil (2, 9) les vaches du Bachane (4, 1) sont grasses et méchantes, les chevaux ne peuvent galoper sur les rochers et les bœufs ne peuvent y labourer (6, 12) etc. Tous ces exemples nous apprennent qu'Amos, d'origine paysanne, se sert d'images qu'il connaît bien car elles lui sont familières mais peut-être est-ce là un procédé que les auteurs ou les écrivains d'alors utilisaient pour asseoir leurs paroles sur des faits courants et familiers.

Amos doit annoncer au nom de YHWH toute une série de malheurs à Israël (3, 11,15 ; 4, 2-3 ; 6, 14). Amasiah, dont le nom signifie « Dieu porte [est fort] » est le prêtre du sanctuaire de Bethel où le schisme⁷³ avec Israël avait institué le culte yahviste autour du veau d'or. Amasiah entre en conflit avec Amos et l'accuse devant le roi Jéroboam II d'intelligence avec l'ennemi et le fait expulser. Le prêtre du sanctuaire de Bethel apostrophe le prophète et lui dit : « Voyant, va-t'en ! Enfuis-toi au pays de Juda, mange ton pain là-bas » (Am 7, 12)⁷⁴ et là-bas prophétise ! Mais à Bethel tu ne continueras pas à prophétiser, car c'est un sanctuaire du roi et c'est une Maison du royaume » (7, 12-13).

⁷³ Nous sommes à l'époque des deux règnes Israël au nord, et Juda au Sud. Cette fracture a commencé dès la mort du roi Salomon.

⁷⁴ Mange là-bas ton pain. Amasiah servait comme prêtre au palais royal de Bethel ; il chasse et renvoie Amos à sa Judée natale « pour y manger son pain », ce qui signifie pour s'y nourrir, autrement dit pour aller exercer son activité prophétique et pour en tirer sa subsistance.

Amos, pour désigner le peuple d'Israël, se sert de nombreux noms : *bené Israël* ou *beth Israël*, *beth Yossef*, Jacob ou Isaac, mon peuple (*ami עמי*) ou *betoulat Israël vierge d'Israël*, il le nomme aussi *réchit* ראשית « prémices » ce qui rappelle Ex 4, 22 où Dieu dit « mon fils aîné est Israël »⁷⁵. Tous ces termes ont une portée métaphorique et sont symboliques. L'expression 'Israël' se rapporte parfois uniquement au royaume du nord mais les autres appellations peuvent aussi bien désigner l'un ou l'autre des deux royaumes et avoir une dimension métaphorique⁷⁶. André Neher fait remarquer qu'il y a une progression dans l'utilisation de ces désignations : on passe des *bené Israël* בני ישראל (ch. 1 à 4) à *beth Israël* בית ישראל (ch. 5 à 6) puis à *ami Israël* עמי ישראל (7 et 8). En fin du livre d'Amos (9, 7 ; 9, 10, 14) le prophète réunit tous ces termes. Maison d'Israël signifie sans doute la dynastie, et quand Israël est dénommé *ami* c'est-à-dire mon peuple, c'est le même procédé qui est employé pour désigner Aram (la Syrie) (1, 5).

2.1.3. L'enracinement d'Amos dans la « sagesse » proche-orientale⁷⁷

Le prophète traite de nombreux sujets dans beaucoup de domaines et de cela on déduit qu'Amos possède une très vaste culture. La présence divine chez les sages, les hommes courageux et les riches (TB *Chabbat* 92b). Selon certains chercheurs, Téquô'a serait la résidence de sages et c'est d'eux qu'Amos aurait appris la poésie, l'éloquence et la sagesse⁷⁸. Une autre personne sage, originaire de Téquô'a était la femme qui s'est présentée devant le roi David au moment de ses démêlés avec son fils Absalom en lui racontant une parabole judiciaire (2 S 14, 1-12 la parabole de la femme avisée originaire de Téquô'a présente le sujet des deux fils qui s'entretuent).

Dans son commentaire et dans son ouvrage intitulé *La patrie spirituelle d'Amos*⁷⁹, H.-W. Wolff a mis en relief les rapports entre Amos et le langage sapientiel. Ainsi observe-t-il que dans ses prophéties contre les nations (Am 1, 3 et 2, 6), il utilise les formules numériques stéréotypées enracinées dans la sagesse

⁷⁵ « Les premiers nés de l'homme appartiennent à Dieu » Berachot, 8. ' Toutes les nations sont mes enfants mais Israël m'est plus cher que toutes les autres' (*Béréshit Rabba* 1, 5).

⁷⁶ A. Neher *Amos, contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, J. Vrin, 1950, p. 145.

⁷⁷ Th. Römer, « Amos: les fondements de sa prophétie ou le problème de son 'enracinement spirituel' » *Foi & Vie* 83, n° 5, 1984, pp. 26-34.

⁷⁸ Amos Hakam, *Terê 'Asar*, vol. I, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1973, p. 7.

⁷⁹ H. W. Wolff, *Amos' geistliche Heimat*, WMANT 18, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964 - *Amos the Prophet: The Man and His Background*, tr. F. R. McCurley, Philadelphia, Fortress, 1973.

traditionnelle : « à cause des trois et à cause des quatre rébellions על שלושה פשעי ישראל ועל ארבע (Am 1, 3.6.9.11.13 ; 2, 1.4.6.). Ce schéma numérique se trouve souvent dans les textes sapientiaux, cf. Pr 30, 15.18.21.29 ; Si 26, 5⁸⁰.

En Am 5, 14-15 le texte joue sur le couple « bien / mal », fréquent dans les préoccupations des sages (Gn 2-3 ; Is 7, 14-17, 2 S 14, 17 ; Ps 1). De même, les antithèses et les contrastes, présents dans le livre d'Amos (Am 5, 11.18-20) sont courants chez les sages. Enfin, Am 3, 3-6, avec sa cascade de questions sans réponses, est très proche de la sagesse populaire.

Il sait aussi bien user des subtilités de la sagesse (Am 3, 3-8; 5, 19; 6, 12), que de l'ampleur solennelle de la liturgie (Am 1, 3; 2, 16; 4, 6-13; 5, 4-6.14-15), manifester l'élan du lyrisme (4, 1-2; 9, 1-4), jouer avec les mots ou manier l'ironie (Am 3, 12 ; 5, 5 ; 6, 13 ; 8, 1). Son langage frappe par sa sobriété : pour proclamer son message, quelques mots suffisent, rapides comme la foudre, destructeurs d'illusions comme le tremblement de terre (au souvenir duquel son ministère reste lié, cf. Am 1, 1).

2.1.4 L'expression « monter au ciel et descendre aux enfers » dans la Bible⁸¹

Du point de vue chronologique, la plus ancienne occurrence de la locution proverbiale « monter au ciel et descendre aux enfers » dans la littérature biblique se trouve dans le livre d'Amos 9, 2-3. Dans sa cinquième vision, Amos annonce le désastre pour les chefs d'Israël du Nord : « Retranche tous ceux qui sont en tête, et les suivants, je les tuerai par l'épée ; ils n'auront pas un fuyard qui pourra s'enfuir, ils n'auront pas un rescapé qui pourra s'échapper ; s'ils forcent l'entrée du séjour des morts שאול, ma main les en retirera, ('im-yahterû biše'ôl miššām yādī tiqqāhem), s'ils montent au ciel, je les en ferai descendre ('im-ya'alû haššāmayim miššām 'ôrîdēm).”⁸² אם יחתרו בשאול משם ידי תקחם ואם יעלו השמים משם אורידם

Dans l'exécution de son jugement sur Israël du Nord, YHWH dit qu'il est impossible de lui échapper et qu'il n'y aura pas de rescapés. Le prophète affirme que le Dieu d'Israël possède le pouvoir absolu sur le ciel et les enfers et sur tout ce qui se

⁸⁰ La formule numérique en tête de toutes ces prophéties en Am 1, veut exprimer que la mesure du mal est comble : « 3 et même 4 ». Le temps est donc arrivé pour le jugement cf. ci-dessous n. 80

⁸¹ Ce paragraphe s'inspire de l'article de D. Bodi, « Une locution proverbiale à Mari, El-Amarna et dans la Bible », *Journal Asiatique* 294, 2006, pp. 39-52

⁸² Shéol ne signifie pas ici 'séjour des morts' mais abri profond.

trouve entre ces deux extrêmes. Cette annonce de la destruction complète des chefs du peuple se termine par l'affirmation faite au nom du Dieu d'Israël par la bouche de son porte-parole, Amos, « j'aurai l'œil sur eux, pour le mal et non pour le bien ! » (v. 4). La deuxième occurrence de la locution proverbiale dans la Bible apparaît dans un Psaume exilique Ps 139, 8 qui est classé dans le genre de lamentation individuelle⁸³. L'influence des cercles de sages sur le prophète Amos a été reconnue depuis longtemps dans la recherche biblique.⁸⁴ Il n'est donc pas étonnant de retrouver cette locution proverbiale chez lui. Dans l'ouvrage cité ci-dessus, H. W. Wolff avait déjà souligné que le verset en Am 9, 3 s'enracinait dans la tradition sapientiale. Il le rapprochait à un verset dans les Proverbes, « Le Cheol et le Séjour des morts (l'Abîme) sont devant YHWH, combien plus les cœurs des humains ! » (Pr 15, 11)⁸⁵

שאול ואבדון נגד יהוה אף כי ליבות בני אדם

À l'époque médio-babylonienne, la locution proverbiale « monter au ciel et descendre aux enfers » se retrouve dans une lettre d'El-Amarna (XIV^e s. avant notre ère) adressée au Pharaon, (EA 264, 16-17). Tagi, un serviteur du Pharaon, dit⁸⁶:

14 *a-mur ni-nu a-na mu-hi-ka*

15 II *īni-ya šum-ma ni-til-lí*

16 *a-na šamê* (AN.MEŠ) \ *ša-me-ma* (=glose) *šum-ma*

17 *nu-ra-ad i-na er-šé-ti₇*

18 *ù rēšu-nu*(SAG-*nu*) \ *ru-šu-nu* (=glose)

19 *i-na qa-ti₇-ka ù an-nu-ú⁸⁷*

⁸³ G. Fohrer, (tr. angl. D. E. Green), *Introduction to the Old Testament*, Nashville, Abingdon, 1968, p. 292. Ps 139, 8: « Si je gravis les cieux, te voici (*im-’essaq šāmayim šam ’attāh*) ! Je me couche aux enfers, te voilà ! » (*we’aššī’āh še’ól hinnekā*) ». אם אסק שמים שם אתה ואציעה שאול הנך

⁸⁴ S. Terrien, « Amos and Wisdom », in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of J. Muilenburg*, ed B. W. Anderson et W. Harrelson, New York, Harper & Brothers, 1962, pp. 108-113, spéc. pp. 110-111. Amos utilise les formules numériques typiques des sages : « à cause de trois et même de quatre... » (Am 1, 3). Voir également note 76.

⁸⁵ Le pouvoir de YHWH sur le Shéol est caractéristique des vues des sages en Israël (Am 9, 2; Pr 15, 11; Jb 26, 6) ; cf. Es 7, 11; Jr 23, 24 ; Jb 11, 8 ; 23, 8; Jonas 1, 3.

⁸⁶ La maison d'édition Mossad Bialik a publié récemment le texte complet des lettres d'Amarna en hébreu.

⁸⁷ J. A. Knutzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, VAB 2/1, Leipzig, Hinrichs, 1915, pp. 826-7. Tamar Zewi, « Subject-Predicate Word Order of Nominal Clauses in El-Amarna Letters », *UF* 27, 1995, pp. 257-293, spéc. p. 677 : « Should we go up into the sky: *ša-me-ma*, or should we go down into the netherworld, our head: *ru-šu-nu* is in your hand ». « The predicate is a prepositional clause ». M. Liverani, *Le lettere di el-Amarna 1. Le lettere dei "Piccoli Re"*, Brescia, Paideia Editrice, 1998, pp. 119-120, (EA 264 = LA 74), p. 120, n. 25.

« En outre, en ce qui nous concerne,
 C'est vers toi que mes yeux (sont dirigés).
 Que nous montions au ciel : (*ša-me-ma*),
 Ou que nous descendions aux enfers,
 Notre tête (*ru-šu-nu*)
 Est dans ta main »⁸⁸.

En rédigeant sa lettre pour le pharaon, le serviteur cananéen interrompt le style épistolaire du reste de la lettre et insère une locution proverbiale dans un style lyrique. Dans ce contexte l'expression représente une hyperbole. Le serviteur est inquiet parce qu'il n'a pas livré au pharaon les denrées demandées et n'a pas expédié une caravane attendue sous la supervision de son frère. Pour rassurer, le roi insère cette hyperbole qui souligne le contrôle complet du pharaon sur son vassal. Rien n'échappe au pharaon et la vie du vassal est entre les mains du suzerain, le roi d'Égypte.

Le texte d'El-Amarna est intéressant à plusieurs égards :

a.) Pour un travail comparatif avec la littérature biblique, il est significatif qu'un mot clé de notre locution *ana šamê* sur la tablette écrit avec les sumérogrammes (AN.MEŠ) « vers le ciel » soit immédiatement accompagné d'une glose cananéenne *šamêma* qui correspond à l'hébreu *šāmayîm* « ciel » שמ״י. Un autre mot *rēšu-nu* écrit avec un sumérogramme suivi d'un pronom suffixe possessif 3 mpl *-nu* (SAG-*nu*) « notre tête » est également glosé *rūšunu* qui correspond à l'hébreu *rō'š* « tête » ראש. Ces gloses cananéennes (*šamêna*), nombreuses dans les lettres d'El-Amarna, sont considérées comme appartenant à une langue qui correspond au précurseur de l'hébreu classique, parlé par les anciens Hébreux installés au pays de Canaan à partir du XII^e siècle avant notre ère⁸⁹. Les gloses cananéennes sont souvent désignées comme étant du « proto-hébreu ». Cet état de fait suggère que ce soit les Cananéens

⁸⁸ W. L. Moran, *Les lettres d'El-Amarna*, tr. fr. D. Collon et H. Cazelles, LAPO 13, Paris, Cerf, 1987, p. 489, spéc. p. 490, n.4.

⁸⁹ Sh. Izre'el, « The Amarna Letters from Canaan », in J. M. Sasson (éd.) *Civilizations of the Ancient Near East* vol 2 (iii-iv), Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 2000, pp. 2411-2419, spéc. pp. 2416-2417.

qui ont transmis aux anciens Hébreux cette locution proverbiale qu'on trouve à deux reprises dans la Bible hébraïque⁹⁰.

b.) Dans la lettre d'El-Amarna on remarque un changement abrupt de la personne. Tandis que la ligne 15 utilise la 1^{re} personne du singulier « mes » (yeux), la ligne 16 utilise le pluriel « si nous » (montions). Cette alternance entre le singulier et le pluriel de la 1^{ère} personne peut s'expliquer par l'insertion de cette expression proverbiale se référant au vassal et à son frère, responsables de la caravane non envoyée. En utilisant ce cliché littéraire, à l'origine une expression proverbiale du langage parlé, le vassal affirme l'impossibilité d'échapper au contrôle du pharaon.

La locution « monter au ciel ou descendre aux enfers » apparaît plusieurs fois dans les textes akkadiens: deux fois dans les Archives Royales de Mari datant du XVIII^e siècle avant notre ère, une fois dans les textes d'Alalah (de la même époque), une fois dans une lettre d'El-Amarna du XIII^e s. av. notre ère, une fois dans l'Épopée d'Erra du IX^e siècle av. notre ère et deux fois dans une composition néobabylonienne appelée *Ludlul bel nēmeqi* « Je louerai le Seigneur de sagesse », datant du VII^e s. av. notre ère.

Cet exemple montre l'utilité de la méthode comparative, à laquelle nous avons occasionnellement recours dans notre recherche. Dans ce cas précis, cette méthode comparative nous a permis de situer dans le monde du Proche-Orient ancien l'origine d'une expression proverbiale utilisée par le prophète Amos.

2.2. Osée et son ministère prophétique⁹¹

2.2.0. Introduction

Le livre d'Osée est placé en tête du recueil des douze petits prophètes, aussi bien selon l'ordre des livres hébreux (ordre repris par la Vulgate) que selon celui de la Septante. Osée est l'un des plus anciens des prophètes « écrivains », c'est-à-dire de ceux dont le nom est attaché à un livre particulier. Osée était un peu postérieur au

⁹⁰ J. Krašovec, *Der Merismus im biblisch-hebräischen und Nordwestsemitischen*, Biblica et Orientalia 33; Rome, Biblical Institute Press, 1977, p. 26.

⁹¹ A. Gelin, « Osée (Livre d') », In *Dictionnaire de la Bible, Supplément VI*, Paris: Letouzay & Ané, 1960, col. 926-940. Andersen, F. I. et D. N. Freedman, *Hosea*. xvii + 701. Anchor Bible. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1980. Van Hoonacker, A. *Les douze petits Prophètes traduits et commentés*. Etudes bibliques. Paris : Gabalda, 1908.

prophète Amos. Le livre prend son origine dans l'expérience conjugale d'Osée et dans sa prédication. Il n'est pas exclu que certains morceaux du livre aient été mis par écrit par le prophète lui-même : l'un ou l'autre oracle et le récit autobiographique de son expérience conjugale (3, 1-5). Le gros de l'oeuvre, toutefois, doit être probablement attribué à des disciples d'Osée.

2.2.1. *L'arrière-plan historique de son ministère*

Osée a vécu et exercé son activité prophétique dans le royaume du Nord c'est à dire Israël (qu'il appelle aussi Jacob, 12, 3 ; plus souvent encore Éphraïm, 4, 17), durant le troisième quart du VIII^e siècle. Le Nord s'était séparé du Sud au X^e siècle, après la mort de Salomon, deux royaumes souvent ennemis, s'étaient alors formés. Les dix tribus du Nord (Israël ou Éphraïm) connurent une histoire tourmentée, étant plus exposées aux invasions que le petit royaume du Sud (Juda) qui ne connut pendant toute son existence qu'une seule dynastie : la maison de David. À part l'énumération des rois de Juda, Osée ne mentionne dans le premier verset aucun autre roi du royaume du Nord après Jéroboam II (780-740), ce qui pourrait signifier que comme Amos (Am 7, 12), Osée dut se réfugier vers la fin de sa vie dans le royaume de Juda d'où il continua à prophétiser contre Israël.

Le premier verset du livre nomme un seul roi d'Israël, Jéroboam fils de Joas; ce Jéroboam, second du nom, eut un long règne prospère, mais il fut l'avant-dernier roi de la dynastie de Jéhu יהוה, dont Osée annonce la prochaine extinction, Os 1, 4 (2 R 14, 23 à 17, 23, consacre des notices aux règnes durant lesquels s'exerça l'activité d'Osée). Zacharie, fils de Jéroboam II, fut assassiné après six mois de règne, mais Shalloum, l'usurpateur, tiendra seulement un mois à Samarie, où il sera tué à son tour par Menahem. Celui-ci règne plus longtemps, et son fils Péqahya lui succède, mais il sera assassiné après deux ans de règne. Le nouvel usurpateur, Péqah, sera tué quelques années plus tard par le roi Osée, qui porte le même nom que le prophète et qui sera le dernier roi du royaume du Nord (732-724). Après trois ans de siège, la prise de Samarie par les Assyriens marque en 722/21 la ruine définitive du royaume du Nord. Or, le premier verset du livre mentionne plusieurs rois de Juda qui sont contemporains des bouleversements dynastiques qu'Israël a connus et dont le dernier nommé, Ézéchias, a même régné après la destruction de Samarie. Par ailleurs

il y a dans le livre d’Osée (cf. ch. 7), des allusions à la période troublée qui a suivi le règne de Jéroboam II et aux révolutions de palais qui l’ont marquée. Les indications chronologiques placées en tête du livre sont donc postérieures à la fin du royaume du Nord. Il n’y a pas d’indice sûr qu’Osée lui-même ait vécu lors de la chute de Samarie et ces indications sont vraisemblablement le fait d’un rédacteur judéen, au moment où les paroles d’Osée ont été recueillies pour composer un livre⁹².

2.2.2. *La composition du livre d’Osée*

Le livre d’Osée peut se diviser en deux parties : les chapitres 1 à 3 et 4 à 14. De plus, on peut opérer une distinction dans cette dernière partie entre les chapitres 4 à 11 et 12 à 14.

Le première partie 1-3 décrit le mariage d’Osée et sa valeur symbolique ; elle commence par un récit biographique sur sa vie matrimoniale (1, 2-9), suivi d’oracles de malheur et de bonheur sur les rapports entre YHWH et Israël (ch. 2) ; on revient ensuite à l’expérience matrimoniale d’Osée dans un récit autobiographique (ch. 3).

Les oracles dans la deuxième partie (chapitres. 4-14) auraient été groupés selon des mots-crochets, de thème identique et même en respectant l’ordre chronologique. Le prophète parle du royaume d’Israël à son époque, l’illustre par l’histoire pour prédire l’avenir. Cette collection peut se diviser en deux sections : 4, 1 - 11, 11, qui est introduite par la phrase « Écoutez la parole de YHWH... » et qui conclut par « Oracle de YHWH » ; la deuxième section court de 12, 1 – 14, 9.

Le plus remarquable dans la composition de l’ensemble du livre est la succession continue de malheur et de bonheur⁹³.

	Malheur	Bonheur
1-3	1, 2-9	2, 1-3
	2, 4-16a	2, 16b-25
	3, 1-4	3, 5
4-14	4, 1-11, 7	11, 8-11
	12, 1-14, 1	14, 2-9

⁹² *La traduction œcuménique de la Bible (TOB)*, Paris, Cerf, 1988, pp. 1105-1111, spéc. p. 110.

⁹³ Walter Vogels, « Osée », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, pp. 944-945, spéc. p. 945.

2.2.3. *Le texte du livre d'Osée*

Le texte massorétique du livre d'Osée a la réputation d'être un des plus corrompus de la Bible hébraïque. On explique cet état du texte par sa longue transmission et surtout par le passage du livre du Nord au Sud aux moments troublés qui ont suivi la chute de Samarie en 722/721. Plusieurs auteurs pensent que cette soi-disante corruption peut s'expliquer en partie par le fait que le livre d'Osée est le seul livre biblique d'un prophète originaire du Nord, où la langue hébraïque avait ses particularités dialectales propres⁹⁴.

2.2.4. *Le langage du livre d'Osée*

Les caractéristiques littéraires du livre sont de deux ordres. Osée joue souvent avec le sens des mots, il exploite les assonances, allitérations et autres figures de ce type. Ainsi à partir du terme « Éphraïm » qui désigne dans le livre le royaume du Nord (avec *pèrèd'* = פֶּרֶד « onagre ou mulet » 8, 9 ; avec *peri* = פֵּרִי « fruit ou fécond » en 9, 16 et peut-être en 11, 3 avec *rapha'* = רָפָא « guérir »). La racine *shuv* שׁוּב « revenir, retourner, se convertir », est utilisée dans tous les sens au service du message d'Osée.

L'emploi des images est l'une des principales caractéristiques du livre d'Osée. Non seulement pour décrire l'attitude du peuple, mais également l'action, voire l'être du Dieu d'Israël. Elles sont innombrables et relèvent aussi bien du monde des relations humaines (père / fils, mari / femme) que du monde animal (Israël est comme une colombe naïve 7, 11), une génisse bien dressée 10, 11 ; Dieu est un lion

⁹⁴ J. Joosten, « Exegesis in the Septuagint Version of Hosea », J. C. de Moor (éd.). In *Intertextuality in Ugarit and Israël*. (Papers Read at Tenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België), Louvain: E. J. Brill, 1998, pp. 62-85.

5, 14 ; 13, 7; une ourse, un léopard, une lionne 13, 7-8 ; ou du monde végétal : Israël est une vigne 10, 1 ; des raisins 9, 10 ; Dieu est un cyprès 14, 9.

Par ailleurs le comportement du peuple et de ses chefs politiques est comparé à un four 7, 4 ; sa conversion à la nuée du matin, à la rosée matinale 6, 4. Il faut signaler toutefois une caractéristique particulière de l'emploi des images appliquées à Dieu. Bien que novateur en ce domaine, le prophète souligne cependant à chaque fois qu'il ne faut pas confondre l'image avec ce qu'elle prétend signifier, que Dieu n'est pas réductible à l'image et que celle-ci n'est jamais qu'une image. Ainsi par exemple la représentation de Dieu comme père au ch. 11. En 11, 8 est clairement signifié que si Dieu réagit en faveur de son peuple contrairement à ce que l'on pourrait s'attendre c'est parce qu'il est Dieu et non pas homme, fût-ce le meilleur des hommes et le plus parfait des pères ! Également en 14, 9 : Dieu est présenté comme la source de tous les fruits. Le prophète le compare à un arbre, mais l'arbre est un cyprès qui ne donne pas de fruits comestibles⁹⁵ ! En revanche, il se dresse droit et vigoureux servant de repère dans le voisinage comme Dieu dans la vie des hommes et dans l'histoire.

2.2.5. Le dieu cananéen Baal dans le livre d'Osée

Les sept mentions explicites de Baal en Os 2, 10.15. 19 ; 9, 10 ; 11, 2.7 ; 13, 1 et les autres allusions plus ou moins explicites, donnent déjà une idée de l'importance de cette divinité cananéenne pour la prédication du prophète. Baal apparaît en effet comme l'ennemi principal du Dieu d'Israël, comme son concurrent le plus redoutable⁹⁶.

Les découvertes archéologiques de Ras Shamra Ugarit ont fourni un nombre important de textes cunéiformes qui éclairent l'image de ce dieu. Dans les épopées ugaritiques Baal apparaît comme le dieu principal d'Ugarit⁹⁷.

L'emplacement de son temple au milieu de la ville haute confirmerait cette prééminence. Cependant Baal est appelé « fils de Dagān », divinité sémitique connue

⁹⁵ Jésus Asurmendi, *Amos et Osée*, CahEv 64, Paris, Cerf, 1988, p. 32.

⁹⁶ G. Boudreau, « Hosea and the Pentateuchal Traditions : The Case of the Baal of Peor », M. P. Graham, W. P. Brown, J. K. Kuan (éds.), In *History and Interpretation: Essays in Honor of John H. Hayes*, JSOTSup 173, Sheffield, JSOT Press, 1993. Nm 25, 3.5; Dt 4, 3; Os 9, 10; Ps 106, 28; Nm 23, 28; Nm 31, 16; Dt 3, 29; Dt 4, 46; Jos 13, 20; Jos 22, 17.

⁹⁷ A. Caquot, M. Sznycer, A. Herdner, *Textes Ougaritiques I, Mythes et légendes*, LAPO, Paris, Cerf, 1974.

depuis longtemps dans les traditions amorites de Mari au XVIII^e siècle avant notre ère et à Ebla (XXV^e siècle avant notre ère). Ceci indiquerait qu'à l'origine, en ce qui concerne la société d'Ugarit, Baal était un dieu «d'importation» et qu'il occupa non sans peine la première place. Ceci ressort également de l'un des textes mythologiques les plus importants le concernant : il s'agit de la construction du Palais de Baal. Cette manifestation majeure de la reconnaissance du dieu et de son pouvoir sur une ville et sa société se heurte à quelques difficultés soulevées par d'autres divinités et c'est le grand dieu El, le dieu suprême d'Ugarit, qui permet la construction du palais.

Baal est le dieu de l'orage, de la pluie et, en conséquence, le dieu de la fertilité, de la fécondité. Il est le « géniteur » par excellence, souvent symbolisé par un taureau. Ce qui explique les violentes attaques d'Osée (8, 5.6 ; 13, 2) contre le veau de Samarie. Il est fort probable que ce « veau » israélite a été compris originairement comme le symbole du socle de la présence invisible de YHWH. Dans certains textes YHWH lui-même reçoit le titre de « taureau » (Gn 49, 24 ; Is 49, 26 ; 60, 16 ; Ps 132, 2 et 5 אביר Jr. 26, 14). Mais l'analogie avec Baal était trop évidente pour permettre la confusion.

Les textes d'Ugarit présentent Baal en lutte avec le dieu Yam, la mer ים. (À noter que certains écrits de la Bible hébraïque utilisent également cette image de la lutte de YHWH contre la mer symbolisant les forces du chaos (Ps 29 קול יהוה על המים)). Mais les confrontations les plus intéressantes sont celles qui opposent Baal au dieu Mutu, terme qui peut être vocalisé Môt (מות), personnalisant ainsi la mort. L'opposition entre les deux divinités s'ordonne autour du mythe symbolisant le cycle nécessaire des saisons représentant la vie et la mort. Ce mythe voit Baal se soumettre à Mutu en entrant dans sa « gueule », ce qui signifie qu'il consent à disparaître, à mourir. La disparition de Baal, divinité de la vie, de la fertilité, condamnant à mort les dieux et les hommes, sa soeur/épouse 'Anat' va le faire revenir à la vie, pour la rendre aux humains et aux dieux. Ce texte devait faire partie de la liturgie du temple de Baal à Ugarit.

Ainsi le dieu Baal apparaît-il comme le «maître» de la vie, des biens dont l'homme a besoin pour vivre. Il est évident que pour les Israélites, devenus sédentaires et agriculteurs, la concurrence avec leur Dieu, le Dieu des pères, devait être décisive.

2.2 6 *Le problème du mariage d'Osée*

Dans le livre du prophète Osée, la relation entre Dieu et son peuple est à l'image de celle qui unit le prophète à sa femme infidèle⁹⁸. Cette relation est présentée comme un drame. Les péripéties dramatiques de ces relations sont suggérées par une comparaison en elle-même très problématique entre un homme et une femme (mais Dieu n'est pas un homme !). L'amour conjugal présente un aspect passionné fort violent, mais aussi rempli de patience et d'espérance. En fin de compte, l'époux pardonnera les multiples infidélités de l'épouse (Os ch. 1 et 2). Pourtant sur le plan de la Loi stricte on ne peut pas pardonner à une femme adultère, on est obligé de la répudier. Un kohen ne peut pas reprendre sa femme, même si elle a été violée. Cet aspect du pardon se retrouve chez Jr 3, 6-13 ; Éz 16, 22-24 et Is 54, 5-6.

Le mariage d'Osée et son expérience conjugale nous permettent de comprendre l'amour de Dieu pour Israël en dépit de l'infidélité du peuple. Osée est le premier des prophètes à représenter l'alliance sous le symbole du mariage, et sa rupture par la métaphore de la prostitution. Dieu s'était adressé à Osée, lui disant de se marier avec une prostituée. Du point de vue moral une telle mission est dramatique, c'est la raison pour laquelle les exégètes ont tenté d'interpréter cet ordre d'une façon non littérale. Certains déclarent que les épousailles d'Osée n'ont pas eu lieu, qu'il s'agit seulement d'une allégorie.

D'autres n'y voient qu'une manière exagérée dont les prophètes avaient l'habitude d'user pour éveiller l'attention, la curiosité et l'étonnement du peuple. Il y a des exégètes qui expliquent l'état de « femme de prostitution » אשת זנונים dans le

⁹⁸ H. H. Rowley. « The Marriage of Hosea », In *Men of God. Studies in Old Testament History and Prophecy*, London: Thomas Nelson, 1963, pp. 66-97. Setel, T. D. « Prophets and Pornography. Female Sexual Imagery in Hosea », L. M. Russell (éd.). In *Feminist Interpretation of the Bible*, Oxford: Basil Blackwell, 1985, pp. 86-95; 157-59. P. Bird, « To Play the Harlot: An Inquiry into an Old Testament Metaphor », in P. L. Day (éd.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress Press, 1989, pp. 75-94.

sens de prostituée sacrée (קדשה)⁹⁹, c'est-à-dire une femme consacrée au culte de la divinité Anath, déesse cananéenne de la fécondité, et au delà du rite de fécondité la prostituée sacrée représente la participation à l'énergie du dieu ou de la déesse. D'autres commentateurs pensent qu'Osée utilise son malheur familial comme référence pour ses oracles prophétiques. D'autres encore disent que Gomer et ses enfants – femme de prostitution et enfants de prostitution – renvoient aux enfants d'Israël qui s'adonnent à une prostitution religieuse. Toutes ces explications présentent des difficultés diverses, et il semble plus juste de penser que l'intention de la métaphore est la suivante : Gomer serait une femme convenable pour son époux, et les noms symboliques donnés à ses enfants ne sont pas liés à son comportement ni à sa conduite mais à celui du peuple. « L'expression אשת זנונים est particulière à Osée et n'apparaît qu'une seule fois dans la Bible : elle a été interprétée soit comme une atténuation ou soit une amplification du terme classique זנה c'est-à-dire soit une femme ayant des tendances à la prostitution, sans en faire son métier, soit au contraire une prostituée notoire ; le pluriel ayant en hébreu très souvent un sens intensif, nous préférons cette deuxième explication¹⁰⁰ » (Le terme *zenounim* זנונים se retrouve 12 fois dans la Bible).

D'autres exégètes s'interrogent pour savoir si ce mariage désigne une mission prophétique ou bien s'il ne représente qu'un acte symbolique ? Ce n'est pas seulement l'homme Osée qui se marie avec une prostituée mais le prophète. « Prends pour toi une femme » signifie toujours se marier avec elle. Rien ne permet de dire qu'il s'agit d'un mariage réalisé dans une vision ou dans un rêve. Au-delà du simple mariage entre l'homme et une prostituée, il s'agit d'une métaphore qui renvoie à l'alliance entre le Créateur et le peuple d'Israël. Si nous nous permettons cette paraphrase nous pourrions dire que c'est exactement ce que Dieu a fait en s'alliant à Israël.

Dans le langage prophétique, l'idolâtrie est une prostitution et l'infidélité d'Israël se traduit par cette métaphore. Malgré cette trahison, YHWH persiste dans son attachement pour son peuple parce que dans la colère de Dieu il y a de l'amour. Dans

⁹⁹ Rappelons les orgies commises dans les temples anciens par des prêtres et des prêtresses – *kedéchoth*-, orgies et débauches considérées par eux comme des actes de spiritualité pour réaliser le principe de fécondité. Le mot *kadésh* signifie sacré, *kadosh* équivaut à séparer et *kidoushin* est une consécration. La formule *mequoudéshet* est employée pour le mariage.

¹⁰⁰ Jacob Edmond, Keller Carl-A., Amsler Samuel, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Commentaire de l'Ancien Testament XIa*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Suisse 1965, p. 20.

le ch. 3 du livre d'Osée, Dieu reste attaché à Israël malgré son inconstance. L'épouse d'Osée recherche d'autres hommes, elle se prostitue, mais cela n'empêche pas Osée de l'aimer et de parler à son cœur. Cela indique que Dieu fera preuve de ce même attachement envers Israël. « YHWH dit à Osée, va, unis-toi à une femme de prostitution et qu'elle te donne des enfants de prostituée car en prostituée le pays se prostitue en se détournant de YHWH » לך קח לך אשת זנונים וילדי זנונים כי זנה תזנה הארץ (Os 1, 2). Dans ce verset le mot « prostitution » revient quatre fois avec beaucoup d'insistance (à noter la paronomase infinitive, זנה תזנה) et se rapporte autant à la femme, aux enfants et au pays.

Le respect de l'ordre moral exigerait la condamnation de cette femme, car avec une prostituée, on ne construit pas une famille. Pourtant Osée en assume le risque suivant l'injonction divine, parce que Gomer ne serait pas une prostituée active mais une ancienne prostituée ou une prostituée repentie, à moins que Gomer serait celle qui a cessé de se prostituer גמרה לזנות. L'affection fidèle de l'époux va peut-être inciter cette prostituée à changer son comportement et reconnaître que les biens dont elle jouit, le blé et le vin, l'huile, le lin, la laine et l'or, elle les doit à son mari. Mais il n'en est rien car elle persiste à croire que ce sont ses amants (Baals) qui lui donnent ces richesses. (Rappelons que Baal בעל signifie maître, mais en écrivant Ba-al על בא le sens devient ceux qui copulent avec elle). Il s'agit d'un jeu de mots populaire sans consistance étymologique car *ba al icha* בא על אישה est une métonymie- Gn 19, filles de Loth - « Quand elle disait : que j'aie derrière mes amants qui me donnent mon pain et mon eau, ma laine et mon lin, mon huile et mes breuvages » (Os 2, 7). Toutefois, ne pouvant atteindre ses amants elle dira « allons, revenons à mon premier époux, j'étais jadis plus heureuse qu'aujourd'hui » (Os 2, 9). « Elle ne le savait donc pas que c'est moi qui lui donnais le blé, le vin et l'huile, qui lui prodiguais cet argent et cet or, et elle en rendait hommage à Baal » (Os 2, 10). Mais Dieu va parler au cœur de sa bien-aimée, tendrement et avec amour, annonçant un nouveau départ avec la promesse d'une nouvelle union avec son peuple, alliance qui devra durer pour toujours. « Je te fiancerai à moi pour toujours ... » (Os 2, 21)¹⁰¹ Dieu la reprendra

¹⁰¹ F. Van Dijk-Hemmes, « The Imagination of Power and the Power of Imagination, An Intertextual Analysis of the Two Biblical Love Songs: The Song of Songs and Hosea 2 », *JSOT* 44, 1989, pp. 75-88. S. Dalley, « Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II », *Iraq* 47, 1985, pp. 31-48. Tiglath-Pileser III (744-727); Sargon II (721-705); Samarian chariot officers in the Assyrian Horse Lists Ez 23, 5-6; Hosea 08, 8-9 J.-G. Heintz, « Une tradition

comme épouse, et cette fois pour toujours et sans divorce possible לעולם . Ainsi après avoir passé une période d'infidélité, Israël s'assagit, revient à YHWH et trouve le salut. L'histoire d'Osée qui aime une femme infidèle, renvoie à l'amour que Dieu a pour son peuple, entre Israël et la femme infidèle, entre les amours de celle-ci et les idoles que le prophète condamne. Lorsque le peuple se repentira, il retrouvera cet amour d'antan et connaîtra le salut.

2.3. Le prophète Isaïe

En hébreu le nom *y^eša'yahu* (ישעיהו) signifie « YHWH est délivrance » ou « YHWH sauvera ». La Vulgate a transcrit *Isaias* (d'où le nom « Isaïe » des Bibles catholiques), les Septante *Ésaïas*, d'où sans doute la leçon « Ésaïe » des Bibles protestantes. La Bible du Rabinat français sous la direction de Zadoq Kahn a opté pour Isaïe.

Fils d'Amotz (1, 1), Isaïe exerce son activité à Jérusalem, de la dernière année du roi Ozias (785-735) (6, 1) jusqu'au moment du siège de Jérusalem par Sennachérib, en 701. Le premier verset du livre d'Isaïe situe la période durant laquelle il prophétisa, sous le règne « d'Ozias, de Jotham, d'Achaz et d'Ézéchias rois de Juda » (1, 1). Isaïe est né sous le règne d'Ozias, il a été témoin de la mort de ce roi et selon la tradition juive Isaïe fut tué par le roi Manassé roi de Juda (698-642 av. notre ère).¹⁰²

Le Talmud de Babylone (*Megillah* 10b) fait du père d'Isaïe, Amotz, le frère du roi Amasias (811-782), ce qui est chronologiquement possible. Toutefois, selon les commentateurs critiques, on ne peut prouver qu'il était apparenté à la famille royale. Il faut néanmoins le considérer comme un personnage parmi les plus influents du pays, ainsi que le montrent sa bonne connaissance de la politique royale, son accès direct auprès du roi (7, 3-17), son attitude vis-à-vis de Shebna, qui occupait le premier rang, juste après le roi (22, 15-18)¹⁰³. Isaïe était issu d'un milieu aristocrate, il n'y a qu'à voir la considération et l'écoute que les rois comme Achaz et Ézéchias lui

occultée? La déesse cananéenne 'Anat et son 'asèrâh dans le livre du prophète Osée (chap. 14, v.9b) », *Ktèma* 11, 1986, pp. 3-13.

¹⁰² Cf. 2 R 21,16. Le récit de sa mort est relaté dans TB *Yebamoth* 49b ; TB *Sanhédrin* 103b ; TJ *Sanhédrin* 10, 2.

¹⁰³ Isaïe, fils d'Amotz le prophète, faisait partie sans doute de la noblesse (c à d de la haute société) ou des notables si l'on juge les bonnes connaissances qu'il a de la cour royale (1 Chr 25, 15).

accordaient (7, 12 ; 39, 3 etc.). C'est pour son style châtié et la richesse de son message qu'Isaïe est appelé le « prince des prophètes ».

Isaïe est considéré comme un disciple spirituel d'Amos à cause de ses oracles à contenu social, qui sont souvent très proches jusque dans leur formulation des discours du prophète¹⁰⁴.

2.3.1. *Débuts prophétiques lors de la crise syro-éphraïmite*

Au cours d'une vision dans le Temple de Jérusalem (6, 1-13), Isaïe reçoit la vocation au ministère prophétique. Certains auteurs placent l'événement vers les années 742-739¹⁰⁵ ce qui leur permet de parler d'une première période d'activité avant la guerre syro-éphraïmite (734), période qui correspondrait à la prédication sociale d'Isaïe. La première intervention publique bien datée d'Isaïe a donc eu lieu en 734, au moment où Jérusalem est menacée par les armées de Damas et de Samarie et où le roi Achaz veut faire appel à l'aide de l'Assyrie. Le prophète prononce à cette occasion au moins trois oracles (7, 5-8a ; 7, 13-17.20 ; 8, 6a. 7-8a) et pose un acte symbolisant la ruine des coalisées (8, 1-4). À ce moment, Isaïe est déjà marié et a deux fils aux « noms programmes » : Shéar-Yashub (7, 3) et Maher-Shalal Hash-Baz (8, 3). Le premier nom signifie « Un reste reviendra » et représente le symbole vivant d'une promesse qui concerne Juda. Sa présence auprès de son père, ordonnée par YHWH, invite instamment le roi Achaz à la confiance. Le deuxième nom signifie « Prompt le Butin - proche le pillage - » annonçant la catastrophe prochaine.

Le ch 7 du livre d'Isaïe décrit des événements qui se sont produits vers la fin du VIII^e s. av. notre ère. Ce siècle a été très mouvementé dans l'ancien Proche-Orient. Il s'agit d'une attaque militaire de la part d'une coalition syro-éphraïmite contre la ville de Jérusalem. À l'arrière-plan de cette coalition se cache la menace d'une grande puissance de l'Antiquité: l'Assyrie. Les Assyriens étaient connus comme une des plus grandes puissances militaires de l'ancien Proche-Orient. Périodiquement ils déferlaient de la Mésopotamie du Nord vers l'Ouest pour conquérir les petits états de la Syrie et de la Palestine. L'empire assyrien a connu son

¹⁰⁴ R. Frey, *Amos und Jesaja*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1963.

¹⁰⁵ H. Wildberger, *Jesaja*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982. E. Jacob, *Isaïe 1-12*, CAT VIII^a Genève, Labor et Fides, 1987, 7 : « Tout homme est fils de son temps et de son milieu ».

apogée sous le roi Téglath-Phalasar III (745-727 av. notre ère). Jusqu'à la fin du VIII^e siècle, ce roi allait conquérir une grande partie de l'ancien Proche-Orient, soumettre la plupart des rois voisins à l'état de vassaux et leur imposer de lourdes taxes. A cause de ces exactions, les révoltes étaient fréquentes. Dans l'année 734 av. notre ère, le roi assyrien a écrasé une révolte des petits états de la Palestine, tels que la Syrie, la Philistie, les villes phéniciennes et édomites. Pour se défendre contre l'envahisseur et pour se libérer du lourd tribut qu'ils devaient payer, les petites villes-états ont décidé de faire une coalition pour mieux faire face à l'agresseur. Ils ont donc rompu leur lien de vassalité avec l'Assyrie. Réçin, le roi de Damas (Syrie) et Péqah roi d'Israël du Nord, avec l'appui des Philistins, préparent une grande coalition à laquelle ils ont invité Achaz, le roi de Juda avec sa capitale Jérusalem. Mais Achaz s'y refuse. D'abord les coalisés ont probablement essayé de le persuader par des négociations diplomatiques. Voyant que leurs efforts étaient vains, ils ont décidé d'envahir Jérusalem, de renverser le roi Achaz et de placer sur son trône un homme plus coopératif du nom Ben-Tabéel¹⁰⁶ בן - טבאל (Is 7, 6). En même temps Juda a été attaqué par les Édomites et les Philistins (2 Chr 28, 16). Les Édomites avaient repris le port d'Élath (2 R 16, 6). Cf. aussi Am 1, 11: « Édom poursuit son frère ». Les coalisés veulent en finir avec une dynastie davidique récalcitrante, devenue impopulaire¹⁰⁷.

Les crises graves se succèdent dans la région jusqu'à la fin du VIII^e siècle, et en particulier à la mort de chaque roi assyrien. Chaque fois, Isaïe intervient pour inviter à une politique à la fois réaliste et conforme à la foi en YHWH. A la mort de Téglath-Phalasar III (727), Osée de Samarie, encouragé par l'Égypte, veut entraîner Juda dans la révolte contre l'Assyrie. Selon J. Vermeylen, c'est dans ce contexte que le prophète met par écrit son témoignage sur les événements de la crise précédente : « Le livre de l'Emmanuel » (Is 6, 1- 8, 18)¹⁰⁸. Il réaffirme son message de cette époque : Juda n'a pas à craindre ses voisins, car c'est YHWH seul, qui donne la victoire.

Lors de la révolte philistine entre 714 et 712 av. notre ère, plusieurs oracles d'Isaïe reflètent son activité prophétique (Is 10, 5-14 ; 14, 24-25a ; 18, 1-2.4 ; 22, 1-

¹⁰⁶ Ben-Tabéel est un personnage inconnu. D'après Rachi dans Esd. 4, 7 où ce nom apparaît, il s'agirait d'un satrape qui administrait la Samarie.

¹⁰⁷ H. Cazelles, *Histoire politique d'Israël*, Paris, Desclée, 1982, p. 170.

¹⁰⁸ J. Vermeylen, « Isaïe », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, pp. 619-621, spéc. p. 620.

14 ; 22, 15-18); Les cités côtières du territoire des philistins avaient pris l'initiative d'une nouvelle coalition anti-assyrienne. Avec une perception aigüe de la situation politique de l'époque, Isaïe annonce la ruine des coalisés, à la fois par ses oracles et par un long mime décrit en 20, 1-6. Isaïe, pendant trois ans a marché nu et déchaussé comme signe et présage pour l'Égypte et pour l'Éthiopie ; c'est une démonstration mimée figurant le sort réservé à ces deux nations. Isaïe invita le roi de Juda à une politique de prudence. Ézéchias, qui s'était laissé entraîner dans la rébellion, présenta juste à temps sa soumission à Sargon II, peut-être sous l'influence du prophète.

Les derniers oracles d'Isaïe (30, 1-5 ; 30, 6-8 ; 31, 1.3 ; 31, 4 ; 32, 9-14 ; 33, 1) peuvent être situés dans le cadre de la crise, suite à la mort de Sargon II. Isaïe n'a cessé de s'opposer à la politique anti-assyrienne. L'avenir allait lui donner raison. En 701, Sennachérib contraint Jérusalem à une capitulation honteuse¹⁰⁹.

D'après 8, 16, il semble qu'Isaïe ait eu des disciples. Il était marié et sa femme était appelée « la prophétesse » (8, 3), c'est-à-dire la femme du prophète ; elle lui enfanta au moins deux fils comme nous l'avons déjà noté, qui reçurent des noms symboliques, comme Osée l'avait fait pour ses enfants. Comme nous l'avons signalé plus haut, le premier fils s'appela Chear Yachouv (7, 3); le deuxième a été nommé Maher-chalal-Hash-Baz (8, 1-4), La *aggadah* nous dit qu'Isaïe avait également une fille qui épousa le roi Ézéchias, et qu'elle lui enfanta Manassé.¹¹⁰ La langue d'Isaïe est très sophistiquée. Elle unit grandeur et simplicité. Son éloquence est pleine de poésie ; elle coule majestueusement. Isaïe prend le ton qui convient au sujet qu'il développe, tendre ou sévère, persuasif comme une mère, foudroyant et terrible comme un juge menaçant. Le style est rapide, vif et coloré. Ce qui le caractérise, c'est la noblesse. Il est poète à l'image des Psaumes, élégiaque comme Jérémie dans ses lamentations, descriptif comme Ézéchiël dans ses grandes visions. Isaïe est donc à la fois poète lyrique, élégiaque et descriptif. La beauté de ses prophéties sert admirablement leur contenu d'une haute portée morale. Il existe une distinction entre la prose et le langage prophétique. Celui-ci fait de parallélismes et de répétitions contribue à faire pénétrer la vérité dans l'esprit de l'auditoire.

¹⁰⁹ B. S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, Studies in Biblical Theology II/3 ; Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1967, traite les chapitres. 36-37 du livre d'Isaïe // 2 R 18-19.

¹⁰⁵ En fait, Manassé est le fils d'Ézéchias, roi de Juda, et de Heftzibah, son épouse, 2 R 21, 1 et Ch 3, 13.

De nombreux exégètes soutiennent que seuls les chapitres 1 à 39 sont d'Isaïe fils d'Amotz et qu'ils sont surtout des invectives. Les chapitres 40 à 66 seraient l'œuvre d'un prophète appelé de nos jours Deutéro-Isaïe (ou second Isaïe ou pseudo Isaïe) qui aurait vécu au début de la période post-exilique. Il s'agit de prophéties pleines d'espérance et de consolations. Certains chercheurs soutiennent également que le deuxième Isaïe prophétisa dans le contexte de l'exil de Babylone et qu'il y a eu un troisième Isaïe (Trito-Isaïe) auteur des chapitres 56 à 66 (il serait le prophète de la période postérieure à l'exil). Ces chapitres sont plus tardifs par rapport aux chapitres 40-45 et font références à la reconstruction du Temple.

Au chapitre 54 verset 1, Isaïe s'exclame : « Réjouis-toi, femme stérile toi qui n'a jamais enfanté, réjouis-toi et chante, toi qui n'as pas encore été mère ». Cette femme stérile c'est Jérusalem avant la venue du Messie. Et ce même verset poursuit : « car nombreux seront les enfants de la veuve désolée, plus que ceux de l'heureuse épouse, a dit YHWH ». Les enfants de la veuve désolée, selon les commentateurs, désigneraient Édom – les Gentils-, mais l'unité de la métaphore indiquant qu'il s'agit de l'épouse de Dieu, il n'est pas vraisemblable que le prophète applique une telle expression aux infidèles. Nous pensons que Jérusalem est comparée à elle-même : alors que la Veuve c'est Jérusalem depuis la dispersion, l'épouse, c'est la situation antérieure : « Oui ! Tu seras la compagne de ton créateur » (Is 54, 5). Alors des paroles très fortes de consolation surgissent, paroles apaisantes et fortifiantes : « un court instant je t'ai abandonné et avec une compassion (רחמים) infinie je veux te recueillir » (Is 54, 7). La conclusion à cet hymne au retour est d'un lyrisme inouï « Que les montagnes chancellent, que les collines s'ébranlent, ma tendresse pour toi ne chancellera jamais, mon alliance de paix ne sera jamais ébranlée, a dit celui qui t'aime YHWH » (Is 54, 10)¹¹¹.

2.3.2. *Les oracles du prophète Isaïe du VIII^e siècle avant notre ère : « Proto-Isaïe » (1-39) :*

C'est dans cette première partie qu'on peut reconnaître des discours remontant à la prédication du prophète du VIII^e siècle. On y trouve, en effet, une série d'allusions précises aux événements politiques qui marquèrent les années 734-701,

¹¹¹ La traduction est de L. Wogue dans *Le Pentateuque : Genèse*, Paris, Durlacher, 1859, vol. I, p. 454.

ainsi que des analogies de vocabulaire, de style et de contenu avec des oracles d'autres prophètes plus ou moins contemporains d'Isaïe comme Amos et Michée. Dans ces chapitres, cependant, tout ne provient pas du prophète. Des allusions nombreuses et d'origine diverses ont été introduites dans le livre et probablement dues à une suite de réinterprétations actualisantes des oracles d'Isaïe¹¹².

L'opinion traditionnelle, qui attribuait à Isaïe l'ensemble du livre, a eu et a encore ses adeptes. Aujourd'hui elle est défendue par quelques auteurs conservateurs. L'opinion traditionnelle, juive et chrétienne, a été exprimée par Ben-Sira (II^e siècle avant notre ère) qui, après avoir parlé de l'activité du prophète sous Ézéchias, dit : « qu'il vit la fin des temps et consola les affligés de Sion [...] révéla l'avenir et les choses cachées avant qu'elles n'arrivent » (Si 48, 24-25).¹¹³ Depuis la fin du XVIII^e siècle et sous l'influence de la méthode historico-critique issue du siècle des Lumières, l'attribution des chapitres 40-66 ou 40-55 à un prophète anonyme appelé « Deutéro-Isaïe » s'est en effet, de plus en plus imposée dans l'étude scientifique de ce livre. Le « Deutéro-Isaïe » contient des poèmes relatifs au renouveau d'Israël à partir de l'édit de Cyrus (528 avant notre ère). C'est le bibliste allemand Bernhard Duhm en 1892 qui le premier a attribué Is 56-66 à un auteur anonyme distinct du « Deutéro-Isaïe » et qu'il a appelé « Trito-Isaïe ». Cette troisième partie vise le peuple réinstallé dans son pays et les perspectives de la religion universelle. Actuellement la tendance parmi les biblistes est à distinguer en Is 56-66 à un ensemble de discours attribuables à un prophète proche d'Aggée et de Zacharie (voir notamment 57, 14-19 ; 60, 1-13 ; 62, 2-3 ; 65, 16-23 ; 66, 7-14a), et à des textes remontant à l'époque de Jérémie (56, 9-12 ; 57, 6-13a) ou à celle de l'exil (63, 7 ; 64, 11), le tout ayant été rassemblé et complété par un ou plusieurs rédacteurs postérieurs.¹¹⁴ L'origine post-exilique des parties appelées « Deutéro » et « Trito » Isaïe est confirmée par la présence du nom de Cyrus en toutes lettres dans 44, 28 et 45, 1, ainsi que par les allusions non voilées à la chute de Babylone dans les chapitres 46-47. Signalons que dans les rouleaux de la Mer Morte, le livre d'Isaïe retrouvé, se

¹¹² J. Vermeylen, « Isaïe », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, pp. 627-625 (bibliographie).

¹⁰⁸ On peut penser d'après ces versets que l'ensemble du texte d'Isaïe existait à l'époque du Siracide tel que nous le possédons actuellement, E. Dhorme, *Bible de la Pléiade*, 2^e vol. p. 1874.

¹¹⁴ D. Bourguet, « Pourquoi a-t-on rassemblé des oracles si divers sous le titre d'Isaïe ? » *ETR* 58, 1983, pp. 171-179.

présente d'un seul tenant, ce qui a conforté les conservateurs à maintenir leur position pour un seul Isaïe.

Dans le « Proto-Isaïe » on discerne un plan général en quatre parties. Ce plan, qui suit l'alternance entre les oracles de malheurs contre Juda et contre les nations avec des promesses de restauration, se retrouve également dans le livre de Jérémie et d'Ézéchiel. Pour cette raison il relève probablement de la rédaction finale des oracles attribués au prophète Isaïe :

2.3.2.1.

Les oracles contre Juda et Jérusalem (1-11 ou 1-12)¹¹⁵. Cette première partie comporte, en alternance, des oracles de malheur, où le prophète dénonce les péchés de Juda et brandit la menace de la catastrophe, et un certain nombre de promesses (1, 27-31 ; 2, 2-4 ; 4, 2-6). On y trouve également des textes avec des promesses messianiques (cf. surtout 7, 14-17 ; 9, 1-6 ; 11, 1-5) : Le cœur de ces chapitres est formé par le « livre de l'Emmanuel » (6, 1 ; 9, 6), qui remonte en substance à la prédication du prophète lors de la guerre syro-éphraïmite.

2.3.2.1.1

Les oracles de malheur contre les nations, adressés à Juda. Les chapitres 34-35 sont parfois considérés comme un tout homogène et appelés, 'les oracles contre les nations' (13-27)¹¹⁶. Cette partie comporte, pour l'essentiel, une collection de discours annonçant le sort tragique de Babylone comme citadelle du monde païen (13, 1 – 14, 23), d'Assur (14, 24-27), de la Philistie (14, 28-32)¹¹⁷, de Moab (15-16), de Damas et Éphraïm (17), de l'Égypte (18-20)¹¹⁸, de Babylone de nouveau (21, 1-10), de Douma¹¹⁹ et des Arabes du désert (21, 11-17), et enfin Tyr des Phéniciens (23). Ces oracles s'ouvrent chaque fois par le mot *masśā'* נשנ « fardeau, parole de malheur ».

¹¹⁵ Cf. Jr 1, 4-25, 13a ; Éz 4-24 ; So 1, 4-13.

¹¹⁶ Cf. Jr 25, 13b-38 + 46-51 ; Éz 25-32 ; So 1, 14 – 3, 8).

¹¹⁷ L'oracle contre la Philistie est daté de l'année de la mort du roi Achaz, qui est celle de l'avènement d'Ézéchias, soit 716 avant notre ère.

¹¹⁸ La campagne de Tartan de Sargon contre la ville d'Ashdod, l'an 711 avant notre ère, est un point de repère pour situer dans la chronologie la prophétie symbolique d'Is 20, 1, R. Lack, *La symbolique du livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1973.

¹¹⁹ Douma selon certains exégètes serait Édom.

En finale se trouve ce que les biblistes appellent l'« apocalypse d'Isaïe » (24-27)¹²⁰, qui comprend surtout un tableau de la fin du monde païen (24, qui répond à 13) et une prière pour que YHWH intervienne enfin (26, 7-19), avec sa réponse positive en (26, 20 ; 27, 13).

2.3.2.1.3.

Le triomphe de Jérusalem et de Juda (28-35)¹²¹. Cette troisième partie du Proto-Isaïe est moins unifiée. Outre de nombreuses prophéties, on y trouve un certain nombre d'oracles du genre « petite apocalypse d'Isaïe ».

2.3.2.1.4.

Appendice historique (36-39)¹²². On y trouve essentiellement le récit des événements de 701 avant notre ère, liés au siège de Jérusalem par Sennachérib, avec un rôle important attribué au prophète. Ce récit est emprunté presque entièrement à 2 R 18-20. Au cours de l'expédition de Sennachérib contre Juda et Jérusalem, en l'an 710 avant notre ère, Isaïe est tellement mêlé à la politique d'Ézéchias que les récits de 2 R 18, 13-17 et 19, 1-37, relatifs au prophète et à ses prophéties, seront incorporés au livre d'Isaïe.

2.3.3. *Le recueil d'oracles attribués au « Deutéro-Isaïe » (40-55) :*

L'horizon historique n'est plus celui du VIII^e siècle avant notre ère, mais l'époque perse sous Cyrus le Grand, explicitement mentionné en 44, 28 et 45, 1. Une étude linguistique et statistique a essayé de confirmer l'origine distincte du Deutéro-Isaïe¹²³. Elle portait sur une série de particularités « objectives » (fréquence moyenne des suffixes, nombre moyen de syllabes par mot). Ce recueil propose un contenu résolument optimiste. Le ton est donné par la première phrase du recueil :

¹²⁰ J. Vermeylen, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique : Isaïe I-XXXV miroir d'un demi millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Paris, J. Gabalda, 1977-1978.

¹²¹ Cf. Jr 26-35 ; Éz 33-39 ; So 3, 9-20.

¹²² Cf. Jr 36-45 + 52 et la vision de la nouvelle Jérusalem et du nouveau Temple en Éz 40-48.

¹²³ Y. T. Radday, *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics*, Missoula, Montana, Scholars Press, 1973.

« Consolez, consolez mon peuple » (40, 1). Le « Deutéro-Isaïe » comporte un certain nombre de thème tels que l'unicité de YHWH (40, 25 ; 43, 10-11 ; 44, 6.8 ; 45, 5-6.8), la création du monde (40, 12.21-22.26.28 ; 42, 5 ; 44, 24 ; 45, 12), la prescience divine (41, 26 ; 43, 8-12 ; 44, 8 ; 48, 3.5), la loyauté ('*hésed* חסד) ou amour fidèle de YHWH pour son peuple (54, 8.10 ; 55, 3), la gloire *kabôd* de YHWH כבוד יהוה (40, 5 ; 42, 8 :12 ; 43, 7 ; 48, 11), la délivrance de l'oppression babylonienne (42, 7 ; 43, 14 ; 47, 5-15 ; 48, 14-15.20-21) et la destruction des idoles (40, 19-20 ; 41, 6-7 ; 42, 17 ; 44, 9-20). C'est dans le « Deutéro-Isaïe » que se trouve le fameux poème du « Serviteur de YHWH עבד יהוה ». La perspective est celle d'un universalisme centralisé : tous les peuples verront l'œuvre merveilleuse de YHWH en faveur d'Israël.

Les différentes prophéties contenues dans le « Deutéro-Isaïe » semblent avoir été réunies selon deux principes : la première partie (40, 12 – 48, 21) est dominée par les références à Jacob-Israël, Serviteur de YHWH, et la seconde (49-55) par les motifs de Sion-Jérusalem et de la tendresse bienveillante de YHWH pour son peuple.

Le « Deutéro-Isaïe » met en valeur l'idée du monothéisme affirmée pour la première fois d'une façon explicite : « Je suis Dieu, il n'y en a pas d'autre » (Is 45, 5 ; 46, 9). L'affirmation qui se trouve en Ex 20, 3 : « Tu n'auras pas d'autre Dieu que moi » n'est pas considérée comme étant pleinement monothéiste. Les savants ont concocté un terme particulier pour désigner la perspective d'Ex 20 appelée « hénouthéisme » vénération d'un dieu sans pour autant exclure l'existence d'autres dieux. La perspective du « Deutéro-Isaïe » toutefois, est radicalement monothéiste car elle nie l'existence d'autres dieux à côté de YHWH.

2.3.4. *Le « Trito-Isaïe » (56-66)*¹²⁴

Cette troisième partie du livre d'Isaïe ne parle plus de Babylone et forme un ensemble distinct des ch. 40-55. La perspective dominante est celle du salut que YHWH accordera à son peuple. Signalons en particulier le poème de la montée des peuples vers Jérusalem illuminée par le *kebôd ha-shem* כבוד השם YHWH (60, 1-13).

2.3.5. *L'Hypothèse de l'existence de disciples d'Isaïe*

¹²⁴ F. Maass, « Tritojesaja ? » in F. Maass (éd.), *Das ferne und nahe Wort. Festschrift l. Rost*, Berlin, A. Töpelmann, 1967, pp. 156-163.

Que le prophète Isaïe ait pratiqué lui-même l'écriture est attesté par des textes comme Is 8, 1.16 et 30, 8. Il est probable, toutefois que la mise par écrit d'un bon nombre de ses oracles n'a pas été faite par lui, mais pas ses disciples quelque temps après sa mort, lorsqu'il fallait montrer l'accord entre les événements et les oracles prononcés. Le cercle des disciples d'Isaïe semble avoir été constitué d'abord par sa propre famille, ses fils qu'il a associés à son ministère en leur donnant des noms symboliques et sa femme qui est appelée « la prophétesse » en 8, 3. Élargi par la suite, ce cercle de disciples – certains parlent même d'une véritable école d'Isaïe – a dû avoir une activité littéraire à partir des oracles du maître. C'est à cette école d'Isaïe qu'est attribuée la rédaction finale de l'ensemble d'oracles placés sous le nom du prophète du VIII^e siècle¹²⁵.

2.3.6. *Les rouleaux d'Isaïe à Qumrân*

Parmi les manuscrits de la mer Morte découverts à partir de 1947 dans la première grotte de Qumrân se trouvent deux manuscrits du texte d'Isaïe : 1QIsa^a et 1QIsa^b (fragments des chapitres 38-39). Ces manuscrits sont datés vers 100 avant notre ère environ. 1QIsa^b est presque identique au texte massorétique. 1QIsa^a qui s'écarte davantage du texte massorétique, propose un texte qui n'est pas antérieur au texte massorétique, mais dont la particularité est l'hébreu qui n'était plus tellement pratiqué dans la société à ce moment. L'intérêt principal de ces rouleaux d'Isaïe trouvés à Qumrân est d'appuyer la conformité du texte massorétique actuel avec le texte « original » dont il dépend¹²⁶.

¹²⁵ C'est la thèse d'un commentateur conservateur J. D. W. Watts, *Isaiah 1-33 ; Isaiah 34-66*, Word Biblical Commentaries, vols. 24-25, Waco, Texas, Word, 1989, qui place l'accent sur le rôle joué par les disciples et l'école d'Isaïe.

¹²⁶ E. Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, Louvain, Brill, 1974.

2.4. *Le prophète Jérémie*¹²⁷

2.4.1. *Quelques repères de sa vie et de son œuvre*¹²⁸

L'activité de Jérémie, dont le nom signifie יהוה ou *Yah* יה puis ירום est élevé ירמיהו, se déploie de 627 à 587. Il a donc accompagné les dernières décennies de Juda comme état vassal et fut témoin lui-même de la chute finale de Jérusalem sous les assauts des Babyloniens. Il est né à Anatot, village situé à six kilomètres au nord-est de Jérusalem (Jr 1, 1). Ce village appartenait à la tribu de Benjamin. Les sentiments de cette tribu qui est apparentée à celle d'Éphraïm par Rachel, sont plus orientés vers Israël du Nord que vers Jérusalem¹²⁹. Jérémie est membre d'une famille sacerdotale, son père est prêtre d'un sanctuaire périphérique. Il est possible que sa famille provienne de la lignée du prêtre Ébiathar, un favori de David, qui est tombé en disgrâce et a été expulsé dans ses terres d'Anatot du temps de Salomon (1 R 2, 26). Cette lignée sacerdotale remonte en fait à Éli, le prêtre de Silo, ce qui pourrait expliquer l'intérêt de Jérémie pour cet ancien sanctuaire. À l'instar de Michée (Mi 3, 9-12), Jérémie a quelques défiances vis-à-vis de la capitale et de son gouvernement.

Apparemment, il pense que sa mission consiste davantage à ramener Juda vers ses frères que l'inverse (cf. Mi 5, 2 et Dt 33, 7). C'est un personnage rural attaché au sol, à ses traditions et au sanctuaire local qu'administre sa famille. Il sait que la fleur d'amandier est l'annonce du printemps, il connaît les mœurs de la perdrix (17, 11) et d'autres animaux (14, 5), et la manière de les piéger (5, 26). Il connaît les

¹²⁷ Römer, Thomas ; *Jérémie Du prophète au livre*. Edition Du Moulin Suisse 2003, et Paris, Desclée de Brouwer, 1992.

¹²⁸ H. Cazelles, « La vie de Jérémie dans son contexte national et international », in P.-M. Bogaert éd., *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, BETL 54, Leuven, 1981, pp. 21-39 ; A. Gelin, « Jérémie (Le livre de) », *DBS*, Paris, 1949, VI, col. 857-889. T. Römer, *Jérémie. Du prophète au livre*, Poliez-le-Grand, 2003. *Idem*, « Jérémie », in T. Römer - J.-D. Macchi - C. Nihan (éds.), *Introduction à l'A.T.*, Genève, 2004, pp. 345-358 (bibliographie) et résumé des différentes hypothèses concernant la formation du livre : B. Duhm (1847-1928), S. Mowinckel et sa théorie des quatre sources (A, B, C, D) et les arguments pour et contre la rédaction deutéronomique de Jérémie.

¹²⁹ Dès ses premières prophéties, Jérémie espère encore pour les tribus qui y demeurent soumises à l'Assyrie (Jr 31 ,2-22 ; 30, 5-21). Cette préoccupation pour le sort des Israélites du Nord explique peut-être l'affinité qu'il montre avec le prophète Osée. J. Briend, *Le livre de Jérémie*, Cah. Év. 40, Paris, Cerf, 1982.

rites agraires, non seulement les rites saisonniers, mais aussi ceux que l'on pratique en cas de sécheresse (14, 2-9). En effet, le souvenir d'une terrible sécheresse deviendra symbole de la catastrophe qui va s'abattre sur Jérusalem en Jr 14.

Certains commentateurs placent le début du ministère public de Jérémie à la treizième année de Josias, soit en 627, d'autres malgré Jr 25, 2-3, ne font commencer son ministère qu'en 604 ou en 609. Jérémie se dit alors *na'ar נער* « jeune homme » ; il a probablement entre 16 et 18 ans. Cela placerait sa naissance vers 642 c'est-à-dire à la fin du règne de Manassé. Nous savons par Jr 16, 2 qu'à Jérusalem (« en ce lieu ») Jérémie reçut l'ordre divin de ne pas se marier. Contrairement à l'usage, il resta célibataire et son célibat aura valeur de signe prophétique (Jr 16, 1-4). Il exerça son activité prophétique pendant une quarantaine d'années. Sa mission, commencée sous le règne du roi Josias (640-609), se prolongea sous les règnes des derniers représentants de la dynastie des davidides : Yoachaz (609), Yoyaqîm (609-597), Yoyakîn (597), et Sédécias (597-587), dernier roi de Juda.

2.4.2. *La situation historique avant la vocation de Jérémie*

Jérémie a dû naître à une époque où l'Assyrie était encore toute puissante et exerçait son influence politique sur Juda. En 664, le roi Aššurbanipal est en Égypte où il prend Thèbes avec l'appui du prince Psammétique et expulse les Nubiens (Kush). Avec l'appui de mercenaires grecs et cariens, le pharaon réunifie le pays et se rend pratiquement indépendant ayant rejeté le joug des Assyriens vers 650.

La puissance assyrienne a longtemps dominé la scène du Proche-Orient ancien. L'Assyrie maintient sa suprématie militaire sous Assahradon (680-669), mais son fils Aššurbanipal (668-627) doit déjà faire face à une série de menaces : aux frontières du Nord, la pression des Mèdes, des Perses et des Élamites ne cesse de s'accroître. Un autre danger vient de l'intérieur même de l'empire : appuyé par Élam, le vice-roi de Babylone, Šamaš-šum-ukin, se déclare indépendant en 648. La riposte d'Aššurbanipal, son demi-frère, est immédiate et brutale. Il pille et brûle Babylone, puis il poursuit sa contre-offensive et Suse, la capitale des Élamites est détruite. Un calme relatif s'installe dans l'empire. Toutefois, le déclin s'amorce à la fin du règne d'Aššurbanipal, entre 640 et 630, et conduira rapidement à la ruine de l'empire assyrien. Après un glorieux règne de plus de 40 ans, le roi Aššurbanipal meurt en

627. Aussitôt se manifeste et se précipite la décadence de l'Assyrie. D'une part, en 626, le général chaldéen Nabopolassar marche sur Babylone contre les Assyriens. Il s'empare de la ville et se proclame roi. D'autre part, en Égypte, Psammétique I (663-669), le fondateur de la dynastie saïte, qui avait réussi au début de son règne à expulser les Assyriens d'Égypte, profite des difficultés de l'Assyrie et de l'affaiblissement de son autorité sur les pays syriens pour reprendre des territoires en Asie. Il s'empare d'Ashdod, après un long siège (Hérodote, *Histoires* II, 157 appelle la ville *Azotos*), faisant ainsi passer sous l'hégémonie égyptienne une grande partie de l'ancien pays philistin. Il ambitionne de conquérir la Syrie-Palestine et de ressusciter, à la faveur des circonstances, le glorieux empire des Thoutmès et des Ramsès. Mais bientôt, pour lui, le nouvel ennemi c'est Babylone, dont les progrès menacent ses propres projets sur les pays syro-palestiniens. L'Égypte décide alors de soutenir l'Assyrie, aux prises avec les Babyloniens et les Mèdes, et qui s'épuise dans cette double lutte. En 616, au plus tard, Nabopolassar rencontre sur l'Euphrate une armée égyptienne alliée à l'Assyrie. La *Chronique babylonienne* contient le récit, année par année, des opérations militaires conduites par Nabopolassar de l'an 10 à l'an 17 de son règne (616-606 av. notre ère.)¹³⁰. Assur tombera en 614 et en 612, Ninive est prise par les Mèdes¹³¹. Toutes ces données sont rassemblées et expliquées dans une publication récente du Mossad Bialik¹³². (Inscriptions historiques d'Assur et de Babel comparées à l'Israël ancien, traduit et annoté par Morde'hai Cogan)

2.4.3. Une époque de troubles politiques

La situation politique en Juda à l'époque de Jérémie fut particulièrement mouvementée¹³³. La vocation de Jérémie coïncidait avec la mort du grand roi assyrien, Aššurbanipal. Cet événement annonçait la désintégration prochaine de l'empire assyrien sous l'égide duquel Juda avait été vassal depuis presque un siècle. Après 627, Sîn-šar-iškun élimine de Ninive Aššur-etil-ilāni, le successeur d'Aššurbanipal, mais il est lui-même évincé de Babylone par Nabopolassar. La

¹³⁰ A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley, 1975. J.-J. Glassner, *Chroniques mésopotamiennes*, Paris, 1993.

¹³¹ C. J. Gadd, *The Fall of Nineveh. The Newly Discovered Babylonian Chronicle no 21.910 in the British Museum*, London, 1923. S. Dalley, « Nineveh after 612 B.C. », *AoF*, 20, 1993, pp.134-147.

¹³² *Assoufat ketovot historiot mé Achur oumi Babel.*, traduit préfacé et introduit par Morde'hai Cogan. Jérusalem, Éditeur Mossad Bialik, 2003.

¹³³ R. Blanchet – B. Bonvin – D. Clerc, *Jérémie, un prophète en temps de crise*, Genève, 1985.

bataille fait rage et des villes telles que Sippar et Nippur sont prises, tandis qu'au nord-est la pression mède de Cyaxare se fait plus forte. C'est certainement pendant cette période que les troupes assyriennes et leurs contingents étrangers quittent les provinces occupées de Samarie sans que la Bible ait conservé la moindre trace de batailles ou d'une éventuelle victoire militaire du roi Josias. Profitant de l'affaiblissement de l'Assyrie, il se révolte en 628/7¹³⁴ et entreprend la restauration politique et religieuse du royaume de Juda. Fort de son influence politique et spirituelle, ce roi réformateur religieux avait profité de l'embarras des successeurs d'Aššurbanipal pour occuper l'ancien royaume d'Israël du Nord devenu province assyrienne. Il favorisa la réforme de ce territoire en se fondant sur une partie de la Loi qui deviendra le livre du Deutéronome. Cependant, la grande réforme religieuse et administrative de Josias a probablement posé des problèmes au prophète Jérémie en raison de la centralisation du culte à Jérusalem, au détriment des sanctuaires périphériques comme celui qu'administrait sa famille à Anatot. Au cours de son ministère, Jérémie s'insurgera contre la confiance quasi fétichiste placée dans le Temple de Jérusalem (cf. l'oracle contre le Temple en Jr 26, 1-24).

Or à cette époque, le « Pharaon Néko monta contre le roi d'Assyrie vers le fleuve de l'Euphrate » (2 R 23, 29).¹³⁵ À ce moment, Josias régnait depuis trente et un ans dans Jérusalem. Le pharaon Néko envoya des émissaires vers le souverain de Juda pour le prier de le laisser passer et de ne point se mêler d'un conflit qui ne le concernait pas. Josias passa outre. Il se posta dans la plaine de Megiddo, verrou de la Syrie, soit qu'il ait devancé l'armée de Néko par une marche parallèle, soit qu'il ait auparavant transformé Megiddo en une place fortifiée de Juda. Grièvement touché par un archer ennemi, il revint mourir à Jérusalem. L'œuvre réformatrice de Josias fut ainsi brutalement interrompue. Cela pose un problème moral par rapport à la Providence, car Josias avait été un bon roi, bien mal récompensé pour sa piété de bon aloi. Après la mort de Josias en 609, son fils Yoahaz (appelé également Shalloum dans le livre de Jérémie) fut sacré roi. Après un court règne de trois mois, il fut démis de ses fonctions par le pharaon Néko¹³⁶ et déporté en Égypte. Il fut le premier roi de

¹³⁴ F. M. Cross - D. N. Freedman, « Josiah's Revolt Against Assyria », *JNES* 12, 1953, pp. 56-58.

¹³⁵ « Néko, roi d'Égypte, monta pour combattre à Karkemish sur l'Euphrate » (2 Ch 35, 20).

¹³⁶ J. Yoyotte, « Néchao ou Néko », *DBS*, Paris, 1960, vol. VI, col. 363-393. Le pharaon Néko vainquit Josias de Juda à Megiddo (2 R 23, 29-30 ; 2 C 35, 20-25), détrôna Yoahaz pour le remplacer par Yoyaqîm (2 R 23, 31-35 ; 2 C 36, 1-4). Son armée fut battue à Karkemish par Nabuchodonosor (Jr 46, 2-12; Josèphe, *Ant.* X, 74-80).

Juda à mourir en exil. Suite à la victoire de l'Égypte sur l'Assyrie, les Égyptiens gardèrent la gestion de la Syrie-Palestine et Juda fut alors sous la domination de l'Égypte. Yoahaz avait reçu l'annonce de son jugement par Jérémie en Jr 20, 10-12. À sa place, le pharaon Néko avait mis sur le trône de Juda un autre fils de Josias du nom de Yoyakîm, ce qui s'est avéré un mauvais choix pour Juda et pour Jérémie. Entouré de nobles ambitieux et de prophètes auto-proclamés, Yoyakîm et son parti vivaient dans l'illusion de l'inviolabilité du Temple et de la faveur divine éternelle pour la dynastie davidique dont il était issu. La corruption de la cour et de la classe dirigeante exacerbée par un faux sentiment de sécurité, avait provoqué la protestation virulente de Jérémie présentée par son discours contre le Temple (en Jr 7, 1-15 ; 26, 1-6 ; cf. 22, 13-19). Le prophète devint vite *persona non grata* à Jérusalem.

La quatrième année du règne de Yoyakîm, en 605, les armées de Babylone sous Nabuchodonosor vainquirent les forces du pharaon Néko à Karkemish et prirent le contrôle de la Transeuphratène (עבר נהר פרת) (Jr 46, 2) du côté ouest. Jérémie avait clairement compris le développement de la situation politique dans la région. Nabuchodonosor allait conquérir Juda et envoyer le peuple en captivité (Jr 25, 1-14). C'est à ce moment que Jérémie dicta son premier rouleau, que le roi Yoyakîm brûla, rejetant le message du prophète. En effet, Jérusalem devint un état vassal de Babylone. Son souverain, Yoyakîm, un homme violent et cruel, se révolta et entraîna Juda dans une aventure qui finit par la prise de la cité de David en 597, suivie d'une première déportation qui frappa surtout la cour et l'élite de la nation. Ézéchiél fut au nombre de ces premiers exilés partis pour la Babylonie. Sédécias, le dernier roi de Juda, chercha à son tour à se rendre indépendant sous la pression du parti égyptophile et nationaliste. Sous Sédécias, Jérémie dénonce toujours le projet de révolte du roi contre Babylone, ce qui provoque sa mise en prison. Jérusalem fut bientôt occupée par les troupes babyloniennes, Sédécias châtié, le Temple incendié et une autre partie du peuple emmenée en captivité. Lors du siège de Jérusalem, Jérémie échappa de peu à la mort. Les Babyloniens imposèrent un gouverneur au pays conquis. Jérémie fut témoin des événements sous le gouvernement de Guedalia (2 R, 25) qui a été le dernier administrateur politique nommé par les Babyloniens et assassiné par un groupe de Judéens, qui résistaient à l'autorité de l'envahisseur. Par crainte de représailles, un certain nombre de Judéens s'enfuirent en Égypte.

Jérémie connut donc les jours prometteurs du jeune roi réformateur, Josias, puis les années tragiques qui précédèrent la prise de la ville de Jérusalem et sa destruction. C'est probablement à cette époque que Jérémie rédigea, en tout ou en partie, ce qu'on appelle traditionnellement les *Confessions* (Jr 11, 18-12, 6 ; 15, 10-21 ; 17, 14-18 ; 17, 18-23 ; 20, 7-13)¹³⁷, et qui sont ses pages les plus célèbres où il s'adresse à Dieu pour lui exposer les souffrances de son ministère. Un nombre important de ces textes sont rédigés en prose. Ces textes révèlent le débat douloureux d'un homme qui entend demeurer fidèle à sa vocation, mais qui, à certaines heures de découragement, éprouve la tentation d'abandonner sa mission. Lors de la chute de Jérusalem en 587, Jérémie est traité avec égards par les conquérants babyloniens (39, 11-14 ; 40, 2-4). Après l'assassinat du gouverneur Guedalia, il se trouve entraîné en Égypte par les Judéens qui se dérobent aux sévices du vainqueur (42, 1 - 43, 7). C'est sur cette terre étrangère que Jérémie disparaît. Ses derniers oracles, postérieurs à 587, ont été prononcés sur le territoire égyptien, où le prophète fut emmené de force. Une légende tardive veut qu'il soit mort martyr. Selon une tradition préservée par les Pères de l'Église, les Juifs auraient condamné Jérémie à la mort par lapidation à Tahpanhes en Égypte. Selon la tradition rabbinique (*Seder Olam Rabba* 26), Jérémie aurait été déporté avec son scribe Baruch en Babylonie où il serait mort. Aucune de ces deux traditions ne peut être confirmée. Toutefois, les deux récits sur la mort de Jérémie pourraient être compris comme un reflet de deux traditions textuelles du livre de Jérémie, l'une grecque dans la Septante et l'autre hébraïque dans le texte massorétique.

2.4.4. *Le livre de Jérémie : une anthologie d'oracles réunis sous son nom*

Le livre de Jérémie n'est pas vraiment un livre. Il représente plutôt un recueil d'oracles disparates¹³⁸. Il est difficile de trouver un plan à cet ouvrage dont la traduction grecque donne un texte plus court et une présentation différente de celle du texte massorétique (les oracles contre les nations se trouvent au centre du livre et non à la fin). Le ch 36, 2 rapporte comment en 605, Jérémie dicta à son scribe Baruch les

¹³⁷ J. Vermeulen, « Essai de Redaktionsgeschichte des 'Confessions de Jérémie' », *BETL* 54, 1981, pp. 239-270.

¹³⁸ A. H. W. Curtis - T. Römer (éds.), *The Book of Jeremiah and Its Reception - Le livre de Jérémie et sa réception*, *BETL* 128, Louvain, 1997. P. R. Ackroyd, « The Book of Jeremiah. Some Recent Studies », *JSOT* 28, 1984, pp. 47-59.

oracles, les invectives et les menaces qu'il avait prononcés depuis le début de son ministère et comment, l'année suivante, ce premier rouleau ayant été détruit par le roi, Jérémie dicta un deuxième rouleau à son scribe avec toutes les données précédentes auxquelles furent jointes beaucoup d'autres paroles (v. 32)¹³⁹. Il restera toujours difficile de reconstruire exactement le contenu du rouleau primitif (*die Urrolle*). D'autre part, le titre Jr 1, 1-3, composite, atteste plusieurs étapes dans la composition du livre.

Des études nouvelles confirment l'origine complexe de ce recueil d'oracles. Le commentaire de B. Duhm de 1901¹⁴⁰ est l'expression classique de la critique radicale du livre de Jérémie. Il est en même temps paradigmatique pour toute la recherche subséquente. Ses théories ont été récemment ressuscitées par les chercheurs et présentées sous une nouvelle forme. Duhm croyait qu'un canon métrique rigide pouvait être un critère digne de confiance pour distinguer un oracle authentique de celui qui ne l'est pas. Cela lui permit de réduire l'œuvre authentique de Jérémie à un sixième du livre. D'après lui, seuls les poèmes composés de tétrastiques, dont les vers comportent alternativement deux ou trois accents, sont de Jérémie ; tout ce qui sort de ce cadre est perçu comme adjonctions tardives. Il a attribué 280 versets au prophète lui-même, 220 versets au scribe Baruch et 850 versets aux différents éditeurs du livre. De tous les passages en prose, Duhm n'attribue à Jérémie que la lettre aux exilés du ch 29. Les courants de pensée nomiste, universaliste et apocalyptique qui se reflètent en tant de passages permettent de les considérer comme des développements et des scholies relativement tardifs (Jr 12, 14-17, qui auraient même été écrits au II^e s. av. notre ère¹⁴¹).

De même, dans son commentaire sur le livre de Jérémie, R. P. Carroll a essayé de démontrer qu'il n'y a que très peu de matériel qui remonte au personnage historique de Jérémie¹⁴². Son livre n'est qu'une anthologie de textes faite par les rédacteurs deutéronomistes de l'époque exilique ou post-exilique. Il reflète davantage le genre de livre prophétique selon les préférences et présupposés particuliers de ses rédacteurs.

¹³⁹ W. L. Holladay, « The Identification of the Two Scrolls of Jeremiah », *VT* 30, 1980, pp. 452-467.

¹⁴⁰ B. Duhm, *Das Buch Jeremia*, Tübingen, 1901, pp. xvi-xvii.

¹⁴¹ A. Schenker, « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens ? », *ETHL* 70, 1994, pp. 281-293.

¹⁴² R. P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary*, Londres OTL, 1986.

Dans une série d'études, par le biais d'analyses statistiques et terminologiques, A. G. Auld a essayé de démontrer que le terme « prophète » (*nābî'*) נביא, habituellement attaché aux livres des prophètes, n'est qu'un rajout tardif des éditeurs post-exiliques¹⁴³. Jérémie, Isaïe, Ézéchiel et les petits prophètes n'étaient pas vraiment des « prophètes » mais des « poètes » qui dénonçaient et abhorraient les prophètes. De plus, la phrase caractéristique qui sert à appuyer l'autorité au message prophétique : « Ainsi parle l'Éternel, *kō' 'āmar* יהוה אמר » (la formule du messenger ou *Botenspruchformel*) est également un ajout des rédacteurs de l'époque post-exilique¹⁴⁴.

Le défaut majeur de ces analyses littéraires réside dans le fait qu'elles ne tiennent pas suffisamment compte de l'abondant matériel comparatif sur le phénomène prophétique au Proche-Orient ancien.

Le terme (*nābî'*) נביא apparaît plus de 300 fois dans la Bible hébraïque pour désigner le prophète. Mais le prophétisme n'est pas une spécificité biblique israélite. C'est un rôle social et culturel qu'Israël partage avec ses voisins. Un texte de Mari depuis sa découverte récente documente désormais l'existence de l'activité de *nabûm* : « Lorsque je suis arrivé chez Ašmad, j'ai réuni les « prophètes des Bédouins-Hana » (*na-bé ša* HA.NA) et j'ai fait prendre les présages pour le salut du roi » (N^o 216 [A.2209])¹⁴⁵.

C'est la plus ancienne attestation du terme technique « prophète » (*nabûm*) en akkadien, datant du XVIII^e s. av. notre ère. Il provient du domaine géographique et linguistique (nord-ouest sémitique) proche de celui qu'occupera six siècles plus tard l'ancien Israël. Comme le souligne J.-M. Durand, « Ce terme doit, dans tous les cas, être considéré comme un précurseur du terme hébraïque qui désigne le prophète¹⁴⁶ ».

Dans le texte de Mari, par la particule relative d'appartenance (*ša*), les prophètes sont associés au nom d'un clan de bédouins et de nomades appelés les

¹⁴³ A. G. Auld, « Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings », ZAW 96, 1984, pp. 66-82 ; *Idem*, « Prophets Through the Looking Glass, Between Writings and Moses », JSOT 27, 1983, pp. 3-23.

¹⁴⁴ A. G. Auld, « Word of God and Words of Man: Prophets and Canon », in L. Eslinger - G. Taylor (éds.), *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of P. C. Craigie*, JSOT Suppl. 7, Sheffield, 1988, pp. 237-251. Pour une critique tranchante de ces études, voir H. M. Barstad, « No Prophets ? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and Ancient Near Eastern Prophecy », JSOT 57, 1993, pp. 39-60, spéc. p. 42, n. 14.

¹⁴⁵ J.-M. Durand, *Archives Épistolaires de Mari*, I/1, Paris, 1988, pp. 444-445 (=AEM).

¹⁴⁶ J.-M. Durand, « Les prophéties des textes de Mari », in J.-G. Heintz éd., *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, Paris, 1997, pp. 115-134, spéc. p. 120.

Hanéens. Cet indice ethnique est important car « il s'agit d'une réalité 'amorrite', donc 'occidentale'¹⁴⁷ ». Cela rend le parallèle avec les prophètes des anciens Hébreux eux-mêmes nomades et appartenant aux Sémites du Nord-Ouest, d'autant plus pertinent.

De plus, les textes de Meskéné-Emar, récemment découverts¹⁴⁸, apportent des informations nouvelles et importantes touchant plusieurs domaines relatifs au prophétisme biblique et à la Bible. Les textes d'Emar ont l'avantage de pouvoir être datés avec une grande précision, ce qui est inhabituel pour les documents anciens : entre 1320 et 1187 av. notre ère. Ces textes sont d'une importance capitale pour l'histoire de la Syrie antique, voisin le plus proche de l'Israël ancien. La tradition littéraire syrienne des lettrés de Meskéné, a produit une narration aux nombreuses variantes qui mène de la « genèse du monde » à l'époque « moderne ». Dans la même tradition, un autre texte du genre de la fable décrit une cosmogonie. L'existence d'un travail historiographique parmi les Sémites de l'Ouest a des implications multiples. Ce phénomène mérite d'être examiné de façon approfondie, ainsi que d'être comparé au travail effectué par les cultures voisines, notamment celle de la tradition historiographique hébraïque. L'éditeur de ces textes parle d'une historiographie de type « histoire sainte » dans les textes d'Emar¹⁴⁹.

Les voisins au nord d'Israël habitant Emar connaissent également le phénomène prophétique et mentionnent « la maison des prophètes (*na-bi-'i*) » pour désigner le temple de la déesse Išhara, qui porte à quatre reprises, le titre *ša mu_x-nab-bi-ia-ti*¹⁵⁰ « celle des prophétesses ».

Ceci montre la valeur historique considérable de cette documentation cunéiforme pour la compréhension des formes et des fonctions du prophétisme hébraïque ultérieur. Du même coup, la thèse de A. G. Auld, qui veut limiter l'usage de la racine : (*n-b-'*) à une terminologie tardive, introduite dans le canon biblique par l'activité de rédacteurs post-exiliques devient peu probable¹⁵¹.

¹⁴⁷ J.-M. Durand, *AEM* I/1, 1988, p. 378.

¹⁴⁸ D. Arnaud, *Recherches au pays d'Aštata. Textes sumériens et akkadiens* = EMAR VI/1-3, Paris, 1985-1987.

¹⁴⁹ D. Arnaud, « Les textes suméro-akkadiens de Meskéné (Syrie) et l'Ancien Testament », *RHR* 197, 1980, pp. 116-118.

¹⁵⁰ D. E. Fleming, « The Etymological Origins of the Hebrew *nābî*: The One Who Invokes God », *CBQ* 55, 1993, pp. 217-224, spéc. p. 220 *Idem*, « *Nābû* and *munabbīātu*: Two New Syrian Religious Personnel », *JAOS* 113, 1993, pp. 175-183.

¹⁵¹ J.-G. Heintz, « La 'fin' des prophètes bibliques ? Nouvelles théories et documents sémitiques anciens » in *idem* éd., *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, Paris, 1997, pp. 195-213, spéc. p. 202.

Un trait particulier du livre de Jérémie est le grand nombre de textes qui ressemblent au genre « biographique » et « autobiographique » relatant la vie du prophète et les événements contemporains de la destruction de Jérusalem et de l'occupation babylonienne de Juda. Une autre hypothèse conteste le caractère biographique de ces passages et propose d'y voir des récits édifiants circulant dans les cercles traditionalistes proches de la pensée de Jérémie. Le but ne serait pas de faire une histoire du prophète, mais d'interpréter des événements de sa vie à la lumière de ce qui est effectivement arrivé à Jérusalem¹⁵².

2.4.5. *La situation religieuse et morale de Juda au temps de Jérémie*

La monarchie davidique finissante connut une crise aiguë à cause du syncrétisme religieux que favorisèrent les rois Manassé (693-639) et Amon (639-638) et qui apparaît comme l'aboutissement d'un certain nombre d'influences : les habitudes ancestrales, l'attrait pour les pratiques religieuses cananéennes, la politique royale, le prestige et l'influence de la politique assyrienne. Pour la tradition, Manassé devint le type du roi corrompu, idolâtre et apostat. Des tableaux sombres comme 2 R 21, 1-9 ; 23, 4-14 (cf. Éz 8), donnent une idée de ce que vit Jérémie au début de sa carrière : temple devenu un carrefour d'idoles, hauts-lieux innombrables, pratique du culte idolâtre privé.

Le prophète, en outre, pénétrant à l'intérieur des maisons, verra que sur les terrasses les Judéens célèbrent l'armée des cieux ou divinités astrales (Jr 7, 17 ; 8, 2 ; 19, 13 ; 44, 15). La réforme conduite sous Josias en 622 fut une tentative officielle de réforme positive, axée sur le programme du sanctuaire unique de Jérusalem selon les injonctions d'une partie du Deutéronome. Elle échoua avec Josias, qui l'avait entreprise, et que l'Ecclésiastique 49, 4, loue à l'égal de David et d'Ézéchias comme le type même du bon roi.

Les rois suivants, Yoyakîm et Sédécias, n'osèrent pas rétablir le culte idolâtre dans le Temple. Aussi bien, ne les assimile-t-on pas à Manassé dans la responsabilité du châtement national (2 R 24, 3-5 ; 19). Ils sont néanmoins coupables d'avoir négligé les mesures prises par leur ancêtre et de n'avoir combattu ni le culte

¹⁵² E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford, 1970. *Idem*, *The Book of the Prophet Jeremiah*, CBC, Cambridge, 1973-75, vol. I-II.

privé des idoles, ni celui des hauts-lieux (Jr 9, 13.17 ; 12, 16 ; 13, 10 ; 16, 18 ; 25, 6). Le formalisme entache le culte de YHWH. Le peuple pense pouvoir acheter les faveurs divines en multipliant les présents (Jr 11, 15 ; 7, 21 ; 6, 20). Les gens ont introduit à l'intérieur du yahwisme l'habitude des sacrifices d'enfants (Jr 2, 23 ; 7, 31 ; 19, 5 ; 32, 35; cf. Éz 16, 20-21, 20, 25-26). L'invective de Jérémie telle qu'elle ressort de Jr 32, 35 n'est pas équivoque : il s'agit bien de soi-disant hommages à YHWH, pratiqués dans les hauts-lieux. La polémique de Jérémie contre toute imputation du sacrifice d'enfants à un éventuel commandement de YHWH (Jr 7, 31-32 ; 19, 2.6 ; 32, 35), semble impliquer qu'au VII^e s. av. notre ère, cette pratique faisait bel et bien partie du culte que les gens de Jérusalem offraient des enfants à YHWH¹⁵³.

Les auteurs qui ont étudié la question des sacrifices d'enfants s'accordent à y voir une pratique phénicienne introduite à Jérusalem à partir d'Achaz, culminant sous le règne de Manassé (2 R 16, 3 ; 21, 6 ; Mi 6, 7) et liée au Tofeth,¹⁵⁴ dans la vallée de Gê-Hinnôm (גֵּה־הִנְנוֹם) Jos 15, 8 ; 18, 16 ; Ne 11, 30) ou Gê-Ben-Hinnôm (Is 30, 33, Jr 7, 31-32 ; 19, 2.6 ; 32, 35). Le roi Josias, le premier, s'est attaqué à cette coutume païenne : « Il (le roi Josias) souilla le Tofeth qui était dans la vallée de Gê-Hinnôm pour que personne ne fit passer son fils et sa fille par le feu en l'honneur de Molek (Moloch)¹⁵⁵ » (2 R 23, 9-11). Dans la Bible hébraïque (לֹא תִתֵּן לְהַעֲבִיר לְמֹלֶךְ) Lv 18, 21 ; 20, 2-5 ; Jr 32, 35), le terme Molek ou Moloch est presque toujours en rapport avec le sacrifice d'un enfant et semble bien désigner une divinité¹⁵⁶.

À la suite d'Osée, Jérémie n'admet pas la prétention qu'a le peuple d'adresser toute espèce de culte composée d'éléments cananéens et syncrétistes

¹⁵³ M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, Garden City, 1983, p. 281. Sur le sacrifice d'enfants voir M. Cogan, *Imperialism and Religion, Assyria, Judah, and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, SBLMS 19, Missoula, 1974, pp. 72-88: « Foreign Cults in Judah ».

¹⁵⁴ Le Tophet qu'on traduit par « bûcher, brûloir, foyer ou grill » est en rapport avec le sacrifice d'enfants qu'on brûlait en l'honneur du dieu cananéen dans la vallée de Gê-Hinnôm qui deviendra la Géhenne.

¹⁵⁵ Cette vallée borde la partie sud-ouest et sud de Jérusalem. Elle est devenue prototype de la Géhenne, cf. Mt 5, 22 et Ap 14, 10. Selon O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle, 1935, Molek ou Moloch dans les versions grecque et latine, ainsi que *lmlk* en Lv 18, 21, représente un terme pour désigner simplement un genre de sacrifice. Son hypothèse a été critiquée par W. Kornfeldt, « Der Moloch, eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts' », *WZKM* 51, 1948-52, pp. 287-313.

¹⁵⁶ P. Jensen, « Die Götter *kemoš* und *melek* und die Erscheinungsformen *Kammuš* und *Malik* des assyrisch-babylonischen Gottes Nergal », *ZA* 41, 1934, pp. 235-237. A. Green, *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, Missoula, 1975. G. A. Anderson, *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel. Studies in their Social and Political Importance*, HSM 41, Atlanta, 1987. G. G. Heider, *The Cult of Molech. A Reassessment*, JSOT Suppl. 43, Sheffield, 1985. J. Day, *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, Cambridge, 1989, p. 67.

comme étant un vrai culte au Dieu d'Israël. Il accuse le peuple de « banaliser » le Dieu d'Israël. Les hommages qu'il rend s'adressant en réalité aux dieux Baals. Juda a perverti la conception du Dieu d'Israël, confondant YHWH avec un simple Baal cananéen. Jérémie récuse cette confusion. Les dieux païens ne sont que pierre et bois (Jr 2, 27 ; 3, 9) fabriqués par ma main de l'homme (1, 16), ils sont marqués d'impuissance (2, 28 ; 11, 12-13). Il les appelle « citernes percées בארות נשבריים » (2, 13) et « souffles הבל » (2, 5), « ils échangent ma gloire contre ce qui ne sert à rien » (2, 11).

Les gens, autour de lui devraient être sensibles aux leçons de l'histoire, où se montre à l'œuvre la justice rétributive. « Ce sont tes crimes qui te châties. Sache et vois combien c'est mauvais et amer d'abandonner YHWH ton Dieu » (Jr 2, 19 ; 3, 24). Mais le rappel du passé, n'a jamais fait grande impression sur la foule oublieuse (Jr 3, 30) et l'idolâtrie d'Israël est un scandale pour l'univers entier.

De la même façon sont dénoncés les comportements immoraux associés aux cultes pratiqués sur les *bamôt* במות ou hauts-lieux (Jr 2, 23-24) avec la prostitution sacrée. Au début de sa carrière Jérémie aura pu voir tout cela dans le Temple de Jérusalem lui-même (2 R 23, 7). Pour Jérémie les gens de Juda sont devenus décadents et pervers.

Jérémie semble être un « puritain » avant l'heure, qui fustige le relâchement sexuel de ses contemporains en termes très crus : « Ils vont en foule chez la prostituée ; tels des étalons bien repus, ils hennissent après la femme d'un autre » (Jr 5, 7-8 ; 8, 9 ; 13, 27). Amos avait déjà vu le père et le fils se rendre chez la même fille (Am 2, 7).

Sous le vernis d'une société prospère, affleurent continuellement « violence et ruine, coups et blessures » (Jr 6, 7). On ne recule pas devant le meurtre (Jr 12, 3 ; 7, 9). D'ordinaire l'insensibilité générale s'étale moins ; elle revêt des dehors policés qui ne la rendaient pas moins perceptible à un observateur attentif de la société de son époque tel que Jérémie : il dénonce les fraudes des marchands ou des durs créanciers (Jr 5, 26-28) ; les juges vénaux (Jr 21, 12 ; 7, 5 ; So 3, 3) ; l'étranger, l'orphelin et la veuve sont opprimés (Jr 23, 3 ; 7, 7). Les assises sociales semblent ébranlées dans cette société cruelle et sans pitié : « Que chacun se garde de son ami et ne vous fiez à aucun frère ! Car tout frère veut supplanter ; tout ami s'en va calomniant... » (Jr 9, 3). Prophètes et prêtres commettent l'adultère et marchent dans le mensonge (Jr 23, 14 ;

29, 23 ; So 3, 4). Du plus petit au plus grand, tous sont coupables (Jr 6, 13). Au faîte de la nation, Yoyakîm, s'écartant en cela de son ancêtre le roi Josias, exploite ses sujets et les sacrifie à sa passion du luxe : « Malheur à qui bâtit sa maison avec l'injustice, ses chambres avec l'iniquité ; Qui fait travailler les autres sans les payer et à qui il ne donne pas son salaire ! Qui dit : 'Je me bâtirai une grande maison, des chambres spacieuses, aux larges fenêtres, aux planches de cèdre enduite de vermillon' » (Jr 22, 13-14 ; cf. Éz 34, 1).

La population de Juda ne semblait pas effrayée par cette situation. Bien au contraire, elle l'appréciait (Jr 5, 30-31), ne se considérant pas pire que les autres nations. Les faux prophètes s'efforçaient d'entretenir l'optimisme. Les vrais prophètes aussi, n'avaient-ils pas prédit une ère de paix qui semblait coïncider avec la chute de Ninive et qui eut lieu effectivement en -612 ? (cf. Na 2, 1-3). Comment douter de la pérennité de Sion (Is 37, 21-35) annoncée par le grand prophète de Jérusalem, Isaïe du VIII^e siècle ? Aussi le peuple trouve-t-il les trublions importuns (Jr 12, 1-2). La population est nombreuse (Jr 16, 3), la richesse abonde (Jr 17, 3 ; So 1, 18.11.13), l'artisanat fleurit à Jérusalem (Jr 20, 5), les trésors du Temple, même après 598, sont nombreux (Jr 19, 18). Le peuple est fier de sa ville (Jr 19, 13), la gaîté et l'insouciance règnent (Jr 15, 17 ; 31, 4), on festoie (Jr 15, 18) et l'on entend le chant du fiancé et de la fiancée résonner (Jr 25, 10). קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה.

Le prophète observait ses contemporains emportés dans leur course (Jr 8, 6) ; leur tranquillité était à ses yeux un endurcissement qui prenait racine dans les fautes des générations antérieures (Jr 7, 26 ; 9, 13 ; 16, 12). Nul n'avait jusqu'alors donné du péché une description aussi poussée et aussi radicale. Jérémie est tellement impressionné par la notion de perversité congénitale qu'il semble presque désespérer de la possibilité de voir le peuple changer : « Un Éthiopien change-t-il sa peau ? Un léopard ses taches ? » חבבררתיו כושי עורו כושי ונמר היהפוך עורו (Jr 13, 23).

Le bilan que dresse le livre de Jérémie est très sombre: l'alliance avec le Dieu d'Israël a échoué pratiquement dans tous les domaines. On retrouve les critiques concernant l'abandon de la justice sociale, la confiance placée à tort dans les idoles ou dans le jeu des alliances politiques. Tout cela provient de l'échec des institutions chargées de veiller sur l'alliance : le roi, les prêtres, les prophètes. À cause de cette défaite humaine, plus rien ne peut assurer le salut, pas même le culte ni le Temple.

Jérémie porte un regard très pessimiste sur la nature humaine en tant que telle. Pour lui, le mal est profondément inscrit dans l'être humain. Le péché est gravé au cœur de l'homme et rien d'extérieur à lui, ne pourra le guérir, tant les racines du mal sont profondes. L'heure est venue de détruire, d'arracher ce mal. La catastrophe est rendue inéluctable par l'endurcissement du cœur. Mais cette destruction n'est pas considérée comme la fin de tout. C'est plutôt une seconde chance, l'occasion d'une nouvelle création sur des bases plus saines. Les oracles de restauration prennent plus d'importance et surtout changent de cap. Il ne s'agit pas seulement d'échapper à un envahisseur étranger mais de faire table rase de ce qui est ancien, y compris le Temple, pour bâtir du neuf, à commencer par une nouvelle alliance. Jérémie annonce une nouvelle ère de la connaissance de Dieu qui ne sera pas extérieure à l'homme mais intérieure. Tout cela procédera de l'action de Dieu. Cette nouvelle alliance va s'instaurer dans le cadre du retour des exilés, ceux du Nord comme ceux de Juda¹⁵⁷. Il s'agira d'un nouvel exode avec le don de sa Loi gravée dans les cœurs. La nouvelle alliance (ברית חדשה) permettra un renouvellement des institutions et du culte. La grandeur de Jérémie dans le mouvement prophétique tient à ce qu'il a préparé la religion personnelle¹⁵⁸. Pour ses prédécesseurs, l'unité religieuse c'est la nation. Dans la prophétie du cœur neuf לב חדש (Jr 32, 39 ; 24, 7), Jérémie prédit qu'un jour cette unité nationale s'avérera insuffisante et annonce la vraie religion comme une relation immédiate entre Dieu et l'individu. L'individualisme et son corollaire, l'universalisme remplaceront le nationalisme et le communautarisme.

Pour une grande part, Jérémie se situe dans la continuation d'Osée. On y retrouve de même la grande alternance entre annonce de destruction et promesses de restauration. L'influence des écrits de Jérémie a été considérable. Son contemporain Ézéchiel et surtout les auteurs des *Lamentations*, de *Baruch* et de la *Lettre de Jérémie* lui sont redevables. Il trouve place dans la pensée et les écrits du judaïsme (2 M 2, 1-8 ; *II Baruch* ; *Paralipomènes de Jérémie*).

2.4.6. Le prophète Jérémie et les Babyloniens

¹⁵⁷ C. R. Seitz, *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*, BZAW 176, Berlin, 1989.

¹⁵⁸ J. Skinner, *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge, 1922, pp. 285-309 « The Future of Religion I-II ».

À partir du moment où les Égyptiens sont défaits par le roi Nabuchodonosor et son armée à Karkemish, en 605, l'ennemi du Nord dont Jérémie avait prédit la venue, se précise : il s'agit probablement des Chaldéens venus de Babylonie, mais Jérémie ne les désigne pas nommément contrairement à Habacuc [« Car voici que moi je suscite les Chaldéens... »] (Ha 1, 6). En Jr 25, 1-29 l'oracle décrit, à l'occasion de la bataille de Karkemish, le châtement qui va s'abattre sur Juda et les autres nations du Proche-Orient ancien. L'oracle présente une série de retouches postérieures à Jérémie qui semblent faites dans un double but : préciser que les menaces proférées par Jérémie se sont accomplies en décrivant la figure de l'envahisseur (v. 1 et 9) ; l'accomplissement de la prophétie (v. 18) ; mais aussi annoncer la chute de Babylone (v. 12, 14..26) car il ne semble pas que Jérémie se soit occupé du sort de Babylone avant 593 (Jr 51, 59-64). Au v. 41 du chapitre 51, Babylone est désignée sous le cryptogramme de Šešak $\gamma\psi\omega$ obtenu par le procédé d'herméneutique analogique inventé en Babylonie mais connu et utilisé par le *Midrash* rabbinique et appelé *Atbaš* $\psi\beta\tau\alpha$. On remplace la première lettre de l'alphabet hébraïque par la dernière, la seconde par l'avant-dernière et ainsi de suite (*Aleph* = *Taw* α - τ , *Beth* = *Shin* β - ψ)¹⁵⁹.

La prophétie prononcée l'année de la victoire des Chaldéens à Karkemish, conclut le rouleau dicté par Jérémie à Baruch (cf. Jr 36, 2 et 25, 3.13). Sa prédication prend une tournure plus politique à la suite de cette bataille. Il invite Juda et ses voisins à reconnaître au plus vite l'autorité de Nabuchodonosor, en qui il salue l'instrument du jugement divin (Jr 25). Le prophète prêche la soumission au roi de Babylone. Comment expliquer cette position, qui le fit considérer comme un traître par ses compatriotes ? Il adresse à Yoyakîm un ultime avertissement par l'intermédiaire de Baruch ; le roi furieux cherche à le tuer (Jr 36). Le peuple de Juda restera soumis aux Babyloniens pendant 70 ans (Jr 25, 1-11). YHWH fera boire la coupe de sa colère à Juda, à l'Égypte, aux peuples voisins de Juda et même aux rois lointains d'Élam et de Médie (Jr 25, 15-19). Dans ce premier état du texte, le Chaldéen est considéré comme un justicier, envoyé par YHWH lui-même. Ultérieurement, le ch. 25 a été retouché en rapport avec la prophétie de la chute de Babylone. « Ainsi s'effondrera Babel pour ne plus se relever » (annoncée par Jérémie en 593, cf. Jr 51, 59-64).

¹⁵⁹ Menahem Bulaç, *Sepher Yirmiyahu*, Jérusalem, Mossad Harav Kook, 1983, p. 721 n. 57 et 58.

La prise de position de Jérémie d'apparence « antinationaliste » sera une constante de son ministère. On la découvre dans le texte de Jr 27, 1-11. On est alors en 594/3, sous le règne de Sédécias.

Le changement de souverain en Égypte provoque chez certains vassaux de Nabuchodonosor des vellétés d'indépendance. Une réunion de vassaux se tient à Jérusalem : Édom, Moab, Ammon, Tyr et Sidon répondent à l'appel. C'est alors que Jérémie reçoit de YHWH l'ordre de monter une action symbolique et publique. Il se fabrique un joug qu'il se met au cou et se présente ainsi devant les envoyés des royaumes voisins (Jr 27). Il accompagne cette action symbolique d'un message explicatif : le Dieu du ciel et de la terre a soumis tous les peuples à Nabuchodonosor. Celui qui s'y soumet vivra, sinon, c'est la mort assurée. Dans sa prophétie, Jérémie attribue à Nabuchodonosor un des titres les plus prestigieux de la monarchie de Juda : il est appelé le « serviteur de YHWH עַבְדַּי הַשֵּׁם ». Pour Jérémie, le Dieu de l'univers se soucie de l'ensemble des peuples et, dans son plan, Nabuchodonosor occupe une place clé. C'est Dieu qui lui a donné le pouvoir d'exercer la domination sur Juda et les autres pays du Proche-Orient ancien. S'opposer à Nabuchodonosor, c'est s'opposer à la volonté divine, et la politique de Jérémie est pro-babylonienne. Avec un tel message, il n'est pas étonnant que la position du prophète face à ses contemporains devienne insoutenable. Dans ce même ch. 27, deux autres oracles réaffirment qu'il faut se soumettre et annoncent la ruine totale de la ville si la rébellion se poursuit. Jérémie s'oppose aux autres prophètes et aux responsables politiques de Juda. Il met en garde ses auditeurs contre ceux qui prêchent le soulèvement contre les Babyloniens. Il affronte le faux prophète Hananyah qui, pour sa part, annonce le contraire : la libération prochaine du joug babylonien « dans deux ans, jour pour jour » (Jr 28, 3). Écrivant aux déportés de Babylone, Jérémie leur conseille d'envisager un exil long, de s'installer en terre étrangère, et de ne pas écouter ceux qui annoncent un retour rapide (Jr 29).

C'est surtout au moment de la chute de Jérusalem, en 587, que le prophète apparaît comme un homme vendu à la cause babylonienne. Lors d'une interruption du siège, Jérémie sort de la ville pour gagner son village, Anatot, où il doit régler une affaire de succession. Au moment où il franchit la porte, un garde l'interpelle : « Tu vas te livrer aux Chaldéens ! » (Jr 37, 11). Un peu plus tard, certains dignitaires du roi demandent que le prophète soit exécuté : « Qu'on mette à mort cet homme, car il

démoralise les derniers défenseurs de la ville ! » (Jr 38, 1-6). Et, le saisissant, ils le jettent dans un puits pour l'abandonner à la mort.

2.4.7. *Les actions symboliques du prophète Jérémie*

Les récits d'actions symboliques, dont on connaît une trentaine d'exemples dans la Bible¹⁶⁰, peuvent être compris comme des démonstrations dramatiques voire théâtrales. Ce sont des « signes en action » tel le joug en bois, puis en fer, imposé successivement au prophète et au roi selon Jr 27-28. Dans une action symbolique, Jérémie agit conformément à une impulsion divine, mais souvent son geste ou sa parole ne lui était expliqué qu'après, parfois même longtemps après. Par exemple, au début du chapitre 13 décrivant l'action symbolique de la ceinture de lin, Jérémie obéit à trois impulsions successives (v.1, 3, 6), qu'il suit docilement sans en comprendre la portée. L'explication ne lui est fournie qu'au v. 8. Il en est de même au chapitre 19, 1 et 3, 10, 11, pour le vase d'argile brisé ; au chapitre 35, pour la comparution des Rékhabites. Ces actions symboliques de prophètes sont connues également chez Isaïe qui, sur un ordre de YHWH, circule pendant trois ans nu et déchaussé, et qui ne reçoit l'explication de ce signe qu'à la fin de la troisième année. Le prophète parlait d'inspiration, mais il n'avait pas toujours l'intelligence et la compréhension des événements qu'il prédisait.

2.4.8. *La politique des vainqueurs influence la religion des vaincus*

La politique comme la religion des Assyriens et des Babyloniens exercèrent une influence qui se fit sentir d'abord sur le territoire de l'ancien royaume d'Israël (Samarie) passé directement sous le contrôle de l'administration assyrienne à partir de 722, mais qui s'exerça également dans le royaume de Juda.

Dans le livre de Jérémie, la diatribe prophétique s'exerce à l'égard de « toutes ces maisons où, sur la terrasse, on brûle des offrandes à toute l'armée du ciel

¹⁶⁰ S. Amsler, *Les actes des prophètes*, Genève, 1985, « Les prophètes et la communication par les actes » in *idem*, *Le dernier et l'avant-dernier*, Genève, 1993, pp. 211-218. B. Lang, « Prophetie, prophetische Zeichenhandlung und Politik in Israel », *Tübinger Theologische Quartalschrift* 161, 1981, pp. 275-280.

et on répand des libations à d'autres dieux » (Jr 19, 13). Sous les rois de Juda, Manassé et Amon, le culte des astres a été pratiqué à Juda.

Le prophète Jérémie nous renseigne sur ce qui se passait dans les familles judéennes dans les décennies qui ont précédé l'exil. Il dénonce un culte familial en l'honneur de la reine des cieux, probablement la grande déesse mésopotamienne Ishtar: « Les enfants ramassent des fagots ; les pères allument le feu et les femmes pétrissent la pâte pour faire des gâteaux (*kawwānīm* כוונים) à la reine des cieux¹⁶¹ » (Jr 7, 18). Ces gâteaux étaient connus en Babylonie sous le nom akkadien de *kamānu*. Ils étaient préparés avec des figues ou, plus souvent avec du miel ; ils étaient percés de trous, si l'on en juge par un extrait d'un texte du traité qu'Asarhaddon conclut avec des princes vassaux en 672, qui contient une malédiction : « De même que le gâteau de miel (*kamānu*) est percé de trous, ainsi, que [les dieux] percent de trous ta chair, la chair de tes femmes, de tes frères, de tes fils et de tes filles, tandis que tu es vivant¹⁶² ».

La reine des cieux représente la déesse Inanna/Ištar qui possède une fonction astrale. Elle est identifiée à la planète Vénus. Il est même précisé que les gâteaux préparés par les femmes en offrande à la reine des cieux imitaient la forme de la déesse (Jr 44, 19). La polémique entre Jérémie et ses compatriotes témoigne de l'importance que les Judéens accordaient à ce culte d'Ishtar, la reine du ciel (Jr 44, 15-19). Cela semble confirmé par l'iconographie de certains bijoux et sceaux de cette époque retrouvés lors de fouilles archéologiques en Israël¹⁶³. L'influence assyrienne se reflète également dans un autre emprunt linguistique. Le mot hébreu *mazzalôt* מזלות, utilisé pour désigner les constellations en 2 R 23, 5 est un emprunt à l'akkadien *mazzaztum*, « position, station » (d'une étoile) devenu *manzaltu* à l'époque néo-babylonienne¹⁶⁴.

L'influence de la politique assyrienne et la soumission d'Israël et de Juda en tant que vassaux de leur puissant souverain, semblent reflétées dans la conception de l'alliance entre YHWH et Israël. Dans le Deutéronome, qui représente le renouvellement de l'alliance entre le peuple d'Israël et son Dieu, une place

M. Weinfeld, « The Worship of Molech and the Queen of Heaven and Its Background », *UF* 4, 1972, pp. 133-154; 10, 1978, pp. 411-413.

¹⁶² S. Parpola – K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, SAA II, Helsinki, 1988, p. 55, 6, 594-598, Traité d'Assarhaddon (680-669).

¹⁶³ T. Ornan, « Ištar as Depicted on Finds From Israel », A. Mazar éd., *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, JSOT Suppl. 331, Sheffield, 2001, pp. 235-256.

¹⁶⁴ J. Black – A. George – N. Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, 2000, p. 205.

importante est accordée aux malédictions dans le cas de la rupture de celle-ci (Dt 28, 15-68). Les bénédictions, bien que mises en tête, sont beaucoup plus courtes que les sanctions. (Dt 28, 2-14). Cela contraste avec la forme plus ancienne de l'alliance exprimée en Ex 20, 6 où la miséricorde et la grâce de Dieu sont mises en exergue : « prouvant (ma) fidélité à des milliers de générations si elles m'aiment et observent mes commandements ».

Dans le livre du Deutéronome, la longue série de malédictions surprend. Depuis le travail de l'assyriologue R. Frankena¹⁶⁵, qui a comparé les malédictions des traités de vassalité d'Asarhaddon avec celles en Dt 28, 20-57, les biblistes tendent à penser que ces similitudes s'expliquent au mieux par une influence assyrienne directe ou indirecte. Ainsi, Dt 28, 23 annonce la malédiction si les Israélites rompent l'alliance avec leur Dieu : « Ton ciel, au-dessus de ta tête, sera de bronze, et la terre, sous tes pieds, sera de fer... Au lieu de pluie pour ton pays, YHWH fera tomber de la cendre et de la poussière ». Dans le traité d'Asarhaddon, nous lisons les malédictions suivantes : « Que les dieux nommés dans cette tablette rendent ton sol comme le fer pour que rien ne puisse y germer ! De même que la pluie ne tombe pas d'un ciel d'airain, de même la pluie et la rosée ne tombent pas sur tes champs et tes prairies ».

Dans le même traité il est dit : « Que [le dieu-soleil] Šamaš 𐎲𐎠𐎺, la lumière des cieux et de la terre, ne te juge pas avec justice. Qu'il t'enlève la vue. Tourne en rond dans l'obscurité. » À cela nous pouvons comparer (Dt 28, 28-29) : « Dieu te frappera de folie, de cécité et d'égarement d'esprit. En plein midi, tu iras tâtonnant comme un aveugle dans les ténèbres, et tu ne réussiras pas à trouver ta route¹⁶⁶ ».

Du côté assyrien, la série des malédictions relève d'une volonté politique d'interdire au vassal tout acte de rébellion¹⁶⁷. Il s'agit là d'un procédé qui relève de ce que l'on appelle aujourd'hui la guerre psychologique. Du côté biblique, le but des malédictions est de maintenir le peuple d'Israël sur le chemin de la fidélité à la loi et à la volonté divine. Le prédicateur espère ainsi obtenir une fidélité sans faille en

¹⁶⁵ R. Frankena, *The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy*, *Oudtestamenitische Studiën* 14, 1965, pp. 122-154, spéc. pp. 144-150.

¹⁶⁶ D. R. Hillers, *Treaty-Curses and the OT Prophets*, *Biblica et Orientalia* 16, Rome, 1964. Pour la traduction française du traité d'Asarhaddon voir J. Briand avec la collaboration de R. Lebrun et E. Puech, *Traité et serments dans le Proche-Orient ancien*, Suppl. au Cah. Év. 81, Paris, 1992, pp. 67-83.

¹⁶⁷ F. C. Fensham, « Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah », *ZAW* 75, 1963, pp. 155-175.

évoquant les plus terribles châtements que Dieu est capable de faire advenir, procédé bien éloigné de l'appel à aimer Dieu, qui retentit dans le Deutéronome (Dt 6, 4-5)¹⁶⁸.

Toutefois, il faut reconnaître que les malédictions dans les traités de vassalité assyriens ainsi que dans le Deutéronome puisent dans un fond commun de malédictions du Proche-Orient ancien. Cela devient évident par une comparaison avec les malédictions de l'inscription de Tell Fekheryé (milieu du IX^e siècle av. notre ère) et avec les oracles de Balaam de Deir 'Alla (du VIII^e s. av. notre ère.) qui contiennent également des malédictions.

Le cannibalisme en cas de siège est évoqué en Dt 28, 53-57. Il l'est aussi dans les malédictions du traité d'Asarhaddon : « Dans ta faim, mange la chair de tes fils ! Dans le besoin et la famine, qu'un homme mange la chair d'un autre. » Dans le texte assyrien cette malédiction n'est pas liée au cas de l'état de siège.

Les prophètes bibliques ont repris les malédictions liées aux traités de vassalités, celui qui viole le traité conclu avec le suzerain babylonien transgresse la volonté du Dieu d'Israël. (Éz 17).

Le texte biblique garde sa spécificité en mettant au service du Dieu d'Israël les bénédictions et les malédictions des traités de vassalités assyriens. Toutefois, on ne peut s'empêcher d'y découvrir une grande similitude. En Assyrie comme en Israël, le dieu Aššur ou YHWH sont invoqués comme témoins de l'alliance conclue, et comme garants des termes du traité par des vassaux récalcitrants.

2.5. *Ézéchiël*

2.5.0. *Introduction*

Ézéchiël est avec Jérémie et le Deutéro Isaïe un des grands prophètes de l'époque exilique. Il a vécu presque un quart de siècle en exil, à Babylone, où il est probablement décédé. Pour cette raison, toute étude de l'influence de la littérature et de la culture babyloniennes sur la Bible ne peut se passer du livre d'Ézéchiël. Fils du prêtre Buzi (Ez 1, 1-3), il est prêtre lui-même. Il était parmi les captifs que le roi

¹⁶⁸ J. Briend, « Influences assyriennes au royaume de Juda », in A. Lemaire éd., *Le monde de la Bible*, Gallimard, Paris 1998, pp. 184-187, spéc. p. 186 « Si l'intention est différente de part et d'autre, on doit constater les mêmes comparaisons, les mêmes séries de calamités, une même vision d'horreur ».

Nabuchodonosor déporta en Babylonie, avec le roi Yoyakîn en 597, après la première prise de Jérusalem. C'est en Babylonie qu'il reçoit son appel à la mission prophétique. Ézéchiel s'installe à Tel-Aviv près du fleuve de Kebar¹⁶⁹ où il eut sa première vision, le char du feu divin מעשה מרכבה.

Le livre d'Ézéchiel offre la réflexion la plus élaborée sur la signification de la chute de Jérusalem (Éz 8-9), la responsabilité individuelle (Éz 18) et la restauration de la communauté post-exilique (Éz 40-48).

Le livre est rédigé à la première personne du singulier (à l'exception d'Ez 1, 3 et 24, 24) et se présente comme le mémoire du prophète. Son nom hébreu *Yehezqel* est également un « nom parlant » (*ein redender Name*) et signifie « Que Dieu (*El*) rende fort יהזקאל, חזק ». Ézéchiel relate les visions divines qu'il aurait reçues peu de temps avant et après la chute de Jérusalem conquise par l'armée babylonienne en 587. Selon la chronologie du livre, ces visions débutent en 593, soit la 5^e année de la déportation de Yoyakîn (Ez 1, 2) et vont jusqu'en 573 (40, 1), ou même 571 (29, 17), date de la dernière vision d'Ézéchiel.

Les difficultés rencontrées par le roi Nabuchodonosor II (604-562) à assurer sa souveraineté sur le royaume de Juda l'amènent à pratiquer trois déportations : en 597, 587 et 582 av. notre ère. En 597, il s'empare de Jérusalem sans la détruire et emmène prisonniers en Babylonie le roi Yoyakîn, la famille royale, les officiers, les dignitaires de la cour de Jérusalem et l'*intelligentsia* du pays, dont le prophète Ézéchiel. Le jeune Yoyakîn, tout juste monté sur le trône en 598, dut affronter la colère du roi babylonien, après que son père Yoyakim eut refusé de verser le tribut et se fut mis ainsi dans la situation d'un vassal en rébellion. Le reste de la population de Juda n'est que peu touché et les nouvelles autorités sont mises en place, Sédécias (en hébreu *Šidqiyahû* « YHWH est ma justice צדקיהו »), oncle de Yoyakîn et nouveau roi de Juda, s'engageant à respecter les serments de vassalité et à verser le tribut à Nabuchodonosor II.

À Babylone, Yoyakin fut logé au palais royal, comme en témoignent des listes sur tablettes cunéiformes retrouvées pendant les fouilles allemandes du début du XX^e siècle. Il s'agit de quatre distributions de rations d'huile, dont l'une est datée de 592.

¹⁶⁹ Le fleuve Kebar correspond au Nâr Kabari des documents cunéiformes, c'est un canal latéral de l'Euphrate qui va de Babylone à Warka, et Tel-Aviv dont parle Ézéchiel se trouvait au bord du fleuve Kebar qui abritait une colonie de déportés de Juda. Ce Tel-Aviv provient de l'akkadien *til abūbi* « le monticule du déluge ».

Le roi Yoyakin y figure comme l'un des bénéficiaires : « Ya'oukin, roi du pays de Ya'oudou »¹⁷⁰. À côté du roi, on trouve ses cinq fils, non nommés, qui doivent avoir atteint un âge suffisant pour quitter la partie du palais réservée à la gent féminine et vivre avec leur père. Le récit biblique attribue sept fils à Yoyakîn, dont Salti-El (ou Pedaya ?), le père de Zorobabel (*zēr bābili* « semence de Babylone »). Ce petit-fils de Yoyakîn, né à Babylone, raccompagnera après 538 une partie des exilés vers Jérusalem. Le nom biblique d'un autre des fils de Yoyakîn, « Šénasar » semble aussi être d'origine babylonienne. Il a été interprété comme une transcription du babylonien *Šîn-(ab)-usur* « (le dieu lune) Šîn protège le père », ou *Šîn nāsir* « Šîn protecteur », formé sur le nom du dieu babylonien de la lune Šîn. Treize autres personnes originaires de Juda sont citées dans ces « textes de rations », mais le plus souvent de manière anonyme, comme dans cet extrait :

[x litres (d'huile)] pour trois soldats à deux litres chacun, relevant de Ur-Milki, le Yahoudéen (c'est-à-dire Judéen) ;

[x] litres pour huit Ya'oudéens

[x] litres à Ardiya, le [...]

[x] litres à Samakou-Yāma

[x] litres à Ya'oukin, roi du pays de Ya'oudou

[x] litres pour le bâtiment administratif de [...]

[x] litres à Shalam-Yāma, l'arboriculteur

[x] litres à cent-vingt-six Tyriens.¹⁷¹

Le reste du texte montre que les Judéens n'étaient que l'un des peuples représentés dans le palais. Ils y côtoyaient des Ioniens, des Lydiens, des Cariens, des Ciliciens, des Urtartéens, des Tyriens, des Élamites, des Perses, des Égyptiens, confirmant la réputation cosmopolite de Babylone. Yoyakîn dut attendre la mort de Nabuchodonosor et la montée sur le trône d'Amēl-Marduk en 562 pour voir sa situation s'améliorer. Mais il resta prisonnier au palais et mourut à Babylone.

Ézéchiel n'avait que vingt-cinq ans environ lorsque Jérusalem investie, s'était rendue à Nabuchodonosor. Il fut emmené en captivité avec le roi Yoyakîn et la fleur

¹⁷⁰ E. F. Weidner, « Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten », *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, Paris, 1939, vol. II, pp.923-935.

¹⁷¹ F. Joannès, « La vie des déportés de Juda en Babylone », *MdB* 161, 2004, pp. 27-31, spéc. p. 28.

de la nation (Éz 1, 1, cf. 2; 2 R 25, 12-17). Il se fixa à Tel-Abib, près du fleuve (canal) Kebar. Tel-Abib (Éz 3, 15) est une localité au sud-est de Babylone, dans le voisinage de Nippur. Les contrats découverts dans les ruines de cette ville démontrent, par les nombreux noms juifs qui y figurent, que beaucoup des captifs de Nabuchodonosor s'étaient établis dans cette région¹⁷². Le fleuve Kebar la traversait, c'était un large canal navigable, connu en akkadien sous le nom de *nāru Kabar*, comme l'attestent les contrats de Nippur, conservés maintenant au musée d'Istanbul et déchiffrés dès 1897¹⁷³.

Ézéchiel est marié avec « le délice de ses yeux » (Éz 24, 16.18), mais son épouse meurt avant 587. Les « anciens », chefs des différentes communautés des exilés viennent le consulter chez lui (Éz 3, 15 ; 8, 1 ; 14, 1 ; 20, 1) et l'interrogent probablement sur la proximité d'un retour à Jérusalem. Il répond en annonçant la ruine totale de la ville (Éz 4 et 5; 8 et 9). En Babylonie, pendant dix ans, il tient le même langage que le prophète Jérémie resté à Jérusalem. Il reproche aux Israélites et aux nations leur égarement (Éz 3-24). Mais à partir de 587, quand la catastrophe est arrivée et que le peuple a perdu tout espoir, sa prédication devient message d'espérance et de protection divine au milieu du danger (Éz 33-39). Dieu, proclame-t-il, va restaurer son peuple. Ézéchiel en est tellement convaincu qu'il décrit, de façon futuriste, la Jérusalem de l'avenir transfigurée par Dieu (Éz 40-48). Dans la Bible hébraïque, ce livre suit immédiatement le livre de Jérémie, ordre adopté par les Bibles chrétiennes. Mais l'ordre des « grands prophètes » préconisé par le Talmud est le suivant : Jérémie, Ézéchiel et Isaïe. La justification qui en est donnée est la suivante : « Le livre des Rois s'achève sur le malheur, Jérémie est entièrement le malheur, Ézéchiel commence avec le malheur mais s'achève avec la consolation, tandis qu'Isaïe est tout entier consolation » (TJ *Baba Bathra* 14).

Il était sur les rives du Kebar, lorsque la gloire de YHWH lui apparut sur un char mystérieux et lui annonça sa mission. Il doit annoncer sans crainte à la maison d'Israël la vengeance divine par des élégies (1-3, 11). Il fut ensuite ramené par l'Esprit à Tel-Abib, parmi ses concitoyens, et il y resta en silence pendant sept jours après lesquels la parole de Dieu lui révéla la responsabilité de vie et de mort que la

¹⁷² M. D. Coogan, « Life in the Diaspora : Jews in Nippur in the Fifth Century BC », *BA* 37, 1974, p. 6-12. *Idem*, *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*, HSM 7, Cambridge, Mass., 1976.

¹⁷³ V. Donbaz – M. Stolper, *Istanbul Murašû Tablets*, Louvain, 1997.

charge de sentinelle faisait peser sur lui. Il souligne la menace qui pèse sur le peuple à cause de l'idolâtrie et condamne les prophètes propagateurs de fausses doctrines (14, 9). Il répète que Jérusalem est profondément pervertie et que le jugement est inéluctable. Les événements avaient confirmé la véracité de ses paroles. Jusque là, prédicateur du jugement devant des « gens révoltés, au cœur endurci » (Éz 2, 3), il se trouve désormais devant ses compatriotes désespérés (« nos ossements sont desséchés, notre espérance a disparu, nous sommes en pièces » 37, 11) auxquels il apporte une parole d'espoir. La célèbre vision des ossements desséchés présente un immense et universel mouvement de Retour à Sion. Il déborde sans doute le cadre de la rédemption nationale et évoque la résurrection des morts, doctrine qui sera revue au temps de Daniel. Cette vision est sans doute une des plus extraordinaires consolations.

2.5.1. *Les dates du livre d'Ézéchiel*¹⁷⁴

Grâce aux dates qui s'y trouvent, le livre d'Ézéchiel nous fournit quelques indications chronologiques sur la vie et l'activité du prophète. Comparé aux livres des autres grands prophètes, celui d'Ézéchiel possède une plus grande unité. Cela tient à la netteté de son plan : quinze fois, une séquence est introduite par l'indication de date ou de temps.

1, 1 = 30^e année, 4^e mois, jour 5, vision des êtres célestes¹⁷⁵.

[1, 2 cette date est une glose éditoriale sur celle d'Éz 1, 1 utilisant la 3^e personne et omettant la mention du mois].

1, 2sq = 5^e année, (mois omis), 5^e jour (juillet 593), vision du char céleste

3, 16 = (une semaine plus tard) l'appel à devenir guetteur¹⁷⁶

¹⁷⁴ M. Greenberg, « Ezekiel », *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, 1971, VI, col. 1078-1095, spéc.col.1082. Le comput des années débute avec l'exil du roi Yoyakîn (1, 2 ; 33, 21 ; 40, 1), correspondant dans la Chronique babylonienne au 2 adar (mi-mars) 597. 2 Ch 36, 10 fait débiter l'exil « au tournant de l'année » c'est-à-dire le mois suivant, nisan, au début de la 8^e année de Nabuchodonosor (2 R 24, 12). La période de l'exil commença ainsi au mois de nisan (avril 597) et ses années comme les années babyloniennes s'étendaient du mois de nisan (avril) au mois de adar (mi-mars).

¹⁷⁵ Traditionnellement, l'année trente se réfère à la découverte du rouleau de la Tora dans le Temple au temps de Josias (622). Origène considère que le chiffre 30 se réfère à l'âge du prophète au moment de son appel au ministère.

¹⁷⁶ P. Auvray, « Le prophète comme guetteur, Éz xxxiii,1-20 », *RB* 71, 1964, pp. 191-205. K. S. Freedy, « The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources », *JAOS* 90, 1970, pp. 462-485.

- 8, 1 = 6^e année, 6^e mois, 5^e jour (sept. 591), vision des abominations au Temple
- 20, 1 = 7^e année, 5^e mois, 10^e jour (août 591), prophétie sur l'exode forcé
- 24, 1 = 9^e année, 10^e mois, 10^e jour (janv. 588), oracle de la marmite, début du siège de Jérusalem¹⁷⁷
- 26, 1 = 11^e année, (mois omis), 1^{er} jour (587/6), prophétie sur la destruction de Tyr
- 29, 1 = 10^e année, 10^e mois, 10^e jour (janv. 587), prophétie sur la destruction de l'Égypte
- 29, 17 = 27^e année, 1^{er} mois, 1^{er} jour (avril 571), rectification de l'oracle sur la prise de Tyr
- 30,20 = 11^e année, 1^{er} mois, 7^e jour (avril 587), prophétie sur la chute du pharaon
- 31, 1 = 11^e année, 3^e mois, 1^{er} jour (juin 587), parabole ; pharaon, un arbre abattu
- 32, 1 = 12^e année¹⁷⁸, 12^e mois, 1^{er} jour (mars 585), lamentation sur le pharaon
- 32, 17 = 12^e année, (mois omis)¹⁷⁹, 15^e jour (mars 585), lamentation sur le pharaon au shéol
- 33, 21 = 12^e année, 10^e mois, 5^e jour (janv. 585), arrivée des fugitifs apportant la nouvelle de la chute de Jérusalem
- 40, 1 25^e année, 1^{er} mois¹⁸⁰ ou 7^e mois, 10^e jour (avril ou octobre 573), vision du nouveau Temple et de la nouvelle Jérusalem.

A. Lemaire a souligné l'importance de la façon dont Ézéchiel cite les dates pour déterminer la datation du livre lui-même¹⁸¹. Il compare la manière d'indiquer les dates du livre d'Ézéchiel avec celle des inscriptions paléo-hébraïques de l'époque. Puisque celles-ci sont généralement assez bien datées, (à cinquante années près) d'après la paléographie, elles peuvent servir de référence chronologique précise pour l'emploi de telle ou telle expression, ou de telle ou telle tournure ou phraséologie. Ainsi, dans l'ostracon d'Arad, qui date probablement de 597 av. notre ère¹⁸², la datation est indiquée par « *b* + chiffre + *lh'dš* = mois = $\Psi\eta\eta$ »; or cette manière de dater se retrouve dans la finale du deuxième livre des Rois (2 R 25, 1,3,8,29), dans la finale du livre de Jérémie (Jr 29, 2; 52, 4.6.12.31) et, surtout, dans le livre d'Ézéchiel

¹⁷⁷ Ce n'est pas la formule de datation habituelle. Elle a peut-être été prise de 2 R 25, 1.

¹⁷⁸ LXX : 11^e année (=586).

¹⁷⁹ Le mois est peut-être le même qu'en 32, 1 = 12^e mois; LXX : 11^e mois (avril -586).

¹⁸⁰ Hébreu : Rosh Ha-Shanah; LXX : 1^{er} mois (nisan = avril) ; tradition cf. Lv 25, 9 ; 7^e mois (tishri = octobre)

¹⁸¹ A. Lemaire, « L'épigraphie paléo-hébraïque et la Bible », in *VTS* 29, 1978, pp. 165-176 ; *Idem*, « Les formules de datation dans Ézéchiel à la lumière des données épigraphiques récentes », *BETL* 74, 1986, pp. 359-366.

¹⁸² A. Lemaire, *Inscriptions hébraïques*, LAPO 9, Paris, 1997, pp. 176 et 232.

(Éz 1, 1-2 ; 8, 1 ; 20, 1 ; 26, 1 ; 29, 1.17 ; 30, 20 ; 31, 1 ; 32, 1. 17 ; 33, 21 ; 40, 1 ; 45, 18), cf. l'ostracon d'Arad I, 3-4: *ktb. šm. hym* « écrire le nom du jour » et Éz 24, 2 : (*ktwb lk et šm hywm הזה שם היום הזה*) « écris pour toi le nom de ce jour-ci ». Cette correspondance phraséologique converge avec les données du livre d'Ézéchiel et tend à confirmer l'authenticité de ses dates, dont la valeur historique a été reconnue¹⁸³.

2.5.2. *Bref aperçu de l'histoire de la recherche sur le livre d'Ézéchiel*¹⁸⁴

Tout au long de la recherche sur le livre d'Ézéchiel¹⁸⁵, les savants étaient généralement d'accord pour reconnaître son caractère particulièrement sophistiqué du point de vue littéraire. À première vue, le livre d'Ézéchiel apparaît beaucoup plus solidement charpenté que ceux des autres prophètes. La présence de nombreuses dates comportant des notations précises, l'unité du style et le plan narratif bien structuré, renforcent l'impression d'avoir affaire à une œuvre homogène, rédigée d'un seul jet. Comparé aux livres des autres grands prophètes, celui d'Ézéchiel possède une plus grande unité. La cohérence de toutes les parties du livre a longtemps semblé s'imposer avec la force de l'évidence. Ainsi jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le livre d'Ézéchiel jouit-il, aux yeux des critiques, d'une position privilégiée¹⁸⁶. Il a en effet été le dernier livre de la Bible hébraïque à avoir été épargné par la mise en pièces par la critique littéraire débutante de l'époque, où les savants travaillaient selon des présupposés souvent illégitimes¹⁸⁷.

¹⁸³ A. Malamat, «The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem», *IEJ* 18, 1968, pp. 137-156 ; *Idem*, « The Twilight of Judah in the Egyptian-Babylonian Maelstrom », *VTS* 28, 1975, pp. 122-143. Sauf Ez 45, 21.25 qui est probablement à rattacher à la rédaction sacerdotale.

¹⁸⁴ C. Kuhl, « Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung », *ThR* N.F. 5, 1933, pp. 92-118 ; *Idem*, « Neuere Hesekielliteratur », *ThR* N.F. 20, 1952, pp. 1-26 ; *Idem*, « Zum Stand der Hesekiel-Forschung », *ThR* N.F. 24, 1957-58, pp. 1-53. W. Zimmerli, *Ezekiel*, Philadelphie, 1983, II, pp. xi-xviii.

¹⁸⁵ B. Lang, *Ezekiel*, EF 153, Darmstadt, 1981, pp. 1-17. K. P. Darr, « Ezekiel Among the Critics », *Currents in Research - Biblical Studies* 2, 1995, pp. 9-24. Pour les résumés de l'histoire de la recherche en langue française cf. A. Gelin, Art. « Ézéchiel », *Catholicisme*, Paris, 1956, VI, col. 1021-1028 ; J. Steinmann, *Le prophète Ézéchiel*, LD 13, Paris, 1953, pp. 9-14 ; P. Auvray, Art. «Ézéchiel », *DBS*, Paris, 1970, VIII, col. 759-791 ; J. Pons, Art. « Ézéchiel », *DEB*, Turnhout, 1987, pp. 464-468.

¹⁸⁶ S. R. Driver, *Introduction to the Literature of the O.T.*, New York, 1898, 1910, p. 279, « No critical question arises in connection with the authorship of the Book, the whole from the beginning to end bearing unmistakably the stamp of a single mind ».

¹⁸⁷ H.-G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, Paris, 1976, p. 103 : « Le cercle herméneutique et le problème des préjugés ».

Au XIX^e siècle les critiques voyaient en Ézéchiél avant tout un écrivain et préconisaient l'étude du livre d'Ézéchiél comme celle d'un ouvrage d'un art littéraire sophistiqué. En 1876 E. Reuss a exprimé cette position d'une façon extrême quand il a affirmé qu'« il n'y a pas, dans tout ce livre, une seule page que nous devrions supposer avoir été lue ou débitée publiquement. Ézéchiél n'a pas été orateur; il est écrivain. Ce qu'il nous donne, ce sont des œuvres littéraires laborieusement édifiées, le produit d'un travail de cabinet, le fruit du recueillement et de contemplation¹⁸⁸ ».

Selon J. Herrmann, le livre d'Ézéchiél n'est pas un récit continu, mais serait plutôt comparable aux évangiles. Il représente une collection de péripécies individuelles, indépendantes du point de vue de leur origine et de leur contenu¹⁸⁹. Ézéchiél, ayant lui-même commencé à rédiger et à corriger son livre, ces péripécies formaient un ensemble déjà durant la vie du prophète. Celui-ci, en agissant en tant que rédacteur, a déjà pu introduire des insertions et permutations provoquant certaines aspérités du texte. Le travail du prophète serait donc comparable à celui de Goethe qui a œuvré pendant des années à la rédaction de *Faust*¹⁹⁰.

Un autre courant de la recherche critique sur le livre d'Ézéchiél s'est consacré à l'identification du lieu et du cadre historiques dans lesquels Ézéchiél a exercé son ministère prophétique.

Au milieu des reconstructions hypothétiques du livre d'Ézéchiél, une tendance se fit jour, qui retint l'attention des chercheurs pendant plusieurs décennies : celle de voir deux lieux de ministère du prophète Ézéchiél, à savoir la terre d'Israël et la Babylonie. Cette nouvelle approche consistait à distinguer dans le livre des éléments babyloniens et des éléments qui se rattachent à la Palestine.

Selon A. Bertholet, Ézéchiél était à la fois le prophète palestinien et l'exilé à Babylone¹⁹¹. Il postulait un double ministère d'Ézéchiél : en Palestine d'abord, correspondant à peu près à la première partie du livre; en Babylonie ensuite d'où provient la seconde partie, le tout ayant été repris et ordonné par un rédacteur babylonien. L'hypothèse de Bertholet fut répandue en France par le bref commentaire de P. Auvray sur le livre d'Ézéchiél¹⁹², et par un article paru dans la *Revue*

¹⁸⁸ E. Reuss, *La Bible, l'A.T., Les Prophètes*, Paris, 1876, vol. III, p. 10.

¹⁸⁹ J. Herrmann, *Ezechiél studien*, BWANT 2, Leipzig, 1908, p. 7.

¹⁹⁰ J. Hempel, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdischen Nachleben*, Wildpark-Potsdam, 1930, p. 161, cité dans B. Lang, *Ezechiél*, EF 153, (1981), p. 3.

¹⁹¹ A. Bertholet, *Hesekiel*, in HAT 13, Tübingen, 1936.

¹⁹² P. Auvray, *Ézéchiél*, in coll.: *Témoins de Dieu* 10, Paris, 1947, 1957.

*Biblique*¹⁹³, et également défendue dans les notes dont le même auteur a accompagné sa traduction d'Ézéchiël dans la Bible de Jérusalem (1949).

La figure dominante de la recherche du XX^e siècle reste W. Zimmerli, par ses nombreux articles et son commentaire monumental sur Ézéchiël à la rédaction duquel il a travaillé quatorze années. Celui-ci a paru en fascicules de 1955 à 1969¹⁹⁴ et réunis en deux volumes du *Biblischer Kommentar*. En 1954, Zimmerli présupposait un nombre réduit d'ajouts rédactionnels dans le livre d'Ézéchiël¹⁹⁵. Cependant, dans son commentaire, il reconnaît un travail rédactionnel plus étendu et présuppose un texte qui continue à se développer après le prophète. Zimmerli explique les liens terminologiques et thématiques étroits que ce matériau secondaire manifeste avec le langage d'Ézéchiël lui-même en ayant recours à une idée du vétérotestamentaire norvégien S. Mowinckel (1884-1965). Celui-ci postulait l'existence de cercles « traditeurs » (en anglais « tradents ») responsables de la transmission et de l'actualisation des paroles du prophète¹⁹⁶.

Zimmerli a tenté de comprendre la multiplicité notoire des couches de beaucoup de textes qui manifestent un travail continu de relecture, comme l'œuvre d'une école. Selon Zimmerli, déjà du vivant du prophète un groupe de disciples s'est formé autour de lui. Après la mort de celui-ci, ce groupe se charge de préserver ses paroles et de les compléter. Zimmerli utilise le terme *Fortschreibung* pour décrire ce phénomène : des disciples formant une sorte d'école, reprennent les oracles et les adaptent à une nouvelle situation¹⁹⁷. Ces apports postérieurs sont dignes d'intérêt et l'exégèse ne doit pas s'arrêter aux seuls passages authentiques.

¹⁹³ P. Auvray, « Le problème historique du livre d'Ézéchiël », *RB*, 95, 1948, pp. 503-519.

¹⁹⁴ W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII/1-2, Neukirchen-Vluyn, 1969, vol. II, 1979, tr. angl. *Ezekiel, Hermeneia*, Philadelphie, vol. I, 1979, vol. II, 1983. Il existe une série d'articles de W. Zimmerli, traduits et abrégés en français par S. de Dietrich et les E.R.B. dans *Foi et Vie* 71, 1972, Cah. bib. 11 : « Le message du prophète Ézéchiël », pp. 3-25 ; « De la connaissance de Dieu dans le livre d'Ézéchiël », pp. 26-39 (tr. abrégée par S. de Dietrich et S. Frutiger) ; « Le style particulier des discours prophétiques d'Ézéchiël », pp. 40-47 (tr. abrégée par S. de Dietrich) ; « Vous vivez! » pp. 48-56 (adaptation par F. Smyth -Florentin).

¹⁹⁵ W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel*, AThANT 27, Zürich, 1954, p. 5-75, spéc. p. 45, n. 14 : « daß das Maß der Bearbeiterzusätze nicht übertrieben werden darf » = *Idem*, *Gottes Offenbarung*, Gesammelte Aufsätze, Theol. Bücherei A.T. 19, Munich, 1969, pp. 41-119.

¹⁹⁶ S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition*, Oslo, 1946, p. 88. ; W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII/1, 1969, p. 109; p. 59.

¹⁹⁷ W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII/1, 1969, p. 106 sq. ; *Idem*, « Das Phänomen der 'Fortschreibung' im Buche Ezechiel », in *Prophecy, Fs G. Fohrer*, BZAW 150, Berlin, 1980, pp. 174-191, spéc. p. 183, où Zimmerli attribue le début du processus de *Fortschreibung* au prophète lui-même.

Le phénomène de *Fortschreibung* ou de « rédaction continue » effectuée par l'école ézéchiélienne ne doit pas être perçu comme un événement unique. Il correspondrait plutôt à un processus comportant plusieurs phases de rédaction et d'amplification du texte dont les dernières retouches sont décelables encore à l'époque de la traduction du texte en grec¹⁹⁸. Toutefois, selon Zimmerli, il semblerait que ce travail rédactionnel se soit effectué déjà du vivant du prophète. Étant donné que la dernière date du livre (Éz 29, 17) se situe en -571, les cercles sacerdotaux appartenant à l'école d'Ézéchiel responsables du *Fortschreibung* ont eu trois décennies pour faire leur travail, soit la durée d'une génération. C'est à cette même époque que W. Zimmerli situe les « projets de restauration après à la catastrophe de 587 » que ses disciples ont insérés dans le texte de base de leur maître (Éz 40-48)¹⁹⁹. En se référant au caractère savant des chapitres 18 et 33, 1-20, Zimmerli se représente le prophète comme un maître qui, dans sa maison, profère un enseignement systématique à ses disciples et rajoute des annotations aux paroles déjà mises par écrit²⁰⁰.

R. E. Clements met en doute l'existence d'une école ézéchiélienne et propose de voir le milieu sacerdotal comme le cercle où le travail du prophète a été repris, surtout pour les ch. 40-48²⁰¹ (voir aussi M. Greenberg ci-dessous). Par contre, pour R. Rendtorff, l'hypothèse d'une école ézéchiélienne « est d'autant plus plausible qu'elle rend compte du caractère propre et de l'homogénéité relative d'un livre pourtant rédigé en plusieurs phases et durant un temps présumé assez long²⁰² ». Aux récits de vocations, aux rappels historiques, aux thèmes développés, tel que celui de l'exode, on voit bien qu'Ézéchiel est un grand chaînon de la tradition; une étude poussée des formes littéraires le démontre. Mais il garde son originalité.

Selon Zimmerli, nous pouvons considérer que la rédaction fut achevée à la fin de l'exil en 538, ou au plus tard en 516, lorsque la construction du second Temple se poursuit. Face à ce point de vue modéré, le débat continue. Dans cette optique,

¹⁹⁸ W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII/1, 1969, p. 59.

¹⁹⁹ W. Zimmerli, « Plannungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587 », VT 18, 1968, pp. 229-255.

²⁰⁰ W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK XIII/1, 1969, p. 109.

²⁰¹ R. E. Clements, « The Ezekiel Tradition: Prophecy in a Time of Crisis », in R. Coggins, *et alii* éd., *Fs P. R. Ackroyd*, Cambridge, 1982, pp.119-136, « In reality, however, it seems that little real gain is achieved by positing a band of prophetic 'disciples', who may be presumed to have remained in a separately identifiable existence after the original prophet had died » (p. 122) ; *Idem*, « The Chronology of Redaction in Ezekiel 1-24 », in J. Lust éd., *Ezekiel and his Book*, BETL 74, 1986, pp. 283-294.

²⁰² R. Rendtorff, *Introduction à l'A.T.*, Paris, 1989, p. 351.

l'élaboration du livre d'Ézéchiel reste relativement brève et assez simple, en comparaison de celle d'autres livres prophétiques.

Un commentateur récent du nom de K.-F. Pohlmann,²⁰³ interprète le livre d'Ézéchiel comme le résultat d'un développement littéraire long et complexe, qui doit très peu au prophète éponyme. L'auteur souligne à quel point le livre d'Ézéchiel reflète, dans sa forme actuelle, les préoccupations et les intérêts de la *golāh* au retour de l'exil (fin du VI^e et première moitié du V^e siècle), à laquelle il attribue un rôle important dans la rédaction et la mise en forme du livre. On retrouve ce point de vue dans le commentaire récemment publié par le même auteur²⁰⁴ dans lequel il reprend pour l'essentiel le modèle développé dans son ouvrage de 1992. Il distingue ainsi entre un ancien « livre prophétique », qui consiste en une collection d'oracles et de lamentations, une rédaction « pro-*golāh* » (*golaorientierte Redaktion*), et une rédaction « pro-diaspora » (*diasporaorientierte Redaktion*), qui ont été complétées ensuite par différents ajouts rédactionnels reflétant les intérêts concurrents de l'ancienne *golāh* de retour au pays.

Certaines études récentes renoncent à la méthode historico-critique et prennent le texte dans sa forme finale. C'est le cas du commentaire de M. Greenberg²⁰⁵. Celui-ci s'efforce de découvrir des structures qui justifient la prise en compte du texte intégral et propose une exégèse globalisante ou « holistique ». Bien qu'il décèle des retouches secondaires (dans Éz 12, 6.12 ; 17, 17), Greenberg récuse l'idée du travail rédactionnel d'une école de disciples qui seraient intervenus d'une façon importante dans la formation du texte actuel. Pour Greenberg, le texte d'Ézéchiel ne contient pas d'anachronismes datant d'après 571 avant notre ère, qui nécessiterait l'intervention d'une autre main que celle d'Ézéchiel²⁰⁶.

Une autre approche consiste à chercher des critères plus fiables fournis, par exemple, par des analyses linguistiques ou des études comparatives.

Dans la recherche contemporaine, il est largement reconnu que l'hébreu biblique tardif constitue une entité linguistique bien définie avec des caractéristiques

²⁰³ K.-F. Pohlmann, *Ezechielstudien*, BZAW 202, Berlin, 1992.

²⁰⁴ K.-F. Pohlmann, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel*, ATD 22, Göttingen, 1996 (Kapitel, 1-19), 2001 (Kapitel 20-48).

²⁰⁵ M. Greenberg, *Ezekiel 1-20*, AB 22, Garden City, N.Y., 1983.

²⁰⁶ M. Greenberg, « Ezekiel », *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, 1971, VI, pp. 1078-1095, spéc. p. 1090.

spécifiques qui se manifestent dans l'orthographe, la grammaire, le vocabulaire et la syntaxe.

Concernant l'hébreu d'Ézéchiel, A. Hurvitz a fourni une étude sur la relation entre la source sacerdotale et le livre d'Ézéchiel, dans laquelle il a essayé de répondre à deux questions: « qui emprunte à qui ? » dans le domaine littéraire et « qui précède qui ? » historiquement et chronologiquement²⁰⁷. Hurvitz en conclut que l'hébreu d'Ézéchiel représente un seuil entre l'hébreu classique et l'hébreu tardif et qu'il est postérieur à l'hébreu de la source (P). D'après Milgrom, le schéma wellhausénien selon lequel les prophètes précèdent la loi se trouve de nouveau ébranlé par cette étude²⁰⁸. Contrairement à Polzin, pour Hurvitz, les indicateurs de la présence d'hébreu postexilique sont davantage d'ordre lexicographique que syntaxique. De plus, Hurvitz considère qu'un nombre considérable de caractéristiques de l'hébreu postexilique est dû à l'influence araméenne²⁰⁹.

L'expression (*lškw̄t šrȳm* לשכות שרים) « salles des chantres » en Ez 40, 44, souvent corrigée en « deux chambres » suivant le grec (ainsi Zimmerli), reflète un stade intermédiaire de l'hébreu biblique. Il correspond à l'ougaritique *šrm* mentionné avec *khn̄m*, *qdš̄m*, *ytn̄m*, des termes qui correspondent tous au personnel cultuel des textes bibliques (*qdš̄ym*, קדשים *khn̄ym*, כהנים *ntnym* נתנינים²¹⁰ *šrm* שרים) L'hébreu tardif des Livres des Chroniques et d'Esdras-Néhémie utilisent le terme (*mšrrym* משררים) pour désigner les « chantres » (Ne 10, 40) tandis que les textes de Qumrân préfèrent le terme *šwrr*, שורר plutôt que (*šr* שר). L'auteur d'Éz 40, 44 (לשכות שרים) utilise donc un terme ancien qui précède l'époque de l'hébreu tardif²¹¹.

Les conclusions de Hurvitz ont été confirmées par l'étude de M. F. Rooker sur l'histoire du développement de l'hébreu biblique²¹². Celui-ci examine trente-sept innovations linguistiques d'Ézéchiel qui caractérisent l'hébreu tardif (LBH = Late

²⁰⁷ A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, CahRB 20, Paris, 1982, p. 10. *Idem*, « The Evidence of Language in Dating the Priestly Code : A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology », *RB* 81, 1974, pp. 24-56.

²⁰⁸ J. Milgrom, « Compte rendu de A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship...* », *CBQ* 46, 1984, pp. 118-119, cf. A. de Pury éd., *Le Pentateuque en question*, Genève, 1989, qui souligne les profondes insuffisances du schéma J-E-D-P traditionnel.

²⁰⁹ A. Hurvitz, « The Chronological Significance of 'Aramaisms' in Biblical Hebrew », *IEJ* 18, 1968, pp. 234-240.

²¹⁰ Esd 8, 20.

²¹¹ A. Hurvitz, « The Term *lškw̄t šrȳm* (Ezek 40:44) and its Place in the Cultic Terminology of the Temple », in S. Japhet éd., *Studies in the Bible*, Scripta Hierosolymitana 133, Jérusalem, 1986, pp. 49-62 (bibliographie).

²¹² M. F. Rooker, *Biblical Hebrew in Transition: The Language of the Book of Ezekiel*, JSOTS 90, Sheffield, 1990.

Biblical Hebrew) : vingt données orthographiques, morphologiques et syntaxiques appartenant au domaine grammatical ainsi que dix-sept lexèmes qui diffèrent de l'hébreu classique (EBH = Early Biblical Hebrew) mais concordent avec l'hébreu tardif (LBH). Quinze innovations linguistiques d'Ézéchiel sont attribuées à l'influence de l'araméen sur l'hébreu, qui a commencé à partir du VIII^e siècle mais s'est fortement exercée durant l'exil babylonien.

La position de l'hébreu d'Ézéchiel, en tant que stade de transition entre deux moments dans le développement d'une langue, est confirmée par le fait que sur 37 innovations d'Ézéchiel, 34 ont survécu dans l'hébreu post-biblique attesté dans les manuscrits de Qumrân et dans les écrits rabbiniques. Toutefois, ceci ne signifie pas que le langage d'Ézéchiel soit tardif. Ézéchiel contient beaucoup moins de données appartenant à l'hébreu tardif (LBH) que l'hébreu d'Esdras, de Néhémie et des Chroniques. Aux 20 données grammaticales qu'il examine chez Ézéchiel, Rooker trouve des formes correspondantes dans l'hébreu classique, ainsi que pour les 11 données lexicales sur les 17 qu'il a choisi d'analyser. Pour Rooker aussi les caractéristiques linguistiques de la source sacerdotale indiquent son antériorité chronologique par rapport à l'hébreu d'Ézéchiel.

Chr. Uehlinger a analysé l'abondant matériel iconographique qui a été réuni pour éclairer Éz ch. 4, où le prophète est invité à mimer le siège de la ville de Jérusalem en dessinant son plan sur une brique. Selon Uehlinger, ces parallèles deviennent problématiques dans la mesure où les plans de villes mésopotamiennes ne représentent pas de situation de siège. Il conclut son étude en examinant les rapports entre l'image et la parole prophétique. Tandis que l'image sert à communiquer le message typique, la parole sert d'explication et lui fournit la pertinence spécifique et historique²¹³.

Dans une série d'études, S. Garfinkel²¹⁴ s'est appliqué à identifier des *topoi* littéraires que le livre d'Ézéchiel partage avec la littérature akkadienne. Leur présence chez Ézéchiel s'explique plus facilement si l'on admet une activité littéraire du prophète en exil où il a pu se familiariser avec la littérature babylonienne et en être influencé dans son propre travail littéraire.

²¹³ Chr. Uehlinger, « 'Zeichne eine Stadt ... und belagere sie!' », *Jerusalem, Texte Bilder Steine, Fs H. und O. Keel-Leu*, NTOA 6, Fribourg/CH, 1987, pp. 111-200.

²¹⁴ S. P. Garfinkel, « Of Thistles and Thorns: A New Approach to Ezekiel II 6 », *VT* 37, 1987, pp. 421-437 ; *Idem*, « Another Model for Ezekiel's Abnormalities », *JANES* 19, 1989, pp. 39-50.

Le livre de D. Bodi s'inscrit dans la même démarche comparative, où l'auteur analyse douze thèmes et motifs littéraires que le livre d'Ézéchiél partage avec une pièce de la littérature babylonienne datant du IX^e s. av. notre ère connue sous le nom du Poème d'Erra²¹⁵. Sans nier l'enracinement du livre d'Ézéchiél dans les traditions prophétiques qui l'ont précédé, cette étude montre l'influence profonde du milieu culturel du pays d'exil où se trouve le prophète. Elle conforte la thèse selon laquelle le noyau du livre d'Ézéchiél a vu le jour en Babylonie. De plus, ce travail représente la première étude comparative où un livre biblique a été mis en relation avec une seule pièce de la littérature babylonienne. Cette rigueur méthodologique contraste avec l'habitude des savants qui cherchent des parallèles dans l'ensemble de la littérature mésopotamienne, procédé difficile à justifier du point de vue chronologique.

2.5.3. *Résumé de l'histoire de la recherche*

Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, le livre d'Ézéchiél n'a été l'objet d'aucune analyse littéraire selon les principes de la méthode historico-critique. Cela a probablement provoqué un retard considérable dans l'étude scientifique de ce livre. La critique littéraire de la première moitié du XX^e siècle, encore tâtonnante, a suscité une profusion de théories peu étayées. On a émis au sujet du livre d'Ézéchiél les hypothèses les plus variées. Pour les critiques conservateurs, le livre est authentique dans sa structure et dans ses détails, situant sa composition au VII^e s. av. notre ère. Pour les plus radicaux, le livre d'Ézéchiél n'est qu'un apocryphe, faisant descendre la date de sa rédaction jusqu'au III^e s. av. notre ère. Tout à été dit mais aucune hypothèse ne s'impose « et jamais, peut-être, à propos d'un autre livre biblique, on n'a éprouvé, autant qu'ici, l'impression de piétiner sur place²¹⁶ ». Ainsi, même en 1952, on affirmait que l'analyse critique du livre d'Ézéchiél n'avait pas encore réellement commencé²¹⁷ ! Bien que volumineuse, la production savante sur le livre d'Ézéchiél ne donnait que des résultats rapidement caducs et n'engendrait pas de

²¹⁵ D. Bodi, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, Fribourg/CH, 1991 ; *Idem*, « Le livre d'Ézéchiél et le Poème d'Erra », *ETR* 69, 1993, pp. 1-23.

²¹⁶ P. Auvray, *RB* 55, 1948, p. 503.

²¹⁷ In H. Haag éd., *Bibel-Lexicon*, Einsiedeln, 1952, col. 467 : « Mann kann daher ruhig sagen, dass die kritische Untersuchung Ez's noch kaum angefangen hat ».

consensus parmi les chercheurs. Le XX^e siècle a donc vu des positions d'exégètes passer par différents stades aboutissant à une situation encore mouvante.

Dans l'analyse critique de quelques thèses sur le livre d'Ézéchiel, Zimmerli²¹⁸ passe en revue celles de Schulz, Garscha, Liwak, Simian, et Hossfeld, sans pourtant être convaincu que leurs résultats doivent l'inciter à modifier sa propre position.

En résumé, quatre modèles prévalent dans l'interprétation d'Ézéchiel :

a) Le premier est celui de G. Fohrer et de W. Zimmerli. Pour Fohrer l'essentiel du livre remonte au prophète lui-même, mis à part des passages interpolés, peu nombreux, et des gloses interprétatives ici et là ; pour Zimmerli, également l'essentiel remonte à Ézéchiel, avec la présence du phénomène de *Fortschreibung* : un oracle d'Ézéchiel est le point de départ de développements ultérieurs qui peuvent être soit de la main du prophète lui-même, soit de la main de ses disciples soit encore d'une école ézéchiélienne.

b) Le deuxième, proposé par Schulz, Garscha, Hossfeld s'ingénie à faire des analyses littéraires extrêmement poussées, où l'on répartit la matière en une grande multiplicité de couches littéraires. La subjectivité qui se manifeste dans les résultats divergents des différentes études littéraires récentes montre la nécessité d'une méthode plus empirique et d'un travail en conjonction avec d'autres moyens de vérification.

c) Le troisième est celui des études holistiques, comme celle de Greenberg où l'on donne priorité au texte dans sa forme finale.

d) Le quatrième préconise une analyse linguistique et comparative, étude menée selon la méthode de comparaisons et de contrastes (Hurvitz, Rooker, Garfinkel, Uehlinger, Lemaire, Bodi). L'analyse linguistique diachronique et l'approche comparative nous semblent les plus appropriées pour resserrer la marge des incertitudes et des hypothèses. La récurrence de certains mots ou de certaines structures syntaxiques plaide pour l'homogénéité originelle du texte.

²¹⁸ W. Zimmerli, *Ezechiel*, BK 1979, pp. ix-xvii ; tr. angl. *Ezekiel*, vol. II. 1983, pp. xi-xviii.

2.5.4. *Le message du prophète Ézéchiël*

Ses messages sont exprimés par un discours qui accompagne une mise en scène. Il utilise de nombreuses métaphores étonnantes et hautes en couleurs.

Dans ses malédictions, ses invectives sont véhémentes et, dans ses consolations, elles sont délicatement sensibles et poétiques, tour à tour émouvantes et tendres. L'imagination d'Ézéchiël est puissante, ses actions symboliques étranges. Ézéchiël est un acteur qui participe au drame qui est en train de se jouer en Judée. Il est le « guetteur », qui observe et qui avertit le peuple (3, 17-21 ; 33, 1-9) de tout ce qui va se passer. Au chapitre 16, Ézéchiël décrit sous les traits d'un nourrisson abandonné à sa naissance le destin d'une femme qu'il nommera Jérusalem et Ézéchiël rappelle les origines païennes de Jérusalem : « Par ton origine et par ta naissance, tu es du pays de Canaan Ton père était amorite et ta mère hittite » (Éz 16, 3). Ce nouveau-né après son adoption fut comblé et choyé. Son adolescence passée, son sauveur la prend comme épouse (Éz, 6-8) la comble de présents. Rapidement elle va se tourner vers d'autres divinités. Jérusalem est comparée à une prostituée qui paie ses amants avec les cadeaux reçus de son époux. C'est alors que Dieu lui reproche d'avoir oublié ce qu'il a fait pour elle. Ce manque de mémoire et son comportement à l'égard de son créateur, époux et sauveur feront qu'elle n'échappera pas au châtement. Mais l'amour de Dieu est plus fort et l'Éternel se souviendra de son alliance, (Ez 16, 60-61) et lui accordera son pardon après sa conversion.

Plus loin c'est l'allégorie des aigles et du cep (17, 1-24) et en (23, 1-49) c'est l'histoire symbolique de deux villes, Jérusalem et Samarie, sous les traits de deux sœurs Ohola et Oholiba, qui nous est révélée. Tout au long du chapitre 34, Ézéchiël utilise la métaphore du berger. Il dresse un constat de faillite de l'exercice des bergers d'Israël qui ont un comportement égoïste : ils n'ont pas ramené les brebis égarées qui se sont dispersées aux quatre coins du monde (34, 6). Le châtement pour ces méchants bergers ne va pas tarder à venir (34, 7-10). Dans une parabole saisissante, celle du bois de la vigne (ch.15), Ézéchiël annonce la prise de Jérusalem et la première déportation : « Ils sont sortis du feu, mais le feu les dévorera » (v. 7). Ce qui se prépare, c'est la destruction complète de Jérusalem. Le style d'Ézéchiël est direct et expressif. Dans ce chapitre 34 Ézéchiël nous révèle son grand amour pour son

peuple dans un langage tendre et plein d'affection. À l'aide de cette image, il décrit les soucis que Dieu se fait pour Israël. L'origine de cette métaphore se trouve déjà chez les patriarches qui étaient des bergers. Moïse et David se sont trouvés choisis pour conduire le peuple parce qu'ils ont montré leur compétence comme bergers de troupeaux dans le désert (*Shemot Rabba* 2, 2). En Jérémie 23, 1-6 nous retrouvons la même tirade contre les mauvais bergers, mais chez Jérémie cette tirade est plus brève. Tous deux prophétisent contre ces bergers infidèles, rappellent leurs fautes, mais cela n'est pas l'essentiel de leur message. Ils interviennent afin que Juda échappe à la rigueur de la justice divine et surtout pour sauver Jérusalem, la remettre sur le droit chemin et conclure une alliance de paix avec Dieu (Éz 34, 25). Le berger d'Israël qui conduit, qui veille et qui protège son peuple (Ps 23), c'est Dieu lui-même. Le troupeau lui appartient et c'est lui le véritable berger. En Éz 34, le mot berger désigne les derniers rois de la dynastie de David, ceux qui régnaient sur le peuple. Toutefois, dans la Bible, le terme berger désigne Dieu. Jérémie utilise souvent ce terme pour désigner les chefs autant sur le plan politique que sur le plan moral (Jr 2, 8 ; 3, 15 ; 10, 21 ; 23, 1-4 ; 25, 35-36 etc.).

La formule d'introduction dans les différentes unités littéraires est intéressante et se présente de la façon suivante : «La parole de Dieu fut sur moi » (Éz 12, 8 ; 24, 1 ; 26, 1 ; etc....) Cette formule se retrouve aussi chez d'autres prophètes (Isaïe 38, 4 ; Os 1, 1 ; Is 15, 10 ; 2S 7, 4). Les rapports du Dieu d'Israël avec son peuple ne sont pas abstraits ni théoriques : ils se jouent dans une réalité précise et représentent l'irruption de la divinité dans l'histoire.

2.6. *Joël*²¹⁹

Les commentateurs sont aujourd'hui presque unanimes à dater ce livre biblique des environs de l'an 400 av. notre ère. Il est placé en second dans la collection des Douze Petits Prophètes. Le *Livre de Joël* comprend deux parties. La première décrit une invasion de sauterelles, aggravée d'une sécheresse, et une double liturgie de pénitence, qui amène la cessation du fléau et le retour à l'abondance. La seconde partie, de nature eschatologique, annonce l'effusion de l'esprit, prélude du jour de YHWH, le jugement des nations dans la vallée de Josaphat, la félicité de Juda et la

²¹⁹ Le livre de Joël se compose selon la Massorète de 4 chapitres alors que la Vulgate divise le livre en 3 chapitres. Le chapitre 3 du texte massorétique est composé des versets 28 à 32 du chapitre 2.

destruction de ses ennemis. Le *Livre de Joël* est une transition entre la prophétie israélite proprement dite et l'apocalyptique juive.

Sur l'origine et sur la vie de Joël, fils de Petouël, nous n'avons pratiquement aucun renseignement biographique et nous ne connaissons rien sur son origine. Le nom de Joël signifie « YHWH est Dieu יוֹאֵל ». Plusieurs personnages bibliques portent ce même nom : un fils de Samuel (1 Sa 8, 2), un guerrier de David (1 Ch. 11, 38), un chef des fils de Guerchon (1 Ch. 15, 7), un chef de la tribu de Manassé (1 Ch. 27, 20), un chef de Zicri, chef de la tribu de Benjamin au retour de l'Exil (Ne 11, 9). Aucun parmi ces personnages n'est identifiable avec notre prophète. À la différence d'autres livres prophétiques les indications chronologiques manquent en tête du livre et il est difficile de le dater avec certitude. Jérusalem et le royaume de Juda sont abondamment mentionnés mais jamais le royaume d'Israël n'apparaît, ce qui donne à penser que c'est en Judée que Joël prophétisa. Jérusalem est dépeinte comme le lieu de l'unique sanctuaire ; comme aucune mention de nom de roi n'est citée cela laisse supposer que le livre fut rédigé au cours de l'époque perse.

Joël s'adresse au peuple qui s'affaire autour de Jérusalem, de Sion, du Temple et des sacrifices. Il est fait de nombreuses allusions aux offrandes, aux libations, et à la maison de l'Éternel (Jl 1, 9). Aucun nom de roi n'étant évoqué au début du livre on peut penser qu'il n'y en avait peut-être pas ? Dans ce cas nous nous trouverions lors du retour de l'exil de Babylone. Ou bien Joël aurait-il prophétisé sous le règne d'un roi dont on ne voulait pas rappeler le nom²²⁰ ? La plupart des chercheurs pensent que le livre de Joël a été écrit après l'exil de Babylone et le retour à Sion.

Pour certains, la première partie serait reliée à Malachie vers 500, (d'autres le datent à environ 100 ans plus tard c'est-à-dire vers 400). Pour d'autres ces événements se seraient passés au début de l'époque hellénistique : les Grecs, peuple lointain, sont mentionnés non pas comme des ennemis de Judée mais comme des marchands d'esclaves (Jl 4, 6). Pour Thiele (1937) et Y. Kauffman (1948),²²¹ Joël se situerait à l'époque du 2^{ème} Temple donc à une période postexilique. Sa langue riche et nuancée le rattacherait plutôt à une période préexilique, mais certains vocables ne se retrouvent que dans des textes postexiliques, tels Néhémie ou les Chroniques.

²²⁰ Selon certaines sources juives dont le *Séder Haolam*, Joël aurait vécu à l'époque du roi Manassé (687-642). L'impiété de Manassé est durement stigmatisée par la tradition biblique (2 R 21, 1-18 ; 2 Ch 33, 1-20) et son règne est présenté comme néfaste pour la religion de YHWH.

²²¹ Y. Kauffman, Art. « Le Livre de Joël », *Encyclopaedia Biblica*, Jérusalem, Ed. Institut Bialik 1965, vol. III, pp. 576-577.

Néanmoins le contexte géographique et idéologique ne correspond pas à la période du second Temple, il n'est donc pas possible de fixer une date de façon plus précise.

Le fléau des sauterelles qui s'abat sur les peuples, sans qu'on sache précisément lesquels, est pour le prophète un signe de la colère de Dieu et il exhorte le peuple à la repentance. Des exégètes pensent que l'intention de Joël ne concerne pas des sauterelles vraiment : il s'agit en fait d'un ennemi comparé aux sauterelles dévastatrices qui détruisent tout sur leur passage. Joël décrit également le jour de YHWH, où des comptes seront demandés aux peuples qui ont versé le sang innocent d'Israël. Comme d'autres prophètes, il annonce également qu'à la fin des temps ne subsisteront que les peuples qui reconnaîtront YHWH, et les autres disparaîtront. Le dernier jour, YHWH jugera les nations dans la vallée de Josaphat²²² - nom qui signifie YEHO (= YHWH) juge יהושפט, « et où enfin j'aurai ramené les dispersés de Juda et de Jérusalem, je regrouperai toutes les nations, je les ferai descendre dans la vallée de Josaphat et je viendrai là en jugement contre elles » (Jl 4, 2). *Le livre de Joël* commence par une allusion à une catastrophe agricole. Une invasion de sauterelles par vagues successives, qui ravage les cultures et une sécheresse exceptionnelle se rajoute à ce fléau.

Dans la Bible, on signale plusieurs invasions de sauterelles accompagnée de sécheresse, et en 2 S 21, 1. Sous le règne de David une sécheresse est à l'origine d'une famine, qui a duré trois ans : En 1 R 17, 1 selon la parole d'Élie une sécheresse sévit dans le royaume de Nord durant trois ans. En 2 R 8, 1, une sécheresse de sept ans a eu lieu au temps d'Élisée et du roi d'Israël Yoram. En Am 4, 7, au temps du roi de Juda, Ozias et du roi d'Israël, Yotam, il y a eu une sécheresse. En Jr 14, 1, Jérémie fait mention d'une sécheresse sous les règnes de Josias et de Yoyaqim. Il en est de même de l'invasion des sauterelles (Am 4, 9 ; MI 3, 11). Pour certains exégètes cette invasion de sauterelles serait fictive, elle aurait eu lieu dans une vision de Joël (Jl 2, 15) : « sonnez du cor dans Sion, consacrez un jeûne, publiez une convocation ». Or ce son du chofar שופר, instrument fait avec la corne de bélier, est utilisé dans des situations spécialement graves et menaçantes (Lev 23, 24 ; Am 3, 6 ; Ez 33, 6). On sonnait du cor en Israël pour appeler le peuple au combat (Jg 3, 27 ; Jg 6, 34 ; Jr 4,

²²² Le nom du roi de Juda, Josaphat est attribué à la vallée du jugement, à cause de la signification symbolique de ce nom «YHWH juge ». Au v. 14, on l'appellera « Vallée du Décret ». עמק ההרוע. La tradition chrétienne a situé la vallée de Josaphat dans le lit de Cédron où une tombe, depuis juin 1967 est tout à fait accessible, et a reçu le nom de tombeau de Josaphat (d'après E. Dhorme, *Bible de la Pléiade*, vol. II, p 732 note n°2).

5), ou pour cesser le combat (2 Sa 2, 28) ou encore pour avertir de l'arrivée de l'ennemi (Jr 6, 1 ; Ez 33, 3 ; Am 3, 6). L'invasion des sauterelles est comparable à une armée en marche et c'est pourquoi le prophète demande de sonner du chofar. C'est un signe avant-coureur du jour de YHWH : « le jour de YHWH vient, il est proche » (Jl 1, 15) *כי קרוב יום יהוה*.

Le style de Joël est poétique et facile à comprendre. Il comporte de nombreuses allitérations et paronomases (Jl 1, 10). Les termes utilisés sont toujours concrets. Il fait usage de la parabole ou de l'allégorie et son vocabulaire est d'une grande rigueur.

2.6.1. *Le Jour de l'Éternel - yôm YHWH - chez les prophètes Amos et Joël*

L'expression « Le Jour de YHWH, *יום השם* » a une longue histoire²²³. Chronologiquement, c'est dans le livre d'Amos qu'elle apparaît pour la première fois dans la Bible hébraïque (Am 5, 18-20)²²⁴. L'expression apparaît dans le contexte d'un oracle de malheur, dont les destinataires sont ceux qui attendent un « Jour de YHWH » heureux et bénéfique pour le peuple d'Israël. Le prophète Amos inverse la compréhension qui était devenue positive déjà à son époque. On croyait jusqu'alors que c'était un jour de salut pour Israël. Traditionnellement, le « Jour de YHWH » exprimait l'espérance liée à la venue d'un jour décisif d'une intervention divine, éminemment efficace, établissant le salut du peuple d'Israël. Mais Amos conteste la représentation de ce jour que se font ses contemporains. Tandis que les Israélites s'attendent à un « Jour de YHWH » heureux, selon l'annonce d'Amos, ce jour leur apportera le désarroi et le malheur. Pour Amos le « Jour de YHWH » est un jour terrible de châtement pour le peuple infidèle. « Malheureux ceux qui misent sur le jour de YHWH. À quoi bon ? Que sera-t-il pour vous, le jour de YHWH ? Il sera ténèbres et non lumière » (Am 5, 18).

Le renversement du contenu du « Jour de YHWH » opéré par Amos révèle que ce « Jour » était connu et attendu par les Israélites, faute de quoi l'intervention du prophète inversant le sens de l'attente perdrait toute signification. Les gens de

²²³ Jésus Asurmendi, *Amos et Osée, Cah. Ev.* 64 ; Paris, Cerf, 1988, p. 18. Van, C., Leeuwen « The Prophecy of the Yôm YHWH in Amos 5, 18-20 », In *Language and Meaning: Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis*, 113-34. OTS 19 ; Louvain: E. J. Brill, 1974.

²²⁴ A. J. Everson, « The Days of YHWH » *JBL* 93, 1974, pp. 329-37. Am 5, 18.20; Jl 1, 15; 2, 11; 3, 4; 4, 14; So 1, 7.14; Is 13, 6.9; Éz 13, 5; Ez 30, 3; Abd 1, 5; Mal 3, 24.

Samarie attendaient l'intervention du Dieu d'Israël, son « jour » où il sauverait son peuple et le comblerait de bonheur. L'idée est explicitement mentionnée en Isaïe 9,3 : la victoire sur les ennemis d'Israël, les Madianites (Jg, 7-8), le 'Jour de Madian', devient un exemple, une illustration de l'action de Dieu en faveur de son peuple, le « Jour de YHWH ». Selon Amos, ce « Jour de YHWH » revêtra la forme d'un jour de ténèbres et d'angoisse, d'un jour de châtement pour Israël.

En inversant les croyances de ses contemporains, Amos agit à contre-courant de l'opinion régnante et met en évidence l'une des caractéristiques des prophètes. Celle-ci consiste à se situer souvent en opposition par rapport à la vie et aux opinions de leur temps²²⁵.

Dans les textes prophétiques préexiliques, l'expression « le Jour de YHWH » devient l'une des formules-clés pour évoquer le châtement que Dieu va administrer à Israël (Is 2, 12 ; 13, 6.9 ; 22, 5 ; So 1, 7.8.14 ; 2, 2.3 ; Jr 46, 10 ; Éz 7, 19 ; 13, 5 ; 30, 3).

À partir de l'Exil, toutefois, le « Jour de YHWH » retrouve le sens positif premier qu'il avait avant la transformation opérée par les prophètes. L'exemple le plus typique est fourni par le livre de Joël. Dans la première partie de son livre (Jl 1-2), le « Jour de YHWH » est encore employé pour désigner le châtement qu'Israël subit de la part de son Dieu, alors que dans la seconde partie (Jl 3-4), la formule désigne la restauration d'Israël et la destruction de ses ennemis, les « nations », dans une perspective eschatologique. Le « Jour de YHWH » redevient l'expression de l'espérance d'Israël dans une communion heureuse et définitive avec son Dieu.

D'où vient cette espérance d'un jour à venir ? Le peuple puise-t-il son assurance et l'espérance du Jour, dans le souvenir des actions passées, des « jours anciens » où le Dieu d'Israël, YHWH, s'était illustré et avait « donné le salut ». Cette perspective est attestée chez Isaïe (Is 9, 3), qui succède, de peu, à Amos ; il est déjà dans les textes plus anciens ; les oracles yahwistes de Balaam (Nb 24, 3-9.15-19). Il apparaît qu'en se souvenant des victoires remportées par David, l'auteur prophétique acquiert la certitude d'une série de victoires royales qui attendront « la fin des jours »²²⁶. אחרית (הימים) Ceci dit, l'expression « jour du Seigneur » a un usage varié. Chaque contexte dans lequel elle apparaît l'accompagne de ses images propres et la charge ainsi de

²²⁵ W. Zimmerli, « Proclamation prophétique et réinterprétation », *Tradition et théologie dans l'Ancien Testament*, LD 108 ; Paris, Cerf/Desclée, 1982, pp. 81-109.

²²⁶ Louis Monloubou, *Les prophètes de l'Ancien Testament*, Cah. Ev. 43 ; Paris, Cerf, 1983, p. 51.

significations particulières. De plus nous l'avons vu, plusieurs jours du Seigneur jalonnent l'histoire, avant le Jour de יהוה final, eschatologique.

2.6.2. *Bref aperçu de l'histoire de la recherche sur le « Jour de YHWH »*

Pour Julius Morgenstern²²⁷, le « Jour de YHWH » est le jour de la victoire de la lumière sur les ténèbres, du bien sur le mal. Cette notion est commune à toutes les religions que Morgenstern appelle “general mythological and religious concept, belief and practice of Semitic peoples” (p. 231). Le concept serait donc ancré davantage sur les mythes proche-orientaux que sur la tradition israélite. En Babylone la victoire de Marduk sur Tiamat, en Phénicie celle d'El 'élyon sur Môt, et en Israël le triomphe de YHWH sur le *thm wblhw* תהוֹם וּבְהוּ. L'évolution de cette conception en Israël est, selon Morgenstern, la victoire de YHWH, et donc d'Israël, sur les nations.

En son temps, Gerhard von Rad²²⁸ avait proposé de comprendre le « Jour de YHWH » à partir du contexte de la « guerre sainte ». Il élargit son champ d'analyse, en considérant l'époque pré-monarchique comme celle de Sichem et de Shiloh où le peuple célébrait la victoire de YHWH sur les Égyptiens et les Cananéens. Il estime que l'origine du concept « Jour de YHWH » est authentiquement prophétique. Après avoir étudié plusieurs textes, tels que le poème d'Isaïe sur Babylone et Édom (Is 13, 34), et l'oracle d'Ézéchiel contre l'Égypte (Éz 30), von Rad conclut qu'il y a plusieurs jours de YHWH, et que cette idée n'est nullement eschatologique en soi,²²⁹ car même dans les textes prophétiques la guerre eschatologique est expressément comparée à des épisodes de guerre sainte du passé²³⁰. De ce fait, il pense que la conception du jour de YHWH venait de l'ancienne tradition yahwiste des guerres de YHWH (*milhamôt* YHWH מלחמות השם).

C'est dans la ligne de G. von Rad, que J.-G. Heintz construit son hypothèse²³¹. D'après lui, l'expression « jour de YHWH » s'insère dans le *Sitz im Leben* de la « guerre sainte ». Elle désigne le jour de la victoire de Dieu, c'est donc

²²⁷ J. Morgenstern, « Amos Studies III » *HUCA* 15, 1940, pp. 59-304.

²²⁸ G. von Rad, « The Origin of the Concept of the Day of Yahweh », *JSS* 4, 1959, pp. 97-108 ; *Idem, Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1967, vol. II, pp. 105-110.

²²⁹ G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, p. 109.

²³⁰ G. von Rad, *Théologie Aancien Testament*, II p. 106.

²³¹ J.-G. Heintz, « Aux origines d'une expression biblique: *umūšū gerbū* in ARM X/6.8 ? », *VT* 21, 1971, pp. 528-540. Ces données proviennent du Commentaire de D. Bodi *Zondervan Illustrated Bible Background Commentary: Old Testament The Book of Ezekiel*, Zondervan: Eerdmans (sous presse).

un jour de triomphe et de fête. Pour justifier son hypothèse, il fait référence à l'emploi de l'expression akkadienne *umūšū qerbū*, « ses jours sont proches » qu'on retrouve dans les textes prophétiques de Mari datant du XVIII^e siècle avant notre ère. Il voit dans l'expression mariote *umūšū qerbū* une sorte de précurseur de l'expression biblique (*qrwb ywm yhwh*) קרוב יום יהוה .

Dans les textes prophétiques de Mari, datant des dernières années de la ville avant que le roi Hammurabi de Babylone ne vienne la détruire et la brûler, nous trouvons le précurseur de la notion du jour de jugement et de malheur. Un texte de Mari décrit comment un membre du personnel cultuel du temple de la déesse Annunītum, avatar local de la déesse de l'amour et de la guerre, Ishtar a été consulté. Avant de lui poser des questions sur l'ennemi de Mari, les Babyloniens, lui ont donné quelque chose à boire pour favoriser sa prophétie. Cette substance est nommée simplement par le terme akkadien *ittum*, « signe » terme correspondant à l'hébreu 'ot' אֹת Selon J.-M. Durand²³², ce liquide pouvait être soit du vin, comme en Grèce antique soit simplement de l'eau. Celui qui boit ce « signe » devient un signe vivant ou un « omen », indice omineux, prémonition pour sa communauté (cf. Éz 12, 6 ; Is 8, 18). Il s'agit d'une prophétie sollicitée. Dans cet oracle appartenant au genre des « oracles contre les nations »²³³, le membre du personnel cultuel de la déesse Annunītum a annoncé la victoire du roi de Mari Zimri-Lim en prophétisant que les jours du roi Hammurabi de Babylone étaient proches, qu'il n'allait pas vivre (*ARM X 6:8*). Le prophète ammourite a annoncé l'arrivée du jour fatal de l'ennemi, la victoire du roi de Mari et la mort du roi de Babylone. Malheureusement, ce prophète était mal inspiré, car le contraire s'est produit. En 1750 avant notre ère, Mari fut détruite et Hammurabi de Babylone fut victorieux. À Mari l'expression « ses jours sont proches » apparaît dans le contexte d'une guerre imminente. Dans la Bible hébraïque également, quelques dix siècles plus tard, l'expression « Jour de YHWH » a pris son origine dans l'annonce de la guerre imminente, cf. Is 13, 4 : « L'Éternel passe en revue l'armée qui va combattre », (6) : « Il est proche le jour de YHWH, il vient comme un ravage du Tout-Puissant (*Shaddai*) ». יום קרב יום יהוה וכשד משדי יבוא JI 1, 15 ; Ab 15.

²³² J.-M. Durand, « *In vino veritas* », *RA* 76, 1982, pp. 91-135.

²³³ J.-M. Durand, *Archives épistolaires de Mari I/I*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1988, p. 403 « menaces contre les pays étrangers ».

L'expression hébraïque correspondante « le jour est proche » apparaît en Jl 1, 15 ; 2, 1 ; 4, 14²³⁴; Ab 15 So 1, 7.14; Is 13, 6; Ez 30, 3; En Ez 30, 9 apparaît l'expression « le jour du malheur d'Égypte » ביום מצרים.

Os 2, 2	Le grand jour de Jezréel	כי גדול יום יזרעאל
Ps 137, 7	Le jour de Jérusalem	יום ירושלים
Is 9, 3	Le jour de Midian	כיום מדין
Jr 50, 27	Le jour des Chaldéens (il arrive)	כי בא יומו

Quand elle s'applique à un individu l'expression se réfère au jour de sa mort 1 S 26, 10. En Ps 37, 13 le jour du méchant (כי יבא יומו) est le jour où il est enlevé, (son jour).

S. Mowinckel,²³⁵ maintient que le Jour de YHWH doit être interprété à partir du contexte culturel israélite, notamment les chants d'intronisation de YHWH. Le Jour de YHWH est central dans la fête du Nouvel An pendant laquelle le peuple célèbre l'ascension de YHWH sur le trône (Ps 47 ; 93 ; 95-99). Une situation analogue se trouve dans les textes mythiques d'Ugarit dans le cycle de Baal vaincu par Môt; Môt vaincu par 'Anat'. YHWH se manifeste en tant que Roi, il vient pour le salut et la paix de son peuple. Par conséquent ce jour est un jour de gloire et de triomphe pour lui et pour son peuple. C'est le jour où il abattra les ennemis d'Israël. L'idée du jugement est aussi un élément constitutif de ce jour. Mowinckel distingue deux types symétriques du jour de YHWH : le premier est culturel, c'est la fête de l'intronisation de YHWH; « The day of YHWH originally means the day of YHWH's manifestation in the festal cult at the New Year festival »²³⁶. Le second est le décalque du premier il est eschatologique et projette les réalités annuellement répétées dans le drame culturel de la fête du Nouvel An dans l'avenir. Selon Mowinckel le Ps 82, 1 « Dieu se tient dans l'assemblée divine ; il juge au milieu des juges אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפט » trouve son équivalent dans le mythe assyro-babylonien sur les conciles des dieux à la fête de Nouvel An²³⁷. À leur époque, la « Myth and Ritual School » en Angleterre et l'École d'Uppsala en Scandinavie pensaient pouvoir reconstruire le « cult-pattern » autour de l'idéologie de la royauté sacrée et de la fête du Nouvel An.

²³⁴ J. Bourke, « Le jour de YHWH dans Joël », *RB* 66, 1959, pp. 5-31; 191-212.

²³⁵ S. Mowinckel, « YHWHs dag », *NTT* 1958, pp. 1-56.

²³⁶ S. Mowinckel, *He That Cometh*, Oxford, B. Blackwell, 1959, p. 132.

²³⁷ *Offersang og Sangooffer*, Oslo, Universitetsforlaget, 1951, p. 160.= *Psalm's in Israel's Worship*, tr. angl. D. R. Ap.-Thomas, *The Biblical Seminar* 14 ; Sheffield, JSOT Press, 1992.

F. M. Cross²³⁸, quant à lui, concilie les deux hypothèses : celle de S. Mowinckel et de G. von Rad. Le thème historique de la guerre sainte et les éléments mythologiques de l'intronisation de YHWH trouvent chacun leur place dans le contexte culturel pendant la période monarchique. Après avoir étudié le motif guerrier divin, il en conclut que YHWH est à la fois un Dieu guerrier, qui a combattu les ennemis d'Israël, et en même temps le Dieu qui a vaincu le chaos, et a été intronisé par la suite comme roi (Is 51, 9-10); « The day of YHWH is the day of victory in holy warfare ; it is also the day of YHWH's festival, when the ritual conquest was enacted in the procession of the ark, the procession of the king of glory to the temple when God went up with the festal blast, YHWH with the sound of the horn... for YHWH is king of the whole earth »²³⁹. “(Le jour de YHWH est un jour de victoire dans la guerre sainte; c'est aussi un jour de la fête de YHWH, quand la célébration rituelle de la conquête a lieu lors de la procession de l'arche, le défilé du roi de la gloire au temple lorsque Dieu monte avec le son festif, YHWH avec le son du shofar ... parce que YHWH est le roi de toute la terre” (F.M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p.30).

²³⁸ F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973, pp. 91-111.

²³⁹ F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, p. 30.

3. LE DOMAINE DE L'AGRICULTURE : LA VIGNE

3.0. *Introduction*

À l'époque biblique comme à une époque plus tardive et jusqu'à une époque récente l'habitant de la terre d'Israël est essentiellement agriculteur, seule une minorité réside dans de grandes villes. Le peuple dans sa majorité vit à la campagne ou dans de petites bourgades, c'est la raison pour laquelle il n'y a pas lieu de s'étonner si la littérature prophétique puise ses images et ses métaphores dans le monde agricole. Les saisons, le matériel agricole, la variété des cultures sont souvent évoqués et décrits. Le livre d'Isaïe est particulièrement riche en métaphores appartenant au domaine de la nature, des paysages, des plantes, et cela bien qu'Isaïe soit d'origine citadine. Sa compétence dans ce domaine est grande, c'est un grand observateur de la nature. Isaïe possède une excellente connaissance de la géographie, du travail de la terre, des semences, des récoltes, de l'irrigation et des moissons. La rareté de l'eau, la sécheresse et la canicule sont des éléments essentiels dont dépendent les résultats des plantations. La fécondité du sol (Is 3, 1 ; 11, 9 ; Is 13, 3 ; 19, 5) et l'abondance des récoltes sont une preuve de la faveur divine et c'est également un signe de paix. La sécheresse entraîne la famine, mais les deux sont le châtement dû à l'idolâtrie. Isaïe est expert en hydrographie et connaît bien le comportement des ruisseaux et des rivières, leur courant et leur débit. Le manque d'eau dû à de rares fleuves dont le débit est décevant est le signe prémonitoire d'une catastrophe à venir (Is 28, 12 ; 29, 19).

À l'époque de la conquête et encore après, le pays était boisé, ses habitants veillaient à l'entretien de la forêt et à sa conservation, on évitait d'élever du petit bétail pour ne pas l'endommager, on y trouvait une faune importante (lions, ours, sangliers) qui témoigne de sa grande densité. L'habitant utilisait l'arbre pour la construction et pour la fabrication d'outils, il s'en servait aussi pour la cuisson et pour le chauffage. Dans le Pentateuque, l'Arche sainte ainsi que le mobilier du sanctuaire ont été élaborés avec des bois d'espèces variées dont les plus courantes étaient le genêt, le térébinthe, l'olivier, le sycomore, la myrrhe. Les descriptions nous montrent que les prophètes connaissaient bien leur usage ainsi que leurs différentes espèces, leurs qualités, et la spécification de leur destination. La densité de la forêt et la

sécheresse endémique faisaient que les incendies étaient nombreux et les prophètes l'utilisaient comme images et métaphores. Le feu prenait d'abord dans les broussailles et le petit bois mort (Is 1, 31) s'étendait ensuite aux cèdres, aux cyprès plus élevés et les réduisait en cendre.

Il en va de même de la faune : Les prophètes vivaient dans un environnement campagnard et agricole, ils connaissaient bien les tanières et les repères des animaux qui y vivaient, connaissance qu'ils vont utiliser pour développer des images et des métaphores de ce monde animalier (Is 1, 3). Les pâturages et les diverses espèces animales composaient la richesse de l'économie à côté de l'agriculture. Les animaux le plus souvent cités sont les chèvres, les moutons, les chameaux, l'âne, le mulet, le bœuf et le cheval (Is 11, 6-8).

Les prophètes se révèlent aussi dans leurs écrits comme appréciant la nature et comme de grands connaisseurs des travaux agricoles, c'est pourquoi ils y font fréquemment appel pour des métaphores (Is 2, 4). Dans le célèbre chant de la vigne que nous étudierons plus tard, le prophète montre ses solides connaissances concernant cette plante (Is 5, 7). Les trois produits essentiels des productions agricoles dans la région de la mer Méditerranée et du pays d'Israël tout entier sont la vigne pour le vin, le blé pour la farine et l'olive pour l'huile. À côté de cela nous trouvons les fruits, les légumes, les lentilles, les épices, les produits maraîchers que le prophète utilise comme métaphorisant. Les prophètes utilisent souvent des images empruntées à la nature dans le monde vivant mais aussi dans le monde minéral, Les prophètes sont compétents et connaissent bien les coutumes et les habitudes des êtres vivants dans leurs différents espaces géographiques. Les oiseaux et leurs nichées, les bêtes sauvages (hiboux, autruches, boucs) apparaissent dans leur spécificité et leurs caractéristiques. Les prophètes identifient les formes et les aspects des paysages, le cours des voies d'eau, les climats qui varient d'une région à une autre et ils s'en servent pour parler d'une façon imagée pour décrire le sort du peuple ou celui de ses ennemis. Nombreuses sont les images dans ces différents domaines et leur utilisation est encore et toujours exploitable de nos jours.

Le Psaume 80, que nous interpréterons verset par verset, se présente comme une prière adressée à Dieu sous forme d'une métaphore²⁴⁰. Israël est comparé à une vigne que Dieu, le vigneron, a plantée et protégée. Ce psaume s'ouvre par une autre

²⁴⁰ Les Psaumes *Tehilim* avec commentaires in '*Daat Miqra*', Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 2ème volume, 1981, pp. 70-76.

métaphore appartenant au domaine de l'agriculture, du berger et de son troupeau. Que Dieu, berger d'Israël prête l'oreille à la prière de son peuple, qu'il le protège et qu'il pourvoie à ses besoins. Les ennemis surgissent en effet dans le pays, le pillent et le détruisent.

La prière commence par un rappel des bienfaits que YHWH avait comblé Israël autrefois, lorsqu'il marchait devant lui, quand il sortait d'Égypte. Lorsqu'à travers le désert il le protégeait et le conduisait vers la terre promise ; maintenant celui qui adresse cette supplique se plaint de voir arriver tant de malheurs à ce peuple et implore YHWH pour que cesse sa colère, pour qu'il pardonne et que le peuple soit sauvé. Ce psaume se présente sous la forme d'une prière qui utilise la métaphore de la vigne et du vigneron, vigne que Dieu lui-même avait plantée. Le psaume commence par ces mots : « Pasteur d'Israël, prête l'oreille toi qui conduis Joseph comme un troupeau » (Ps 80, 2). Au verset 3, l'auteur invoque les noms des trois tribus de Rachel : Éphraïm, Manassé et Benjamin.

Nous savons que sous le règne de Jéroboam, la tribu de Benjamin s'était séparée de la maison de Joseph et s'était alliée au royaume de Juda : c'est pourquoi certains exégètes disent que ce poème a été composé avant l'établissement de la royauté de David sur Jérusalem ; d'autres pensent qu'il s'agit d'une prière faite avant une des guerres qu'a menées le roi Saül contre ses ennemis. Quoiqu'il en soit nous nous trouvons devant un psaume qui est une prière pour les Dix Tribus d'Israël et se présente comme une parabole qui compare Israël à une vigne que Dieu a plantée Les fils de Joseph : Manassé et Éphraïm ainsi que Binyamin fils de Rachel, se déplaçaient dans le désert sous la même bannière (Nb 2, 18-24) et sont le symbole ici des dix tribus réunies²⁴¹. Dans ce psaume, qui est un appel, une supplique et une plainte pour demander grâce, on distingue trois parties qui se terminent chacune par l'invocation du nom de Dieu, à chaque fois suivie d'un attribut supplémentaire, et chacune se termine par un refrain mais après chacun de ces refrains le nom de Dieu n'est pas le même. La première fois c'est 'Élohim' ensuite c'est 'Élohim des multitudes d'étoiles',²⁴² puis c'est « YHWH Dieu des multitudes d'étoiles. ». Ces noms de Dieu sous ces différentes variantes vont en se précisant à chacune des

²⁴¹ Les Psaumes *Tehilim* Daat- Mikra Jérusalem, Mossad Harav Kook, p.76.

²⁴² H. Meschonnic, *Gloires*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 95, traduit *Adonai Tzevaot* par 'Adonai des multitudes d'étoiles' (Ps 24, 10), alors qu'André Chouraqui dans sa traduction de la Bible se contente de le transcrire.

parties successives. Est-ce là une allusion, que celui qui invoque Dieu a confiance qu'une réponse favorable sera donnée à sa prière ? En conclusion, au verset 20, les trois appellations du nom de Dieu sont utilisées en même temps : « YHWH Elohim des multitudes d'étoiles, fais nous revenir, fais briller ta face afin que nous soyons sauvés ». Le psaume commençait par « Pasteur d'Israël prête l'oreille, toi qui conduis Joseph comme un troupeau... ». La métaphore du berger est claire et évidente. La métaphore du berger désignait en Dieu, et est à rapprocher du *Midrash Ex Rabba* 81 ומשה היה רועה את צאן יתרו חותנו. Elle figure les rapports entre le roi et le peuple. Dieu sous les traits d'un roi de chair et de sang présente une analogie entre ces deux images (Is 40, 11 ; Jr 3, 15 ; Éz 34 ; Os 4, 16). Du verset 9 à 17, c'est la métaphore de la vigne qui est employée : « D'Égypte tu as arraché une vigne » (v. 9) allusion à Israël sauvé d'Égypte.²⁴³ Au verset cinq, le poète se tourne vers Dieu et utilise les trois différents noms divins afin de renforcer sa requête. Ces trois noms se rajoutent au qualificatif du verset 2 : « Toi qui sièges sur les Chérubins », allusion à l'Arche sainte qui se déplaçait devant le camp d'Israël,²⁴⁴ et le verset poursuit par « Jusques à quand seras-tu en colère, malgré la prière de ton peuple ? ». Cette forme interrogative rappelle la formule employée dans l'Exode 10, 3 par Moïse et Aaron devant le Pharaon. Au verset 6 : « Tu leur fais manger un pain de larmes et leur fais boire des larmes à profusion », c'est-à-dire ce pain de misère et d'oppression dont tu les nourris correspond à la souffrance et aux tourments qu'il subit et leurs larmes s'écoulaient même au moment où ils prennent leur repas.

Au verset 9, l'auteur de ce psaume, utilisant la métaphore de la vigne, rappelle les bienfaits que YHWH a prodigués autrefois à son peuple. Contre les ennemis de ton peuple qui est comparé à une vigne, tu l'as soutenu, sauvé et délivré des mains de ses persécuteurs. Dieu dit qu'il avait pourtant choisi les meilleurs ceps entièrement issus des semences sélectionnées, des semences de vérité. Comment cette souche a-t-elle pu se dégrader en une vigne étrangère? (Is 5 ; Éz 15 et 17). « D'Égypte tu as arraché une vigne », symbole d'Israël, qu'il a fait sortir d'Égypte pour l'installer en terre de Canaan. En « chassant des nations, tu l'as planté ». Cette vigne a été déracinée par le vigneron parce que la terre qu'elle occupait ne lui convenait pas ; ce n'était pas un bon terrain et de plus, la géographie n'était pas adaptée pour son épanouissement et

²⁴³ C'est au sujet de ce verset que le Gaon de Vilna dit qu'il est coutume de réciter ce psaume le troisième jour de la Pâque car c'est un rappel de la sortie d'Égypte.

²⁴⁴ En 1 S 4, 4 ; 2 S 6, 2 ; 2 R 19, 15... Cette allusion est explicite.

pour son bon développement. Pour permettre son enracinement et son installation définitive, le vigneron a déblayé le terrain, enlevé tous les obstacles qui nuisaient à son épanouissement. Cette vigne a « rempli la terre : les montagnes furent couvertes de son ombre et de ses rameaux comme les cèdres divins » (Ps 80, 10-11) Ces cèdres sont très élevés. Ce contraste entre la vigne et le cèdre se trouve aussi en Ez 17, 2. La vigne prit de l'ampleur, donna des rameaux et des branches qui atteignirent « la mer, et ses rejetons arrivèrent jusqu'au Fleuve » (v. 12). Ces deux délimitations situées à l'Est et à l'Ouest font allusion aux frontières d'Israël (Mich 7, 12 ; Jos 1, 4) qu'Israël occupera et héritera lorsqu'il prendra possession de la terre promise, à savoir de la Mer à l'Euphrate « Vos frontières s'étendront depuis le désert et le Liban que voici, jusqu'au grand fleuve de l'Euphrate, tout le pays des Hittites et jusqu'à la grande mer au soleil couchant » (Jos 1, 4) Avec le verset 13, s'achève le récit des bonnes choses, que Dieu, sous le couvert du vigneron, a fait à sa vigne pour la faire prospérer. Celui qui s'adresse au vigneron s'interroge et demande : « Pourquoi as-tu fait une brèche dans ses clôtures ? Pour qu'y vendangent les passants de la route, pour que le sanglier de la forêt la ravage et que la brute tout ce qui se meut²⁴⁵ dans les champs » lui est-il répondu (v.13, 14).

Le premier hémistiche du v. 14 indique que le sanglier de la forêt, יער, est écrit avec une lettre qui est au dessus des autres lettres pour indiquer que le mot peut être lu Yar יר ce qu'on identifie avec יאר le fleuve (le Nil). Rachi sur la base du Midrash *Tehilim (Cho'her Tov)* explique que si Israël le mérite, ses ennemis sont retenus comme des créatures sauvages du יאר, du fleuve. Le Midrash Beréchit Raba (65, 17+19) identifie le sanglier qui terrorise Israël comme Esaü ou Amalek qui ressemble à un sanglier. Il y a une allusion à l'identité d'Esaü dans le aïñ ע surélevé, car le mot Esaü עשו, comme Amalek, עמלק, commence par la lettre aïñ ע, le T B *Kidouchin* 30a souligne que le aïñ ע, surélevé se situe exactement au milieu des versets du *Livre des Psaumes* et le Maharcha²⁴⁶ explique que cela symbolise le but

²⁴⁵ « Tout ce qui se meut » *Daat Miqra'* traduit זיז שדיי *ziz sadai* par un oiseau redoutable qui serait un coq sauvage (chapon) appartenant à une légende ancienne le décrivant comme très ravageur. (Le *ziz sadai* serait l'équivalent pour les volatiles de ce qu'est le Léviathan pour les poissons). En fait le verbe *zaz* זז signifie « se mouvoir, bouger » (Rachi). Ibn Ezra fait remarquer que l'ennemi est comparé à un rapide oiseau de proie qui est constamment en mouvement quand il chasse et qui correspond bien au coq sauvage.

²⁴⁶ Maharcha : Commentateur célèbre du Talmud dont le nom est Chemouel Eliézer Halévy Edels. Voir annexe.

essentiel du *Livre des Psaumes*, qui est d'engloutir les forces du mal personnifiées par Esäü.

Ces versets désignent directement les ennemis d'Israël, qui ont fait une brèche dans cette protection qui devait la protéger comme le fait une fortification, qui protège les frontières du pays. Les passants ont pillé cette vigne, l'ont maraudé, l'ont ravagé et ce qui en restait, ce sont les oiseaux qui l'ont achevée. Ces versets montrent bien qu'Israël est méprisé. À ses ennemis se sont ajoutées les tribus sauvages du désert, qui ont contribué au saccage et à la ruine de cette vigne. Une supplique monte vers Dieu pour lui demander pitié et pour lui demander de fixer son attention miséricordieuse sur la grande détresse de la vigne. Du haut des cieux regarde cette belle vigne, pour laquelle tu t'es donné tant de mal et tant de peine, autrefois elle était si florissante et maintenant elle est piétinée, saccagée et dégénérée. Le premier mot du verset 16, *kanna*, וְכַנָּה אֲשֶׁר נִטְעָה יְמִינֶךָ, est un *hapax legomenon*, que l'on traduit par plant ou par pousse. D'autres lui donnent le sens de protéger²⁴⁷, de couvrir transformant le *khaf* (כ) en *guimel* (ג) l'on obtient *guanah* signifiant protéger²⁴⁸ « cette vigne que ta droite a plantée, et le fils que tu as rendu fort pour toi-même » (v. 16). Regarde les fils, c'est-à-dire le plant que tu as renforcé et auquel tu t'es attaché, et regarde « ceux qui l'ont brûlé par le feu comme une ordure, qu'ils périssent par la menace de ta face » (v.17). Chez Ézéchiël il y a comme un écho à ce psaume. L'enracinement et le développement de la vigne dans le monde varient en fonction de la fluctuation des relations entre le vigneron et sa vigne, c'est-à-dire des rapports entre Dieu et son peuple dans le cadre de l'alliance. Les rapports du vigneron et de sa vigne sont fluctuants et variables, connaissent de bonnes et de mauvaises périodes. « En quoi le bois de la vigne est-il supérieur à tout le bois de la ramée... voici qu'on l'a donné en aliment au feu » (Éz.15, 4) ce qui signifie que Jérusalem subissant l'invasion à la suite de laquelle eut lieu le premier exil (597) est comparée à un morceau de bois en proie aux flammes.

²⁴⁷ E. Dhorme dans le deuxième volume de la *Bible de Le Pléiade*, Paris, 1959, p. 1079.

²⁴⁸ Pour justifier la traduction de Dhorme 'visite cette vigne et protège la'. Notons que le *kaf* est écrit avec une très grande lettre ce qui donne un argument supplémentaire à sa traduction ou à son interprétation. Cette explication est déjà donnée sur place par Ibn Ezra.

3.3.1. Lexique

L'hébreu biblique est particulièrement riche en termes pour désigner la vigne et ce qui en dépend. La Bible mentionne des centaines de fois le terme *gephen* גפן « vigne », *kerem* כרם « vignoble », *anavim* ענבים « raisins », *yayin* יין « vin », *tirosh* תירוש « moût, vin nouveau », *shékhar* שכר « liqueur enivrante » 'hémar « חמר vin » *tsimuqim* צמוקים « raisins secs », *sôreq* שרק « cep, pied de vigne²⁴⁹ ». La vigne c'est le destin du peuple d'Israël et l'adage « chacun sous sa vigne et chacun sous son figuier » (1 R 5, 5 ; Mi 4, 4, cf. 2 R 18, 31 ; Zach 3, 10) représente une métaphore d'une vie de sécurité, d'abondance, de tranquillité et de paix.

La vigne est présente dans la Bible dès le livre de la Genèse. On la trouve de façon explicite dans le récit de Noé (nous y reviendrons en détail). Dans la tradition exégétique orale, le raisin est déjà au cœur de la première faute, lorsque Eve a mangé de l'arbre interdit comme le fait remarquer le Midrash. En sortant de son arche, Noé s'empresse de planter une vigne comme pour fêter la fin du Déluge (Gn 9, 20). La vigne est le thème du rêve du grand échanson de Pharaon. (Gn 40, 9-11). La reine Jézabel s'empare de la vigne que possédait Nabot (1 R 21), qui ne voulait pas s'en défaire parce que c'était l'héritage de ses pères (idem v 3). Après la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor, Nevouzaradan distribue des champs et des vignes à Juda (Jr 39, 10). Les prophètes promettent le retour dans le pays, où l'on plantera des vignes (Ez 28, 25-26 ; Os 14, 8 ; Am 9, 14 ; Joël 2, 22-25), symboles de prospérité et de paix. Israël est la vigne de Dieu (Ps 80). Dans le Cantique des Cantiques la vigne représente la Bien-aimée, c'est-à-dire le peuple d'Israël²⁵⁰.

La vigne dans le royaume du roi Salomon est très répandue, elle est signe de bénédiction, mais cette plante exige beaucoup de soin. Sa qualité est le reflet de son propriétaire. Lorsque la vigne est prospère, c'est l'abondance, si elle est dévastée, c'est au contraire la misère. La vigne devient un élément de comparaison pour évoquer les relations entre Israël et son Dieu : quand ces relations sont bonnes la vigne est florissante et prospère. Lorsque les relations sont mauvaises, la vigne est

²⁴⁹ La gématria, valeur numérique des lettres qui composent le mot *sôreq* (שרק) correspond aux commandements d'Israël puisque *sin* (ש) correspond à 300, *waw* (ו) à 6, *resh* (ר) à 200 et *qouph* (ק) à 100, dont le total est égal à 606. En y ajoutant les 7 lois noachiques on obtient la valeur de 613 qui correspond aux nombres de *mitzwôt* (commandements religieux) auxquels l'Israélite est soumis.

²⁵⁰ Dans ce chant d'amour du bien-aimé et de sa bien-aimée, les comparaisons poétiques empruntées à la nature, telles les fleurs parfumées, les vignes qui bourgeonnent, la colombe sont fréquentes (C d C 6, 11).

dévastée et misérable. Dans le paysage d'Israël, la vigne est présente partout, ce qui fait que parfois elle symbolise et caractérise le pays lui-même²⁵¹. L'image de la vigne et du vigneron se retrouve dans la littérature prophétique chez Isaïe (3, 14 – 27, 2), chez Ézéchiël (17, 7), Osée (9, 10) et dans les Psaumes (80, 9) et aussi dans la littérature sapientielle (Job, Proverbes, Psaumes). La vigne est une plante importante dans l'agriculture du pays d'Israël, elle est très répandue dans le pays, tant en montagne qu'en plaine. Elle nécessite un entretien permanent et important, des soins méticuleux prenant des années avant qu'elle ne produise des fruits. Sans doute est-ce une des raisons évidentes pour lesquelles elle est si souvent utilisée comme métaphore. L'exemple de la vigne nous donne le cycle entier des douze étapes de soins qui lui sont nécessaires pour se développer et prospérer. Dans le célèbre « chant de la vigne » (Is 5, 1-7) il y a deux groupes de travaux qui se complètent les uns et les autres : le premier groupe consiste à préparer le terrain inculte et sauvage, le deuxième indique tous les obstacles et négligences qui seraient responsables d'une récolte décevante. Tout d'abord les travaux pour préparer le terrain, l'arrachage des épines et des ronces, un bêchage en profondeur, un épierrage, un sarclage, la construction d'une cloison de pierres, l'élaboration d'une haie de ronces et d'épines pour empêcher les bêtes et les animaux de s'en approcher et de l'endommager, la mise en terre d'un plant de grande qualité qui va pouvoir donner des raisins capables de produire le meilleur des vins rouges.

Il faudra procéder à l'arrosage et à l'irrigation de la plantation, à l'élagage en hiver pour éliminer les branches superflues, au creusement d'une cuve pour entreposer les raisins lors de la vendange et de la cueillette. Par manque d'eau et de soins le résultat sera catastrophique et ce seront des *beouchim* (באשׂים) (des raisins malades) que l'on récoltera. Dans le « chant de la vigne » (Is 5, 1-5), il est question d'une plantation de montagne arrosée par des réserves d'eau conservées dans des puits. La vigne plantée à proximité d'eau réussit particulièrement bien. Toutes ces différentes étapes sont exposées avec une économie de mots évitant toute redite.

Mais le symbolisme de la vigne est éminemment plus que cela. Une bonne épouse est par exemple pour son mari comme une vigne féconde (Ps 128, 3 ; 1 R 21, 1 et ss). La vigne est un des biens les plus précieux de l'homme, elle est aussi un symbole très important parce qu'elle permet de produire, notamment le vin –

²⁵¹ Quelquefois le figuier et l'olivier servent également à caractériser le pays d'Israël lui-même, c'est une métonymie.

symbole de la connaissance - (Noé est le premier qui a planté la vigne comme pour marquer le recommencement d'un cycle nouveau). Chez les Grecs le vin appartient au dieu Dionysos, associé à la connaissance des mystères de la vie et de la mort. Chez les Romains c'est Bacchus le dieu du vin. La légende lui attribue la diffusion du vin en Europe, en Asie et en Afrique du Nord. La culture de la vigne ne fut donc pas inventée par les Grecs mais serait liée au pourtour méditerranéen depuis les temps les plus anciens. Il semble qu'il ait été primitivement importé de Crète dans des jarres. Les orgies à base de vin de l'Asie mineure et de la Palestine au cours des fêtes cananéennes des tabernacles, étaient à l'origine d'orgies bachiques.²⁵² Le Midrash²⁵³ identifie le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, qu'Ève aurait donné à son mari comme étant parmi d'autres le raisin²⁵⁴. Le vin est symbole de la joie (Ps 104, 15) et (Eccl 9, 7), un élément du sacrifice (Ex 29, 40). Mais il est aussi porteur d'ivresse ou d'égarement (Jr 25, 15 et 27). La confusion de l'ivresse fait courir le risque d'identifier le permis et l'interdit, le profane et le sacré. Le serpent dans le jardin d'Eden affirme que la consommation des fruits de l'arbre permettra à l'homme d'être comme Dieu. En hébreu, le mot vin *yayin* (יַיִן) a comme valeur numérique 70, c'est la même valeur que le mot *sod* (סוד) qui signifie « secret » נכנס סוד יין יצא סוד, *in vino veritas* provoquant une sorte d'ivresse mystique). Le vin peut symboliser aussi la colère de Dieu (Is 51, 17).

Dans son commentaire sur les prophètes, Abravanel²⁵⁵ écrit que « tous les prophètes comparent la nation juive à une vigne » et il donne quelques références.

Ainsi en Os 9, 10 « Comme des raisins dans le désert j'ai trouvé Israël » ; en Ps 80 ,9 « D'Égypte, tu as arraché une vigne, tu as chassé des nations et tu l'as plantée... » ; en Jr 6, 9 « On grappillera comme la vigne les restes d'Israël, ramène ta main comme un vendangeur sur les ceps ». Le pays de Juda est comparé à une vigne et ses ennemis aux vendangeurs. Abravanel précise : pour que la vigne atteigne la perfection, il est nécessaire qu'elle soit plantée dans une terre fertile et grasse, bien exposée et arrosée. Il cite comme terres particulièrement favorables la France, l'Angleterre et certains autres pays occidentaux. Ces terres de premier choix

²⁵² Robert Graves, « Les mythes grecs », *Encyclopédies d'aujourd'hui*. Coll. La pochothèque. Paris, Fayard, 1967, 2002, pp. 175-176

²⁵³ Genèse *Rabba* 19,5 « ...Rabbi Ayoun dit : Elle (Ève) pressa le raisin et lui en donna le jus » ; l'arbre défendu est ici identifié à la vigne (édit. Théodor Albeck)

²⁵⁴ Genèse *Rabba* 15, 17 « Quel est l'arbre dont ont mangé Adam et Ève ? Le blé dit Rabbi Méïr...Rabbi Yehouda bar Ilaï dit : c'est du raisin qu'ils ont mangé selon les mots ... » (idem).

²⁵⁵ Abravanel Don Itzhak, *Pérouch ha nevi'im aharonim*, Jérusalem, 5716 (1967), p. 41.

donneront d'excellents raisins avec lesquels on obtiendra un vin de parfaite qualité. Les plantes ont toutes des caractéristiques propres et leur croissance connaît des limites qu'elles ne peuvent dépasser, mais la vigne fait exception à cette règle et ne connaît pas cette limitation. En effet, dit Abravanel, si la vigne est soutenue par un tuteur ou par un échelas de haute taille, elle se conformera à sa dimension. Si elle s'appuie sur une tour, elle atteindra le sommet de la tour, si c'est sur une maison qu'elle s'adosse elle atteindra le toit, mais si la vigne n'a pas d'appui elle restera au ras le sol et ne connaîtra aucune élévation ni croissance. En Israël, la vigne pousse partout en plaine et en montagne mais le vin des vignes d'altitude est meilleur que celui de la plaine. En altitude, la plante profite de l'humidité bienfaisante, du vent tonifiant qui l'aère de tout côté. Abravanel rappelle que la terre d'Israël est très élevée : cette hauteur symbolise la nation mais si celle-ci adore les idoles et les fausses divinités elle sera, comme elles, très basse, tandis que si on l'appuie sur la Tora de Dieu, alors l'âme du peuple sera reliée aux faisceaux des vivants et elle sera splendide. Les sages d'Israël enseignent que le mot שורק (Jr 2, 21) signifie sarment et symbolise la Tora et ses commandements ; si le peuple d'Israël s'appuie sur la Tora, il sera sublime comme elle. Pour Rachi le mot שורק sarment est un rameau qui correspond à une branche de vigne d'excellente origine et de parfaite qualité et symbolise les Patriarches et leurs descendants qui tous furent des hommes de bien²⁵⁶.

3.3.2. La vigne chez Isaïe (5, 1-7)

Dans Isaïe, la parabole de la vigne décrit avec beaucoup de précisions la relation entre le vigneron et la vigne : en effet elle est établie sur la vie quotidienne du peuple d'Israël, dans la ville comme à la campagne, dans le milieu social politique et culturel dans lequel il vivait. On rencontre très souvent réunies les différentes métaphores appartenant au monde agricole ou issues de la nature, comme la vigne et son utilisation, qui expriment fertilité ou son contraire. Dieu est le vigneron, propriétaire de la vigne et du vignoble. Pratiquement tous les livres de la Bible, le Nouveau Testament inclus se servent de la métaphore de la vigne, par exemple : « D'Égypte tu as arraché une vigne [Ps 80, 9] (symbole d'Israël), pourquoi as-tu fait une brèche dans ses clôtures, pour que ceux qui passent leur chemin cueillent ou

²⁵⁶ Voir note 244.

maraudent ? Dieu des multitudes d'étoiles, daigne revenir, regarde du haut des cieux et vois, visite cette vigne et protège-la, elle que ta droite a plantée ». Dans ces versets, on retrouve les mêmes expressions que dans le fameux cantique de la vigne d'Is 5, 1-7. La vigne (vignoble, raisin, moût, vin) est de loin la plantation la plus répandue en Israël à l'époque du prophète. Dans l'antique tradition mésopotamienne, sa culture existait avant Noé (*L'Épopée de Gilgamesh* XI, 72). Cette vigne est souvent accompagnée d'autres cultures, comme l'olivier ou le figuier, qui symbolisent fertilité, fécondité, tranquillité et bonheur. Vivre auprès de sa vigne, sous son figuier, est une image de bien-être et de paix. Lorsque les « Explorateurs » sont revenus de leur mission, ils étaient porteurs de cette énorme grappe de raisins bien connue (Nb 13, 24.). Mais dans certains cas, cette vigne peut signifier le malheur. Dans Joël 1, 5-12, la vigne est desséchée et le figuier est flétri. Dattiers et pommiers, tous les arbres des champs sont secs. Au verset 11, le prophète parle des paysans qui sont déçus, de toutes façons en deuil (*hovichou* הַבִּישׁוּ), et les fruits sont desséchés *yavech* (יָבֵשׁוּ) : deux verbes hébraïques composés de lettres identiques ou anagrammatiques.

La vigne est une culture de montagne (2 Chr 26, 10 « il y avait aussi des laboureurs et des vigneron dans les montagnes du Carmel ». Nous verrons que la vigne exige un travail conséquent et pratiquement quotidien, pour le choix du terrain, pour sa préparation, le choix du bon plant. Mais elle a un grand avantage sur les autres cultures : au regard du travail fourni, le résultat est important, tant pour les fruits obtenus que pour le vin produit. Le vin réjouit le cœur de l'homme (Ps 104, 15) mais l'ivresse et la beuverie pour ceux qui en abusent (Is 28, 1) conduisent à commettre des fautes morales, « et ils boivent dans la maison de leurs dieux les vins de ceux qu'ils condamnent » (Am 2, 8). Le fruit de la vigne peut faire sombrer l'homme dans la débauche et le désordre « Ils dirent alors voici la fête de YHWH, qui a lieu d'année en année à Silo, au nord de Bethel, à Sichem et au midi de Levonah. Puis ils firent une recommandation aux fils de Benjamin en disant « allez vous embusquer dans les vignes, et quand vous verrez que les filles de Silo sortent pour danser en chœur, vous sortirez des vignes et vous vous emparerez chacun d'une femme ... » (Jg 21, 19-21).

Le symbolisme de la vigne est plutôt affecté de signe positif : tout d'abord il représente la joie (Ps 104, 15) (Eccl 9, 7) mais aussi la connaissance, la vie. Dans les

religions environnant l'ancien Israël, la vigne était considérée comme une plante sacrée et le vin comme une boisson des dieux (Mi 4, 4). La vigne ainsi que l'olivier sont des plantes messianiques « À cette époque dit YHWH *Tsébaoth*, vous vous conviendrez mutuellement sous la vigne et sous le figuier » (Za 3, 10). Comme nous l'avons vu d'anciennes traditions ont identifié la vigne comme l'arbre de la connaissance dans le jardin d'Eden, le vin est un signe de fertilité et d'abondance de la terre d'Israël (Gn 49, 11 et Dt 33, 28). Dans le Midrash, Rabbi Yehouda Bar Ilai dit : « c'est du raisin qu'ont mangé Adam et Eve »²⁵⁷ ; on en déduit que l'arbre de la science du bien et du mal était la vigne. En 1 Rois chapitre 21, la vigne est considérée comme un des biens les plus précieux. En Ps 128, 3, il est dit qu'une bonne épouse est comme une vigne féconde. Pour Isaïe la vigne c'est Israël. Elle est propriété de Dieu, si elle est mal entretenue et mal soignée, elle dégénérera et donnera de fruits de mauvaises qualités, « Or moi je t'avais plantée comme une vigne de premier choix qui était toute entière d'un grain de qualité et comment as-tu été changée pour moi en plant bâtard, en vigne étrangère ? » (Jr 2, 21). Dans le culte, le vin peut-être utilisé comme élément de sacrifice, et occupe une place importante dans l'usage rituel et religieux.

La Tora détermine pour chaque type de sacrifice la quantité de vin à repandre en libation sur l'autel (Nb 28-29). Certains rites fondamentaux sont accompagnés de la consommation d'une ou de plusieurs coupes de vin. L'entrée du Shabbat et des jours de fêtes sont célébrés en récitant une prière. Sur un verre de vin (Kiddush) la clôture du Shabbat se fait également par une prière sur le vin. Dans le Cantique des Cantiques le symbolisme du vin est le plus souvent commenté, par exemple en 2, 4 « Il m'a conduite dans la maison du vin dont la bannière au dessus de moi c'est l'Amour ». Pour Rachi la bannière renvoie à la Tora. Ce verset les rabbins le lisent ainsi : il m'a amenée dans les chambres des délices de la Tora, m'a conduite dans la tente d'assignation, c'est-à-dire dans le Tabernacle, pour m'expliquer et m'exposer les détails de la Tora reçue au mont Sinaï. Mais le vin peut aussi être porteur d'ivresse, (ivresse sacrée chez certains peuples) symbole de l'égarement dont Dieu frappe les hommes et les nations infidèles et rebelles (Jr 25, 15 et 27). Le vin symbolise parfois aussi la colère de Dieu (Is 51, 17). Si on venait à comparer le vin et le pain on verrait que le pain est toujours une nourriture saine et sans problème, (le

²⁵⁷ Midrash Genèse *Rabba* 15, 7, Collection « *Les Dix Paroles* », Paris, Verdier, 1987, p.184.

pain quotidien) employé tout seul c'est une métonymie pour la nourriture en général, tandis que le vin possède deux aspects très différents que nous avons déjà examinés.

3.3.3. *Le poème du chant de la vigne (Isaïe 5,1-7)*

- 1 - אשירה נא לידידי שירת דודי לכרמו
כרם היה לידידי בקרן בן שמן
- 2 --יעזקהו ויסקלהו ויטעהו שרק ויבן מגדל בתוכו וגם יקב חצב בו
ויקו לעשות ענבים ויעש באשים
- 3 --עתה יושב ירושלים ואיש יהודה שפטו נא ביני ובין כרמי
- 4 --מה לעשות עוד לכרמי ולא עשיתי בו
מדוע קויתי לעשות ענבים ויעש באשים
- 5 --עתה אודיעה נא אתכם את אשר אני עשה לכרמי
חסר משוכתו והיה לבער פרץ גדרו והיה למרמס
- 6 - ואשיתהו בתה לא יזמר ולא יעדר ועלה שמיר ושית ועל העבים אצוה
מהמטיר עליו מטר
- 7 - כי כרם יהוה צבאות בית ישראל ואיש יהודה נטע שעשועיו
ויקו למשפט והנה משפח לצדקה והנה צעקה.

1. Je veux chanter pour mon bien-aimé le chant de mon ami sur sa vigne. Mon ami avait une vigne sur un coteau au sol gras.
2. Et il la bêcha, il en ôta les pierres, il y planta des cepes de choix, il bâtit une tour au milieu, il y tailla aussi une cuve, et il compta qu'elle produirait des raisins ; or, elle produisit du verjus.
3. Et maintenant, habitants de Jérusalem et gens de Juda, jugez donc entre moi et ma vigne.
4. Que devais-je faire encore à ma vigne que je n'aie fait ? Pourquoi, alors que j'espérais qu'elle produirait des raisins, n'a-t-elle produit que du verjus ?
5. Eh bien, je vais vous dire ce que je conte faire à ma vigne : j'ôterai sa clôture pour qu'elle soit broutée, je démolirai son mur, pour qu'elle soit foulée aux pieds.
6. J'en ferai une ruine ; elle ne sera plus ni taillée, ni sarclée ; les ronces et les épines y pousseront, et je ferai défense aux nuages de répandre de la pluie sur elle.
7. Car la vigne de l'Éternel-Cébaôt, c'est la maison d'Israël, et Juda est sa plantation favorite. Il attendait de la justice, et ce n'est que désordre ; de la droiture, et ce n'est que cris de détresse.

Ce passage forme une unité poétique appelée le *chant de la vigne* qui est une métaphore pour désigner le peuple de Dieu (v. 7). Les ronces, les épines, sont signes de malédictions de la terre, et l'absence de pluie fait partie des malédictions annoncées en cas de désobéissance. L'approche historico-critique pose deux questions fondamentales sur ce texte, qu'elle essaie d'interpréter. Premièrement, elle tente de déterminer le genre (*Gattung*) auquel le texte appartient, deuxièmement elle essaie de déterminer le probable *Sitz im Leben* (assise dans la vie liturgique ou culturelle) du texte. Essayons d'abord de répondre à la première question. Le *mashal* de la vigne fait partie des « paraboles judiciaires »²⁵⁸. Dans la Bible hébraïque il y a cinq paraboles judiciaires : 1.) 2 Sam 12, 1-14, la parabole de Nathan sur l'agnelle ; 2.) 2 Sam 14, 1-12, la parabole de la femme de Teqoa au sujet de deux fils qui s'entretuent ; 3.) 1 R 20, 35-43, un acte symbolique d'un prophète, accompagné d'une parabole à l'adresse du roi Achab ; 4.) Jr 3, 1-5 la parabole de la prostituée ou de la femme répudiée. 5.) La parabole de la vigne.

La parabole judiciaire représente un récit réaliste concernant la violation de la loi, d'une coutume ou d'une tradition en relation avec une personne ou un groupe de personnes (famille, clan, tribu ou peuple) qui ont transgressé ou enfreint la loi. Son but est d'amener le coupable à prendre conscience de ses actes. Dans un premier temps l'intéressé ne se rend pas compte du lien entre la parabole et sa propre situation. Ce que le prophète espère c'est que le pécheur tire lui-même les conclusions qui s'imposent et éventuellement prononce le jugement par lequel il se condamnera.

Ainsi, un exemple caractéristique de la parabole de l'agnelle et du pauvre est un des récits les plus magnifiques du livre de Samuel ; il n'a pas d'équivalent dans toute la littérature de l'ancien Proche-Orient. Rappelons que cette histoire se situe tout de suite après l'adultère commis par David avec Bethsabée épouse d'Ouryah le Hittite, que David envoie à la mort. L'enfant adultérin ne devait pas survivre. En 2 Samuel 12, 7-14, le prophète Nathan envoyé par YHWH raconte au roi David l'histoire de deux hommes habitant la même ville, l'un riche et l'autre pauvre. Il arriva chez l'homme riche un visiteur, qui au cours de la narration devient un voyageur, pour se transformer à la fin de l'histoire en un homme. Pour satisfaire aux

²⁵⁸ U. Simon, « The Poor Man's Ewe-Lamb. An Example of a Juridical Parable », *Biblica* 48, 1967, pp. 207-242.

lois de l'hospitalité, l'homme riche, grand propriétaire de petit et gros bétail, voulant épargner ses troupeaux, prit la brebis unique de l'homme pauvre et la prépara pour son hôte. Le prophète Nathan sollicite une sentence du roi pour ce cas fictif qu'il présente comme réel et qui signifierait que dans la ville il n'y a pas de justice. L'homme riche fait tout ce qui lui plaît dans le royaume. Pourtant cette ville n'est pas imaginaire mais se situe bien dans le royaume d'Israël. David le roi comprend le récit et sa colère s'enflamme contre cet homme riche ; il jure à Nathan : « par la vie de YHWH, l'homme qui a fait cela mérite la mort » (v. 5). Alors Nathan tout simplement dit à David : « Cet homme, c'est toi ». La métaphore est claire ; l'agnelle de l'homme pauvre, c'est Bethsabée, et l'homme riche, c'est le roi. L'agnelle correspond à la femme, et l'homme riche, c'est David. Il est évident que le prophète a utilisé cette histoire comme une parabole. En fait, la faute du roi est bien plus grave car elle a entraîné la mort d'Ouryah. Dans la ville, ne règnent ni l'ordre ni la justice ; la société est opprimée et exploitée. L'agnelle de l'homme pauvre était sa seule richesse et les relations sociales dans cette cité sont fondées sur l'oppression et le mauvais traitement. À aucun moment David ne doute de la véracité de l'histoire; elle est tout à fait plausible, et c'est pourquoi, sans hésitation, le roi décrète la mort du coupable – ce qui était l'objectif de Nathan le prophète. Cette parabole judiciaire est importante pour notre recherche dans la mesure où elle représente une métaphore tirée du monde pastoral et de l'élevage et en même temps elle parle de relations d'amour entre Ouryah le Hittite et son épouse Bethsabée.²⁵⁹

Le chapitre cinq du livre d'Isaïe s'ouvre sur une prophétie exprimée sous forme de poème. La vigne est l'image de la bien-aimée dans la poésie amoureuse (Ct 1 ,5-6). Le prophète dépeint le peuple d'Israël comme une femme sous les traits de la vigne de YHWH (Is 3, 12 et 14 ; 17, 2-3 ; Jr 2, 21 ; Éz 17, 2-3 ; Os 10 ; Ps (80, 9-16). Isaïe 5, 1 : « Je vais chanter pour mon ami ou mon chéri » (*dodi*) (דודי). Le mot *dod* dans la Bible a deux acceptions, l'une correspond au frère du père ou de la mère et signifie l'oncle, (Est 2, 7) c'est d'ailleurs le sens qu'il a le plus souvent en hébreu moderne. Le deuxième nous le trouvons abondamment dans le Cantique des Cantiques, rouleau de poèmes amoureux où ce mot *dod* (דוד) désigne le bien-aimé « Je vous adjure filles de Jérusalem. Si vous trouvez mon bien-aimé, que lui

²⁵⁹ TB Baba Bathra 15b affirme que cette histoire de Nathan le prophète n'est qu'une parabole tout comme le personnage de Job dans le livre du même nom.

annoncerez-vous sinon que je suis malade d'amour ? » (Ct 5, 8) et « moi je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi » (Ct 6, 3) Le sens de *dod* dans ces occurrences correspond au bien-aimé, à l'amant, à celui qui est désiré et recherché. Les deux termes proches en hébreu traduits par « mon chéri » (*dodi*) (דודי) et « que je chéris » (Is 5, 1) évoquent respectivement le nom de David (*dwd*) (דוד) et l'autre nom de Salomon selon 2 S 12, 25 (*yadîd, yedidyah*)²⁶⁰.

L'amant s'occupe de sa vigne avec dévouement, il prépare consciencieusement le terrain, sélectionne minutieusement les meilleurs plants, et il se soucie de la surveillance et de la protection de la vigne contre les voleurs mais aussi contre des animaux qui risquent de l'endommager. Après toutes ces préparations, il « bâtit une tour et en son milieu, il y creuse également une cuve » (Is 5, 2). La cuve est la partie inférieure du pressoir, dans la partie supérieure du pressoir on foule le raisin, et le jus de raisin s'écoule par un orifice du réservoir creusé dans la pierre. Au moment où l'amant plante la vigne, il creuse déjà la cuve espérant sans doute qu'il vendangera de bons raisins et que les résultats seront à la hauteur du travail qu'il a accompli. En ce qui concerne les préparatifs de la vigne, Isaïe s'étend longuement alors que le résultat tient en deux mots seulement « *Vaya'asse Beouchim* » 'elle produisit du verjus' (וייעש באשים). Après tant de préparatifs et de dévouement on aurait pu s'attendre à un excellent résultat, mais voici la déception '*Beouchim*', ce sont des raisins qui, à cause de la maladie, ne mûriront jamais et demeureront toujours immatures. Il y a lieu de faire la distinction entre un raisin vert et celui qui est mentionné en Isaïe 5, 2. Le raisin vert finira par mûrir, alors que les '*beouchim*' (באשים) seront toujours immatures à cause de la maladie qui les frappe, ce sont des raisins inutilisables pour faire du vin ; pourtant les plants avaient été minutieusement choisis : il s'agissait de la meilleure espèce.

Dans le premier verset, le prophète parle de la vigne à la troisième personne comme dans le Ct 8, 11 : « Salomon avait une vigne » est-ce pour frapper l'esprit des auditeurs ? Aux versets 3 et 4 Isaïe s'adresse « maintenant aux habitants de Jérusalem et aux hommes de Juda et leur demande de juger entre moi et ma vigne » Il parle à la première personne. Qui accuse et qui est accusé ? Qui sont les juges, les hommes de Juda, et qui est soupçonné de mauvais traitement ? « Que fallait-il encore faire pour ma vigne et que je n'y ai fait ? » Apparemment Isaïe demande conseil et

²⁶⁰ D. Lys, « La vigne et le double Je. Exercices de style sur Isaïe V 1-7 », *VT Sup* 26 (1974), pp. 116-117.

éclaircissement à son auditoire. Pourquoi le public n'accuse t-il pas le vigneron de négligence, d'omission ou d'insuffisance ? La question rhétorique oriente le public à donner une réponse ou une explication pour rechercher le responsable de cet échec et cela d'autant plus que la préparation avait été consciencieusement faite. La punition du vigneron sera l'abandon et le délaissement selon le principe de « *mesure pour mesure* » « Et maintenant que je vous fasse connaître ce que je vais faire à ma vigne. Je vais enlever sa haie, et elle sera bonne à être brûlée, faire une brèche dans sa clôture et elle sera foulée aux pieds » (5, 5). Il y avait une double clôture, l'une au dessus de l'autre. Celle du dessous est faite de pierres, ces mêmes pierres qui avaient été patiemment et méticuleusement ôtées une à une pour préparer et aménager le terrain avant la plantation ; celle de dessus sera hérissée de ronces et d'épines pour éloigner les dents des chèvres et des moutons afin d'éviter qu'elle ne soit saccagée. Le mot brèche (*péretz*) פֶּרֶץ indique bien que la première clôture était de pierre alors que pour la deuxième c'est le mot 'recouvert' (*mesou'kha*²⁶¹ מְסוּכָה) qui est indiqué, stipulant par là qu'il s'agit bien de plantes épineuses sauvages recouvrant les pierres. Rappelons-nous que nous nous trouvons sur la montagne, le terrain est étagé, en escaliers ou en terrasses, d'une part pour éviter lors de fortes pluies des dégâts par érosion et le ruissellement des eaux, d'autre part pour atténuer l'inclinaison de la pente. « Pourtant j'en ferais un lieu dévasté (*bâtah* בְּתָה). Désolée par arrêt d'entretien, la vigne ne sera ni taillée ni sarclée ni débarrassée de ses mauvaises herbes et de ses broussailles ». On peut dès lors imaginer ce qu'il va advenir. Et en plus, le prophète ajoute : « aux nuées j'ordonnerai de ne pas faire pleuvoir sur elle la pluie ».

À la fin du verset 7 le prophète utilise le mot délice pour caractériser Juda : « l'homme de Juda, plant de ses délices » décrivant ainsi les relations entre Dieu et son peuple. D'ailleurs chez Jérémie nous trouvons en (30, 20) : « Est-ce que Éphraïm n'est pas pour moi le fils chéri ? Est-ce qu'il n'est pas pour moi le fils de mes délices. » La même expression est utilisée ici, et le poème se termine par « il espérait le droit et voici l'effroi il attendait la justice et voilà le cri » (de l'opprimé). En quelques mots Isaïe explique de quoi il s'agit en vérité, l'amant c'est le vigneron qui espérait avoir du bon raisin et n'a obtenu que du verjus. Le vigneron c'est Dieu, et la vigne c'est le peuple d'Israël. La métaphore venait à l'esprit de quiconque

²⁶¹ Correspond à une haie, clôture faite d'un assemblage de plantes qui sert de grille protectrice.

écoutait, mais Isaïe a poussé la comparaison au dernier degré. Le chant se termine par : « il espérait le droit et voici l'iniquité, » jeu de mots entre « *michpat et mispah* משפח, משפח » ; qu'il rendrait la justice et voilà, le cri de l'opprimé « *tzedaka et tzeaka* » צדקה צעקה ou le tollé. Les termes utilisés tout au long de ce poème appartiennent au monde viticole. Cette vigne plantée et cultivée par Dieu avec le plus grand soin représente l'histoire du peuple de Dieu et c'est pourquoi l'ingratitude d'Israël arrache au prophète des paroles indignées. Nous retrouvons le récit des vigneronniers homicides et meurtriers en Ma 21, 33-44 et en Marc 12, 9. Dans le N.T. le maître de la vigne frustré des bons fruits, va confier à d'autres vigneronniers le soin de produire de bons fruits en temps voulu.

3.3.4. *Les Produits de la Vigne*

Ils sont nombreux et variés, mais en tout premier lieu il convient de citer le vin, qui, dès l'antiquité, était réputé et présentait un grand intérêt d'ordre économique, commercial, symbolique et religieux. Le vin « réjouit les dieux et les hommes » (Jg 9, 13 et Ps 104, 15). Le vin nourrit, rassasie et rend joyeux (TB *Berachot* 35b) Très apprécié à l'époque ancienne, il est doux et possède une valeur nutritive importante. À cause de sa douceur et de sa teneur élevée en alcool, il est nécessaire de couper le vin avec de l'eau dans les proportions de trois quarts d'eau pour un quart de vin (TB *Chab* 76a ; *Érouvin* 29b). De nos jours le vin n'est pas tellement concentré. En hébreu verser du vin utilise le verbe *mezeg* מזג (Ct.7, 3) qui signifie également mélanger et verser.

Le terme de vin avec quelques variantes légères est commun à de nombreuses langues : en latin *vinum*, en ougarit *yan* et dans les langues européennes *vavin*, *yayin*. La littérature rabbinique mentionne de nombreuses sortes de vin : du nouveau (cru), coupé, vieux, doux, cuit, du rouge et du blanc, des vins d'origine diverses et aussi des vins de vendanges tardives. Le terme *tirosh* תירוש dans la Bible signifie jus de raisin ou moût avant qu'il ne se transforme par fermentation en vin. Cependant en hébreu michnique le terme de *tirosh* תירוש signifie toutes sortes de jus de fruit. De très nombreuses fois dans la Bible le blé, le moût et l'huile sont associés (Is 27, 7 ; Os 4, 11 ; Mi 6, 15) et en Nb 18, 12. « Tout le meilleur de l'huile fraîche, tout le meilleur du moût (תירוש) et du froment.. ». Le terme de '*hémar* תמר' est synonyme

de יין vin, en araméen c'est חמר, שכר *ché'har* dans la Bible, selon Eliézer Hakapar, signifie vin nouveau. Le vin est coupé à de l'eau et Hakapar²⁶², pour affirmer cela, s'appuie sur le verset de Nb 6, 3 où il est question du nazir « qui s'abstiendra de vin יין, et de vin nouveau שכר, il ne boira ni vinaigre de vin ». Nous pensons que *ché'har* (שכר) est du jus de raisin qui n'a pas encore achevé sa fermentation alcoolique mais qui cependant est déjà une boisson enivrante. Nous pouvons déduire de cela trois produits distincts : תירוש qui serait un jus de raisin frais, שכר du jus de raisin en cours de vinification et יין du jus dont la fermentation est achevée et qui est le vin proprement dit. Dans le Talmud il est question de vin de datte et d'orge et ce dernier est nommé vin de 'hamadi (חמדי) (*Michna Pessahim* 3, 1), qui serait une boisson enivrante apparentée à la bière de nos jours dans laquelle on aurait ajouté de l'extrait de jus de houblon. Parmi les autres produits de la vigne citons les raisins de Corinthe, qui sont des raisins secs séchés sur la vigne même ou bien exposés au soleil. Il existe aussi du vin très vieux figé ou pâteux comme un gâteau de figue (*Michna Souccah* 4, 7), et du vinaigre de vin (Nb 6, 3). Le vinaigre d'hydromel préparé à partir de peaux de raisin, de pépins de raisin, de miel et d'eau et fermenté, appelé en hébreu vinaigre de 'hémed חמד. On cite aussi une boisson qui est composée de vin qu'on a laissé se déposer, c'est une espèce de vin vieux appelé שמורים (Is 25, 6 - Jr 48, 11) ou la lie. Certains de ces sous-produits sont également utilisés comme remèdes. Les sarments, les rameaux et les branches de la vigne servent de combustible (Ez 15), et comme nous savons que le symbole de la vigne évoque Israël, le fait de destiner le bois de la vigne au feu est une façon de mise en garde de ce qui pourrait arriver. L'allégorie de cette vision d'Ézéchiël serait une sorte d'annonce de l'exil et de l'arrivée de la catastrophe toute proche, étant donné que la destination de la vigne c'est le vin et non du petit bois pour faire du feu, donc de la détruire.

De nos jours la culture de la vigne se pratique dans toutes les régions d'Israël, les ceps étant soutenus par des échelas et régulièrement irrigués.²⁶³

²⁶² Eliézer Hakapar dans *Bemidbar Rabba* 10, 8.

²⁶³ Aujourd'hui la plupart des vignes produisent du raisin à consommer et ne sont pas destinées à faire du vin.

3.3.5. *La coupe*

Le vin est étroitement lié à la notion de coupe, que l'on définit comme un vase à boire. La signification symbolique de la coupe ne peut échapper et repose sur l'idée que les créatures sont des êtres attablés dans une taverne où chacun reçoit de la main du maître sa part dans une coupe. Cela signifie que Dieu fixe à chacun son sort²⁶⁴. Cette idée se retrouve dans des tablettes ougaritiques²⁶⁵. Ce symbolisme de la coupe peut concerner des destinées heureuses ou malheureuses.

Boire la coupe jusqu'à la lie, c'est endurer des épreuves, des afflictions. Boire la coupe de la colère divine, c'est recevoir le châtement de Dieu. En Is 51, 17 « Réveille-toi, réveille-toi ! Debout Jérusalem ! Tu as été abreuvée par la main de YHWH du calice²⁶⁶ de sa colère, la lie de la coupe du vertige²⁶⁷, tu l'as bu, tu l'as vidé ». Le prophète identifie Jérusalem détruite à une femme qui a bu et qui est tombée dans une profonde torpeur, dans une sorte d'évanouissement, dans une espèce de syncope. Il l'appelle pour la réveiller et la relever de sa chute. Il lui annonce que le temps de son deuil est passé et que le temps de la consolation arrive. Boire la coupe de la colère représente également une coupe de vin dans laquelle était versée un poison enivrant et parfois un poison mortel (la cigüe de Socrate). Les anciens avaient la coutume de faire boire une coupe « de vin de colère » aux coupables condamnés à mort avant l'exécution ou bien aux pécheurs comme geste de mépris et d'outrage « Car l'Éternel tient en sa main une coupe...mais ce sont tous les méchants de la terre qui l'aspirent et la boivent » Ps 75, 9. Avec la métaphore de la coupe, c'est le malheur et parfois le bonheur qui est exprimé. Toutefois, le plus souvent c'est l'image du malheur qui est évoquée; Que l'image d'une coupe soit agréable ou amère c'est Dieu qui la présente à l'homme. Le כוס (coupe) désigne le sort d'un individu. « YHWH est la portion de mon sort, mon calice » (Ps 16, 5). En Is 51, 21 et 22 nous lisons : « C'est pourquoi écoute donc ceci malheureuse, ivre mais non de vin ...vois

²⁶⁴ *Encyclopaedia Biblica (Miqräit)*, Jérusalem, Institut Bialik, 1970, vol. 4, col. 51 (en hébreu).

²⁶⁵ V AB, E. 42; I D, 216-218.

²⁶⁶ Le calice est un vase qui est utilisé pour une cérémonie religieuse, pour la consécration du vin. C'est une coupe supportée par un pied ou un socle.

²⁶⁷ *Raal* רעל d'où *tarélah* תרעלה qui en hébreu signifie à la fois voiler et étourdir (mais également aussi poison ou venin) c'est que l'étourdissement, la syncope ou l'ivresse, qu'elle qu'en soit la cause, entraînent un esprit de vertige, d'erreur, de folie, d'égarement des sens, avec obscurcissement de la vue qui fait que la personne peine à conserver son équilibre.

que j'ôte de ta main la coupe de vertige, la lie de la coupe de ma colère, tu ne la boiras plus ».

Cette promesse se traduira par ces mots, j'enlèverai de toi toute souffrance. Je ne continuerai plus à remplir la coupe, tenue dans la main de Jérusalem. De nombreuses fois Jérusalem a bu la coupe de colère jusqu'à la lie et la métaphore ici signifie que Dieu ne continuera plus à faire venir des châtiments sur elle. Le verset 23 précise que cette coupe sera placée dans la main de ceux qui t'ont affligée. Ainsi Dieu fera venir sur tes persécuteurs le mal dont je t'ai frappée autrefois. Cette promesse, nous la retrouvons en Dt 30, 7 et Lm 4, 21 ; Jr 49, 12, et la partenaire de YHWH sera innocentée, ce qui sur le plan de l'interprétation signifie que le temps de la rédemption est arrivé, que l'époque du deuil est achevée ; c'est le moment de la consolation. Oui tu as bien bu la coupe de colère et maintenant Jérusalem suite à ton étourdissement viendra le temps de la consolation.

Dans le poème d'Isaïe 51, 17 et 52, 2, la « coupe du vertige » représente une double métonymie, celle du contenant pour le contenu (la coupe) et celle de l'effet pour la cause (le vertige). Dans la deuxième lamentation de Babylone nous trouvons le métaphorisant, 'coupe d'or' représentant Babylone. En or parce que, belle et brillante de tous ses éclats, néanmoins elle finira par tomber brutalement. Babel était entre les mains de YHWH « comme une coupe d'or destinée à donner l'ivresse à toute la terre » (Jr 51, 7). Les peuples vont boire, et voici ce que YHWH Dieu d'Israël m'a dit : « Prends de ma main cette coupe de vin, coupe de colère, et donne la à boire à tous les peuples auprès desquels je t'envoie » Jr 25, 15. Dieu dit à Jérémie dans une vision prophétique de prendre cette coupe de vin de colère et de la faire boire comme châtiment à chacun des peuples, et c'est ce qu'il fit. Il apparaît qu'après que Nabuchodonosor ait vaincu à Karkemish le pharaon Néko, Yoyaqîm a demandé que s'associent dans une coalition les petits peuples, dans une alliance militaire pour empêcher Babylone de régner sur eux. Mais Jérémie, par un ordre de Dieu, s'est opposé à cette alliance et a mis ces peuples en garde de ne pas faire d'alliance contre Babel.

La coupe, utilisée pour les libations rituelles comme dans les repas profanes, sert de support à un symbolisme assez développé dans la tradition juive. La coupe des saluts ou de la délivrance, que le psalmiste élève à Dieu Ps 116, 13, est une réalité culturelle et un symbole de l'action de grâces. « Je lèverai la coupe de salut et

proclamerai le nom de YHWH » (Ps 116, 13). L'homme reçoit de la main de Dieu son destin comme une coupe ou comme un contenu dans une coupe. Il peut s'agir d'une coupe débordante de bénédictions et d'abondance (Ps 25, 5) ou d'une coupe de feu ou de châtiment (Ps 11, 6). La coupe de la colère de Dieu., la métaphore dont le prophète se sert pour exprimer le châtiment divin à l'encontre d'un homme, d'un peuple ou d'une ville (Jr 51, 7 ; Za 12, 2). En Éz 23, 32-34, « Tu boiras la coupe de ta sœur, coupe profonde et large...c'est une coupe de désolation et de consternation, la coupe de ta sœur Samarie ! Tu la boiras et tu la videras... ». L'idolâtrie est un des péchés les plus graves qui suscite jalousie et colère de Dieu. La vengeance de Dieu consistera à faire boire jusqu'à la lie de la démence la coupe du péché dans lequel Israël s'est laissé aller. Au cours de la célébration de la soirée pascale quatre coupes de vin sont consommées par les convives et correspondent aux quatre expressions de la libération d'Égypte, ces expressions se trouvent en Exode 6, 6-7, והוצאתי je vous ferai sortir, והצילתי, je vous sauverai וגאלתי je vous libérerai et ולקחתי je vous recueillerai. A ces quatre coupes s'en rajoute une cinquième qui correspond à Ex 6, 8 והבאתי je vous ferai venir. Cette cinquième coupe est remplie symboliquement et n'est pas bue, elle est nommée la coupe d'Élyahou le prophète (*kôs shel Elyahou hanavi*) כוס של אליהו הנביא, c'est la coupe annonciatrice des temps messianiques. « Je lèverai la coupe du salut et proclamerai le nom de YHWH » Ps 116, 13.

3.3.6. La vigne chez Joël

Joël parle de la vigne d'une façon péjorative. Il nous la décrit comme étant en ruines. Les vigneronns se lamentent, la joie a quitté les fils de l'homme.

Les dégâts faits à la vigne touchent directement les hommes qui consomment du vin et qui s'enivrent. Les paroles que le prophète leur dit, doivent les conduire à réfléchir et à se réveiller de leur sommeil éthylique. « Réveillez-vous, ivrognes, et pleurez, vous tous, buveurs de vin ; lamentez-vous. Parce que le jus (de raisin, le môt) vous est enlevé de la bouche » (Jl 1, 5). Ceux que le prophète Joël appelle « les ivrognes » sont les dirigeants du pays. Joël leur demande de se réveiller, c'est-à-dire de prendre conscience de la situation où les plonge l'excès de vin. Il s'agit ici d'un réveil du point de vue social et politique mais aussi du point de vue spirituel (Jl 4, 7). Dans le royaume du Nord, Osée lui aussi stigmatise l'ivrognerie des chefs (Os 7, 5)

et signale que la prostitution et l'ivrognerie vont de pair (Os 4, 8) avec corruption et débauche. Le mot *assis* אִסִּיס , « jus de raisin », est le synonyme de vin dans la Bible. Peut-être s'agit-il d'un vin nouveau, dont la fermentation alcoolique n'est pas encore achevée (Jl 4, 18).

« Car un peuple est monté contre mon pays, puissant et innombrable » (Jl 1, 6). Les nuages de sauterelles font penser à une armée ennemie, et réciproquement l'armée ennemie fait penser à des nuages de sauterelles. Jérémie en 46, 2-3 compare lui aussi une armée de militaires à des sauterelles. Qu'il s'agisse de sauterelles ou de soldats, l'ennemi est puissant et ravageur et son passage laisse de douloureuses traces.

Ces destructions et ravages rappellent les dégâts occasionnés par le lion dont il sera question en début du chapitre. « Ces dents sont des dents de lion avec des crocs de lionne²⁶⁸ » (Jl 1, 6). Chez Amos (1, 1), nous trouvons aussi cette comparaison de Dieu avec le lion qui est l'image de la force brutale (Ps 22, 14-22 ; Am 3, 4). Israël a lui-même parfois été comparé à un lion (Gn 49, 9 et Nb 23, 24). Le rugissement du lion est une menace et provoque la peur. Le lion a l'habitude de hurler au moment où il s'attaque à sa victime. Dans cette image, il y a deux intentions : d'abord l'annonce d'un châtement que Dieu prépare pour le troupeau, raison pour laquelle le verbe hurler est au futur et puis ce rugissement est une parabole de la voix du prophète, car lorsque ce hurlement se fait entendre, fort et puissant, même les bêtes du troupeau l'entendent et elles s'effraient redoutant le châtement. Ainsi le prophète qui perçoit cette voix annonciatrice, met en garde le peuple du châtement qui l'attend s'il ne prend garde. La force du lion, associée à la multitude de sauterelles, donne à ces insectes une puissance redoutable et leurs mandibules sont capables de ravager rapidement des cultures et des vergers. Les dégâts sur la vigne sont très importants. « Il a fait de ma vigne un désert²⁶⁹ et il s'est acharné sur mon figuier, il les a pelés complètement, abattus, leurs sarments ont blanchis » (Jl 1, 7). La vigne et le figuier sont mentionnés ensemble comme des symboles de richesse et de bonheur. Lorsqu'ensemble ils sont détruits, cela indique la sévérité et la gravité de la sanction. Sous le règne du roi Salomon, la vigne et le figuier incarnent la prospérité et la paix (1 R 5, 5). Le figuier est un arbre qui symbolise aussi l'abondance car la figue est pleine de graines innombrables qui représentent la fécondité ; avec la vigne et

²⁶⁸ Le mot peut également être traduit par « molaire » ou par « mâchoire ».

²⁶⁹ En hébreu *sam ... leshamma* est une paronomase caractéristique.

l'olivier ces fruits annoncent les temps messianiques (Mic 4, 4 ; Za 3, 10). Les sauterelles, telles une armée ennemie, se sont abattues sur le pays et en ont fait une désolation. Toutes les récoltes après leur passage ont été détruites. Ces ravages sont identifiés comme étant l'œuvre de la main de Dieu, parce que le peuple dans son aveuglement attribue à d'autres qu'à YHWH la prospérité matérielle (Os 2, 14). Les dégâts ne sont pas seulement agricoles. Ils sont bien plus importants. La famine entraîne la société à des comportements répréhensibles et hautement condamnables. En Jl 1, 8 le peuple est comparé à une vierge qui se trouve dans une situation impossible : « Lamente-toi comme un vierge revêtue du sac, sur l'époux de sa jeunesse ». La jeune vierge, c'est Israël qui a perdu son époux. Dieu l'a abandonnée.

Notons que l'époux est appelé Baal « maître, mari » dans le sens de dominateur, oppresseur, despote ayant des droits sur elle. (Dt 22, 23 et suivants ; Ex 22, 15). « L'époux de la jeunesse » est celui qu'on a aimé dans la fraîcheur de la jeunesse (Jr 3, 4 ; Pr 2, 17). Se revêtir d'un sac est un signe de deuil, de misère et d'affliction. C'est aussi un signe d'humiliation et de repentance (Is 22, 12 ; Is 37, 22 ; Jr 4, 8). C'est également une marque de pauvreté (Is 3, 24). Le terme de vierge et d'époux ne vont pas ensemble. Il s'agit sans doute du cas d'une jeune fille dont le fiancé est mort avant le mariage, elle était fiancée mais le mariage n'a pas eu lieu. Nous savons que les fiançailles sont aussi contraignantes que le mariage. Ceci est une allusion possible au désintéret que Dieu, l'époux, semble manifester pour son peuple Israël, son épouse; En Jl 1, 10 « les champs sont saccagés, la terre est en deuil, car le blé est ravagé, le moût est épuisé, l'huile fraîche desséchée ». Les trois éléments blé, vin nouveau et l'huile sont la base de l'alimentation du peuple, leur présence symbolisent le soin que Dieu prend pour son peuple (Os 2, 10 ; Ps 104, 15). La vigne (vin) l'olivier (l'huile) et le figuier (figue) sont l'image de ce qui est bon et utile (Jg 9, 9-13).

La présence de ces éléments est caractéristique de l'alliance. Ils sont la récompense pour la fidélité à cette alliance. Leur absence est le signe de la rupture de cette alliance, donc de la perte de la protection divine. Après le passage des sauterelles et l'effet de la sécheresse, les récoltes sont compromises, le temps de l'insouciance est passé. « Consacrez un jeûne, convoquez une assemblée » (Jl 1, 13). Cette invitation à la contrition est un appel à la prière pour ramener le peuple à revenir vers Dieu. Les difficultés matérielles, conséquences de l'infidélité d'Israël,

peuvent être surmontées par un retour spirituel. La repentance, le jeûne et la prière collective sont un appel au secours à Dieu « Criez vers YHWH. Ah ! Quel jour, car il est proche le jour de YHWH, il vient comme une dévastation de *Sadday* (שׂדַי²⁷⁰) » (Jl 1, 14-15). Le jour de YHWH sera un jour de malheur, un jour eschatologique, un jour de ténèbres (Éz 30, 2-3 ; Is 13, 6), et un temps d'angoisse (Jr 30, 7). Le jour du jugement des nations est également proche (Jl 4, 14 ; Ab 1, 15). « Le jour de YHWH est proche sur toutes les nations. On te fait comme tu as fait ; tes actes retombent sur ta tête ». Même si le jour de YHWH est en marche, il n'est pas trop tard pour la repentance : « Revenez à moi de tout votre cœur » (Jl 2, 12) et changez votre conduite. Si l'homme revient à Dieu, Joël annonce que Dieu revient vers l'homme (Jl 2, 14 ; Za 1, 3 ; Mal 3, 7). Le grand espoir pour l'avenir se trouve dans la recherche de Dieu avec la mise en conformité de ses exigences (Is 58, 6). « Sonnez du cor שׁוּפֹרֶן en Sion, consacrez un jeûne, proclamez une cérémonie » (Jl 2, 15). Voici, le signal pour le retour vers Dieu est donné. Suite à la repentance Dieu renverse la situation et l'armée ennemie – les sauterelles (ou une vraie armée) – est écrasée. C'est alors que « Dieu vous envoie le blé, le vin nouveau et l'huile et vous en serez rassasiés » (Jl 2, 19). Ces éléments de base de l'alimentation que sont le blé, le vin et l'huile sont le signe de la bénédiction (Os 2, 10 ; Ag 1, 11).

La prospérité est rétablie : « Vous mangerez, vous vous rassasierez ; et vous louerez le nom de l'Eternel votre Dieu » (Jl 2, 26). Cette bénédiction matérielle va se prolonger par une bénédiction spirituelle qui représente l'essentiel. « Après cela je répandrai mon Esprit » (Jl 3, 1) et rétablirai les valeurs spirituelles (Os 3, 5) La même idée nous la retrouvons en Nb.11, 25-30 et dans les Actes des Apôtres 2, 17-21. La certitude désormais est donnée au peuple de connaître Dieu (Jl 2, 27 ; 4, 17) et d'être lié à lui pour toujours dans une alliance éternelle.

3.3.7. *Ce qui nuit à la vigne selon Joël*²⁷¹

Nombreux sont les éléments nuisibles qui attaquent la vigne et qui l'endommagent, il y en a de grands et de petits, visibles et invisibles. Les

²⁷⁰ L'hébreu fait ici un jeu de mots entre *shod* « détruire, dévaster » et *Shadday* « Dieu » – paronomase souvent rencontrée dans le langage de Joël (Jl 1, 10).

²⁷¹ Ce qui suit s'inspire librement de l'article de Yehuda Féliks, « La vigne et le chant de la vigne dans les sources (bibliques) », *Megadim* n° 8 (1979), pp. 45-56 (en hébreu).

remontrances, les mises en garde et les menaces proférées contre Israël (Dt 28, 39), « Tu planteras des vignes et tu y travailleras mais tu ne boiras pas de vin et tu n'en feras pas provision, car le vers le mangera ». Le terme תולעת (*tolaath*) est traduit par « vers » ou « chenille ». Il s'agit dans ce verset d'espèces d'insectes correspondantes à des papillons nocturnes selon certains exégètes. Parmi d'autres parasites, on connaît la teigne de la vigne, dont les larves rongent les bourgeons, les feuilles, et détériorent les grappes. Cette teigne de la vigne a été trouvée dans les monts de Judée. Plusieurs de ces espèces d'insectes nuisibles sont mentionnées dans le livre du prophète Joël (1, 4). « Ce qu'a laissé la chenille, la sauterelle l'a dévoré. Ce qu'a laissé la sauterelle, le grillon l'a dévoré » ; Ce qu'a laissé le grillon, le criquet l'a dévoré. Les mots hébreux 'gazam²⁷², arbeh²⁷³, yelek²⁷⁴, hasil²⁷⁵ גזם, ארבה, ילק, חסיל désignent peut-être « l'insecte qui dévore » que Malachie (3, 11) nomme plus particulièrement « sauterelle ». Il est également possible que les stades successifs de développement de ces insectes soit sous-entendus, mais tous les stades de cette évolution - larve, chenille, nymphe - sont destructeurs. Jadis Dieu avait envoyé les sauterelles (ארבה)²⁷⁶, c'était une des plaies d'Égypte parce que Pharaon refusait de laisser partir les Hébreux de son pays (Ex 10, 3-4). Moïse lui dit, tu verras : « Ce que tes pères n'ont pas vu, ni les pères de tes pères, depuis le jour qu'ils ont été sur la terre, jusqu'à ce jour » (Ex 10, 6).²⁷⁷ On peut ajouter que la vermine et le scarabée causent des dégâts dans la souche et les rameaux de la vigne.

Certaines de ces espèces sont spécifiques de la vigne, et d'autres espèces sont des hôtes indifférenciés. Les dégâts provoqués par certains parasites animaux ou végétaux peuvent agir sur plusieurs années, c'est la raison pour laquelle durant l'année de la chemita, où tout travail est interdit dans les champs, (la Bible) il est cependant autorisé selon la *Michna* d'enduire les pousses avec des produits appropriés pour éliminer les insectes nuisibles, de neutraliser les vers et la vermine, détruire aussi les animaux nuisibles. Il existe des maladies dues à des champignons

²⁷² Gazam : peut-être criquet, jeune sauterelle sans aile.

²⁷³ Arbéh : sauterelle ailée arrivée à son entier développement.

²⁷⁴ Yélek : autre espèce de sauterelle.

²⁷⁵ Hasil : une 3^{ème} espèce de sauterelle, les 2 premières étaient le même insecte à un stade de développement différent.

²⁷⁶ Le terme d'*Arbéh* semble désigner dans la Bible l'espèce de sauterelle la plus commune. Quelques unes des différentes espèces sont mentionnées dans le Lévitique 11, 22 et sont autorisées à être mangées.

²⁷⁷ Dans la Bible on trouve neuf espèces différentes de sauterelles mais les 4 mentionnées ici sont parmi les plus calamiteuses. 2 Ch 7, 13 ('hagav חגב) dans Amos 7, 1 (gov גוב).

ou des organismes invisibles. Les intempéries, la rouille des plantes, le phylloxéra peuvent également nuire et Isaïe dit au sujet de la vigne « Je l'ai surveillé et par intervalle je l'arrose, de peur qu'on ne sévisse contre elle » Is 27, 3. À ce tableau, il faut rajouter les grands dégâts provoqués par les oiseaux qui picorent les raisins : les renards qui dévorent les bourgeons, les bergers indéliçats qui y font paître leurs troupeaux, les voleurs, qui de nuit grappillent. (Jr 49, 9 ; Ov 1, 5) ou les ennemis qui la détruisent (Na 2, 3), « Par des pillards qui les ont saccagés et qui ont abimé leurs ceps ».

On retrouve dans d'autres passages de la Bible ces quatre noms pour désigner les sauterelles. Cette accumulation serait en rapport avec le jugement (Jr 15, 3 ; Éz 14, 21) on pourrait voir ici un symbole des quatre royaumes décrits par Daniel. Ces royaumes qui domineront Israël au cours des siècles seront l'Assyrie, Babylone, la Grèce, et Rome (Dn 7, 3). Les sauterelles sont un fléau de Dieu pour châtier des ennemis (Ex 10, 7-10-12 ; Ps 78, 46 ; Ps 105, 34), mais comme en Dt 28, 38 ou 1 R 8, 37 elles sont également désignées pour ramener le peuple à la raison.

3.3.8. *Noé et la vigne dans le récit Midrashique (Midrash Tanhouma, Noach²⁷⁸ paragraphe 13)*

Dans la littérature prophétique, la vigne sert très souvent à exprimer la fécondité, signe de bénédiction et de joie, mais elle peut aussi exprimer la stérilité, la débauche, le désordre signe de malédiction. Au cours des vendanges, l'aspect social et érotique peut se manifester. Par exemple les fils de Benjamin, excommuniés d'Israël à cause de l'affaire du viol, (viol collectif à Guéva, Jg 21, 12-18) vont chercher des femmes et dansent dans les vignobles aux alentours de la ville de Silo pendant la fête des vendanges. La fête est organisée pour permettre la rencontre avec des jeunes filles, cela se situait le 15 Av et pourrait se nommer 'le jour des amoureux' (*Taan.* 4, 8). Si le vin réjouit « le cœur de l'homme » (Ps104, 15), son excès, la beuverie, entraîne l'ivresse « malheur à la couronne superbe des ivrognes d'Éphraïm » (Is 28, 1). Cette ivresse est le résultat de l'exagération qui conduit à l'humiliation morale comme cela s'est produit avec Noé. Le Midrash *Tanhouma* raconte cette histoire d'une façon très imagée. Dès les premiers chapitres de la Bible

²⁷⁸ *Midrash Tanhouma*, Jérusalem, Édition Levine Epstein, 5728 = 1965, pp. 16-17.

la vigne est présente avec l'histoire de Noé. Au commencement Noé est appelé « homme juste » et intègre. Lorsqu'il sort de l'Arche il se transforme en homme de la terre, en paysan. En Gn 5, 29 « Léméckh énonça son nom Noé en disant : celui-ci nous consolera de notre tâche et du labeur de nos mains causé par la terre qu'a maudit l'Éternel » Rachi décompose le mot yena'haménou en ינה ממנו qui signifie il fera cesser nos peines. Rachi signale que jusqu'alors on ne possédait pas d'instrument pour travailler la terre qui était maudite par la faute du premier homme et Noé a marqué la fin de ces peines en inventant la charrue.

Il est le premier agriculteur, car dès la fin des pluies il commence à cultiver la terre et plante un sarment de vigne. Mais il perdit son statut d'homme intègre : il but du vin, s'enivra et devint méprisable. Les sages enseignent que le jour même où il posa les pieds sur la terre ferme il planta la vigne, qui porta immédiatement des fruits, il vendangea, il écrasa le raisin et il but. Ce même jour, il s'enivra et se déshonora. Lorsque Noé planta sa vigne, Satan apparut et le questionna : que plantes-tu ? Noé lui répondit : une vigne. Quelles sont ses qualités, lui demanda-t-il, et Noé lui répondit que les fruits de la vigne sont aussi délicieux frais que secs, qu'on en fait du vin, qui réjouit le cœur de l'homme, comme il est écrit « le vin réjouit le cœur de l'homme » (Ps 104, 15). Satan lui dit alors : viens et associons nous ensemble pour cette vigne. Noé accepta. Que fit Satan alors ? Il fit venir un agneau qu'il immola sur la vigne, ensuite il fit venir un lion qu'il tua sur place, et après ce fut un porc qu'il fit venir, et qu'il sacrifia également. Enfin Satan fit venir un singe, qu'il tua sur cette vigne, et avec son sang il aspergea la vigne qui s'en abreuva. Tout cela indique que l'homme avant de boire le vin est innocent comme un agneau naïf, comme un mouton avant d'être conduit à la tonte. Si l'homme boit raisonnablement et avec mesure, il devient fort comme un lion, incomparable mais, dès qu'il se met à dépasser la mesure, il devient semblable à un porc, qui se souille dans ses excréments, et une fois enivré, il devient l'équivalent du singe, qui se dresse, danse et s'amuse en proférant des abominations, ne sachant plus ce qu'il fait.

Tout cela est arrivé à Noé, que Dieu avait choisi et loué, alors, à plus forte raison, cela peut arriver à d'autres êtres humains plus vulnérables. Noé maudit sa descendance en disant parce que « Canaan et les yeux de 'Ham ont vu la nudité de son père », ses yeux sont devenus rouges et parce qu'il a raconté cela avec sa bouche ses lèvres se sont tordues, et parce qu'il a retourné sa face pour voir ses cheveux et sa

barbe, se sont roussis. Parce que 'Ham n'a pas recouvert la nudité de son père il chemina tout nu et ne pût se faire circoncire. Selon le principe du Saint bénit soit-Il « qui donne mesure pour mesure » et malgré cela le Saint bénit soit-Il eût pitié de tout ce que Noé avait fait.

La plantation de la vigne, c'est le premier acte de civilisation sur les reliefs d'un monde noyé ; le premier travail accordé à l'homme pour cultiver à nouveau la terre redécouverte. L'ambiguïté propre à la vigne est que son fruit est à la fois empreint de sacré, puisque le vin a une place privilégiée dans les rituels religieux et les offrandes sacerdotales, mais qu'il symbolise également la dépossession de soi, l'ivresse et par conséquent une forme de profanation et de sacrilège. Ce double aspect fait de la richesse de la vigne un symbole équivoque puisqu'il incarne aussi bien le sacré que la déchéance, la culture de la terre que les débordements de l'ivresse. Noé qui fête la renaissance de la civilisation sème symboliquement les graines de sa ruine et son inexorable décadence, bien davantage que l'excès vers lequel le vin mène. Noé, c'est l'échec du déluge que ce Midrash souligne. La corruption est inhérente au monde car aussitôt qu'il est descendu de l'arche, la décadence est de nouveau en marche ; cet aspect confère à l'image de la vigne son pouvoir dramatique.

4. DOMAINE DE LA FAMILLE

4.1. *L'arrière-plan proche oriental de la métaphore de l'épouse*

L'origine de la métaphore de l'épouse utilisée par les prophètes bibliques se trouve dans le monde ouest sémitique et plus précisément en Syrie du nord. Selon l'analyse de A. Fitzgerald²⁷⁹, dans le domaine nord-ouest sémitique, les villes étaient personnifiées en tant que divinités féminines et représentées en tant qu'épouses, dont l'époux était le dieu patron de la ville. Selon les données extrabibliques, cette façon de voir remonte au début du II^e millénaire avant notre ère, comme l'attestent les documents des Archives royales de Mari 1750 av. notre ère. Selon cette métaphore, le dieu du peuple est roi, la ville reine. Dans ce milieu polythéiste, on vénérât aussi les autres divinités en plus du dieu patron de la ville. Cependant, dans les milieux yahwistes et monothéistes d'Israël ancien, la seule façon possible d'envisager une telle métaphore était de considérer toute déviation de la relation exclusive au dieu national du peuple comme un adultère et une infidélité religieuse.

Dans la littérature prophétique existe une analogie entre les villes ou plutôt les capitales, les femmes - fille Sion²⁸⁰ בַּת צִיּוֹן - et les royaumes - vierge d'Israël בְּתוּלַת יִשְׂרָאֵל *Betoulat* est vraiment un état construit du mot *betoulah* alors que pour le mot *bat* il y a un doute parce *bat* est en même temps « fille » et « fille de ». Fitzgerald explique que les villes capitales étaient perçues comme des divinités mariées au dieu patron de la ville et ses habitants comme ses enfants, les filles de la ville. H. Cazelles note que dans la Bible hébraïque est appelée fille une ville dépendante d'une autre ville plus importante. L'Égypte en tant que peuple est personnifiée sous les traits d'une fille (Jr 46, 24) et Moav dans Isaïe sous cette même appellation est nommée fille de Moav. En psaume 137, 8, il est dit : « que la fille de Babel est vouée à la ruine, heureux qui te rendra le mal que tu nous as fait ». Ce qui est frappant selon D. Bourguet²⁸¹, c'est que chez Osée et Amos on ne retrouve pas cette image, est-ce parce que Osée et Amos sont plus anciens par rapport à Isaïe, Jérémie ou Ézéchiel ?

²⁷⁹ A. Fitzgerald, « The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Warship as Adultery in the OT », *CBQ* 34, 1972, pp. 403-416. *Idem*, « BTWLT and BT as Title for Capital Cities », *CBQ* 37, 1975, pp. 167-183.

²⁸⁰ L'expression hébraïque *bath Tsion* peut se comprendre comme l'état construit : « fille de Sion » ou bien comme un vocatif « fille Sion ! ».

²⁸¹ D. Bourguet, *Des métaphores de Jérémie*, Études bibliques 9, Paris, Librairie Lecoffre, 1987, p. 479.

Osée prophétise dans le royaume du Nord, Israël, bien avant sa destruction, alors que les trois grands prophètes dans leurs prophéties sur leurs relations entre Dieu et son peuple sont proches de la catastrophe ; aussi l'élément de l'éros dans leurs prédications met l'accent sur les relations conjugales avec ses déviations adultères suivies de prostitution. Cet élément éros nous est présenté sous l'image de la femme infidèle et adultère. (cf. Éz 16 histoire de l'enfant trouvée). La qualité de vierge, souvent employée, sous-entend quelqu'un qui s'abstient de tout plaisir charnel, et lorsqu'il s'agit d'une ville, ce titre de vierge ne précède jamais immédiatement le mot fille, plus fréquemment employé.

Pour une ville le titre de vierge est secondaire par rapport à celui de fille, il correspond plutôt au peuple ou au pays avant d'être celui d'une ville. En Am 5, 2, le terme *betoulah* בתולה est appliqué à Israël. Pour H. Cazelles, le titre de fille semble avoir été attribué à une ville avant de passer à une nation. En Isaïe 22, 4 « ...ne cherchez pas à me consoler sur la dévastation de la fille de mon peuple ». Ici il s'agit de Jérusalem, la capitale, comme en Is 1, 8, « et la fille de Sion sera abandonnée... ». Puis on passe de ville à nation mais cette expression *bat ami* « fille de mon peuple » est distincte de *bat Sion*, fille de Sion, qui de ville passe à capitale ; *betoulah* représente un peuple ou un pays avant de représenter une ville. Dans Amos 5, 2, vierge d'Israël, est un surnom métaphorique du peuple d'Israël souvent utilisé dans la Bible, mais l'expression est utilisée pour d'autres peuples Is 23, 12 ; Lm 2, 13. Il est probable que l'appellation de *betoulah* est une allusion à la beauté, à la pureté et à la puissance. Une expression semblable se trouve dans les écrits ougaritiques : *betoulat 'Anat*.²⁸² De nos jours encore on retrouve la statue de la République Française sous les traits d'une jeune femme-Marianne.

²⁸² Caquot traduit par « la vierge 'Anat' » sans que cela implique qu'elle soit vierge, féconde ou qu'elle soit mère. C'est plutôt un titre qui souligne sa vigueur, sa jeunesse et sa force. « A. et la génisse » IV, AB, i, Caquot *et alii* (ed.), *Textes ougaritiques*, t. I ; *Mythes et légendes*, Paris, Cerf, 1974, pp. 89-92, « Ba'al 2.10 ».

4.2. Analyse des différents domaines

4.2.1. Métaphore de la femme dans les livres prophétiques

Les prophètes ont souvent utilisé les rapports d'un homme et d'une femme pour rendre avec art, quelquefois avec audace, les relations entre Dieu et son peuple faites d'intimité. Dans la littérature prophétique, tous les moments de cette existence sont exposés. Tout d'abord les promesses de fiançailles, le mariage, la connaissance intime, les querelles, les amants, la prostitution, la trahison, la jalousie, le divorce, la réconciliation. Toutes ces étapes sont exposées en des termes forts, avec des images précises, vivantes et parfois très réalistes. Généralement le personnage de la femme est représenté par Israël, la *keneset Israël* – כנסת ישראל – l'assemblée d'Israël - et celui de l'époux par Dieu.

Cependant l'époux est représenté également quelquefois sous les traits de la femme, et cela peut surprendre. Il s'agit d'une femme qui accouche en poussant des cris de douleur « comme une parturiente j'halète ; j'aspire et j'exhale tout ensemble » (Is 42, 14). La parturiente est saisie de contractions, elle se tord de douleur (Is 21, 3). Lorsque Dieu est qualifié de miséricordieux, ce qui en hébreu se dit (*El ra'hman* אל רחמן), Dieu est indirectement comparé à une femme, car *re'hem* רחם signifie matrice, ou entrailles, et ce mot est caractéristique du personnage féminin, *ra'houm* רחום ayant la même racine que *ré'hem* רחם²⁸³.

« Qui m'a enfanté ceux-là ? J'étais privée d'enfants et stérile, exilée et rejetée, ceux-ci, qui les a fait grandir ? Alors que moi j'étais laissée seule, ceux-là, où étaient-ils ? » (Is 49, 21). « Qui a enfanté » et « qui a fait grandir » sont des verbes qui désignent la féminité et qui sont employés au masculin singulier pour suggérer que c'est Dieu qui est derrière ces interrogations. Alors que Sion pleurait la perte de ses enfants, qu'elle se retrouvait seule et sans personne pour la racheter, Dieu se présente comme celui qui rachète, comme une mère, au point d'enfanter, de nourrir et de faire grandir ses enfants. Sion représente l'épouse et celle que Dieu a choisie pour partenaire²⁸⁴. Un autre exemple où Dieu est décrit sous les traits d'une femme, d'une

²⁸³ Le mot *rehem* רחם désigne d'une manière très réaliste les entrailles, les intestins ou le sein maternel, c'est donc le siège des plus forts sentiments, ceux qui unissent une mère à son enfant. Dieu est considéré comme ayant vis-à-vis des hommes des entrailles de miséricorde (Dt 13, 18 ; Is 47, 6 ; Ps 25, 6 ; 40, 12 ; 51, 3 ; 77, 10).

²⁸⁴ C. Pellistrandi, *Jérusalem épouse et mère*, Paris, Cerf, 1989, pp. 143-144.

mère « est-ce qu'une femme peut oublier son enfant, peut cesser de chérir le fruit de ses entrailles ? En fût-elle capable, moi je ne t'oublie pas » (Is 49, 15.). Les caractéristiques maternelles sont ainsi attribuées à Dieu et cela étonne parce que d'une façon constante, Dieu est toujours placé sous le signe de l'homme et non de la femme, la femme serait-elle moins fidèle ? Plus souvent, en effet, Dieu est comparé à un guerrier. Dans l'hymne de la mer Rouge Dieu est décrit comme un guerrier ִי יהוה כנבור יצא כאיש et c'est la même image que nous trouvons en Is 42, 13 מלחמה מלחמות.

Dans un dialogue poignant entre Dieu et Moïse, ce dernier interroge Dieu en demandant : « Est-ce moi qui ai conçu (*harîti*) הרייתי tout ce peuple, est-ce moi qui l'ai enfanté *yelidetîhû* ילדתיהו pour que tu me dises : Porte-le sur ton sein (*be'hêqeka*) בהיקך, comme la nourrice (*'ômên*)²⁸⁵ האמן porte le nourrisson, vers la terre que tu as promis par serment à ses pères ? » (Nb 11, 12). C'est donc Dieu le véritable géniteur du peuple. Dans un commentaire d'Amos Hakham concernant le mot *re'hem* en Is 14, 1, il est dit que chez les anciens la matrice *re'hem* est comparée à une pièce (*'heder* חדר « chambre »), dont les portes s'ouvrent au moment de l'accouchement. Lorsque la porte est bloquée, elle entraîne les douleurs de l'accouchement. Dans la Mishna (*Miqvaôt* 8, 4) nous trouvons que la matrice de la femme est nommée « maison » (*bayît* בית) qui comporte une porte et des gonds, ou charnières. Le mot gond ou charnière (*tsyr* ציר), est le même que celui pour désigner la douleur de l'enfantement²⁸⁶. Le *re'hem*, רהם, représente le monde dans lequel se développe l'embryon. Il est comparé à une maison qui assure protection, donne tous les éléments nécessaires et indispensables pour la croissance de l'embryon pendant la durée de sa gestation. Lorsque l'accouchement aura lieu, l'enfant sera pourvu des moyens d'existences. Le mot *bayît*²⁸⁷ signifie aussi « l'intérieur » comme dans l'expression *mibayît umi'hûts* מבית ומחוץ « du dedans et de l'extérieur » (Gn 6, 14). La « maison » est cet endroit pour la future créature encore très dépendante car à l'intérieur de la maison il y a nourriture et protection contre toute agression venue de

²⁸⁵ D'après le contexte il semble que le mot *'ômên*, bien qu'au masculin, représente ici la « nourrice » plutôt que le nourricier, cf. E. Dhorme, *Bible de la Pléiade*, Paris, Gallimard, 1956, p. 422 n. 12.

²⁸⁶ Cohen Yashar, « *Hayyôm harat 'olam* » dans *Sepher Zikarôn*, à la mémoire de Menahem Emmanuel Hartom, Jérusalem, 1992, pp. 157-162 (159).

²⁸⁷ En hébreu il existe d'autres termes pour dire matrice, comme par exemple *maqôr*, מקור, *qever* קבר *michna* Ohaloth 3, 4 ; 18, 3 ; et *Niddah* 2, 5 avec commentaires de Maimonide sur ces textes ; *Baba Batra* 6, 8 ; *Chabat* 23, 4 ; etc).

l'extérieur (*mi'hûts*). Le ré'hem symbolise la fonction maternelle, nourrissant son enfant comme le fait une mère avec toute la chaleur et l'amour qu'elle représente. À l'intérieur du ventre de sa mère, l'enfant se développe avec un minimum de risque et l'embryon croît sans avoir à redouter les dangers extérieurs.

Mais l'image de Dieu présente dans le genre grammatical féminin est relativement moins fréquente que celle où le peuple joue le rôle de la femme. En effet le genre féminin est souvent employé par les prophètes pour désigner le peuple d'Israël. Après la destruction du royaume de Juda, la déportation et l'exil de ses habitants en Babylone, l'entité du royaume est détruite et le peuple, le pays et le pouvoir prennent une autre expression. Sion devient l'un des noms du royaume détruit, mais Sion incarne également le peuple et symbolise souvent Jérusalem, la capitale. Il est tout à fait évident de dire que Sion, entité féminine, c'est Israël, le pays, le peuple et sa capitale Jérusalem. Quand Sion (Is 49, 14) dit « YHWH m'a délaissée, mon souverain m'oublie », c'est Israël qui parle, qui se languit dans l'exil.

Le peuple commence à désespérer, alors le prophète va prononcer des paroles de consolation. Dans une vision sublime Isaïe déclare « Tes enfants accourent dans ton sein, d'où vont sortir tes destructeurs et les auteurs de ta ruine²⁸⁸ ». Le nom de Sion, ou Mont Sion, représente la ville de Jérusalem. La fille de Sion (Is 1, 8) personnifie Jérusalem ou sa population, qui « est restée comme une hutte dans un vignoble » La hutte, construction légère provisoire et éphémère, servait aux gardes champêtres chargés de protéger les cultures contre toutes sortes de déprédations. En Michée 4, 7 il est question de montagne de Sion et, en Mi 4, 8 de Jérusalem comme fille de Sion, par la suite Sion finira par désigner toute la Judée « Ô mon peuple qui habite Sion » (Is 10, 24) et par extension tout le peuple d'Israël plutôt que simplement la ville : « et dire à Sion, tu es mon peuple » (Is 51, 16). L'alliance entre Dieu et Israël ressemble à l'union entre mari et femme. Le mari, qui aime réellement sa femme, l'aime, combien même qu'elle lui est infidèle. Il la punit et la chasse précisément parce qu'il l'aime, et lorsque, délaissée, elle sombre au fond du gouffre, il est prêt à la reprendre, à lui pardonner pourvu qu'elle manifeste quelques remords. Dieu n'abandonne pas son peuple.

²⁸⁸ Isaïe 49, 17 Traduction de L. Wogue Pentateuque V^{ème} volume p.453. Tes enfants accourent מְהַרְהָרִים מִבֵּיתִי on pourrait lire *bônayikh* « bâtisseurs » d'après le texte de Qumram au lieu de *banayikh* « tes fils » selon la Massorète. Les exilés regagnent la métropole pour la rebâtir (note 17 E. Dhorme *Bible de la Pléiade* 2^{ème} volume, p. 175.

4.2.2. Jérusalem ville et épouse bien aimée

Jérusalem que les prophètes appellent également *Sion*, occupe une place tout à fait particulière. Cette ville, décrite comme une femme tantôt fidèle tantôt infidèle, vit des moments de tristesse et des moments d'espérance, des moments sombres et des moments d'allégresses. Dès 1800 avant notre ère, Jérusalem est une ville fortifiée. Au XIV^e siècle avant notre ère, sa population d'après la Bible est désignée comme jébusite, elle passe ensuite sous domination égyptienne et est soumise au pharaon. Son destin va changer avec l'arrivée des tribus d'Israël, attribuée théoriquement à la tribu de Benjamin, conquise par David, de la tribu de Juda, elle va devenir la capitale de l'ensemble des territoires des autres tribus, c'est au roi Salomon successeur de David, que reviendra le privilège de construire le Temple qui devait refléter la magnificence royale. Toutefois, cette description traditionnelle de l'histoire de Jérusalem est vivement contestée par l'archéologue israélien Israël Finkelstein²⁸⁹, auquel nous n'accordons aucun crédit.

Le statut de Jérusalem à la fois religieux et politique fera la gloire de la ville. Quand Salomon meurt, les tribus du Nord se séparent de Juda et constituent le royaume d'Israël. Jérusalem gardera son rang de capitale, mais le royaume de Juda seul conservera le temple et son prestige religieux. En 722, sous les assauts des Assyriens, Samarie est conquise et le royaume d'Israël disparaît. A la fin du VII^e siècle avant notre ère, une autre puissance, celle de la nouvelle Babylone, succède à l'empire assyrien et le roi de Babylone Nabuchodonosor investit Jérusalem en 597 puis en 587. La ville sera incendiée, son roi et ses fonctionnaires déportés en Babylonie et son Temple détruit. Cet événement historique de la chute de Jérusalem suscite la création d'une nouvelle métaphore chez les prophètes d'Israël qui vont la comparer à une veuve, dont les enfants sont morts ou bien exilés. A-t-elle encore à ce moment de détresse un avenir ? Dieu va t-il abandonner sa ville ? Non, disent à l'unanimité les prophètes, qui annoncent le retour des déportés et le salut de Jérusalem. Son histoire est comparée à celle d'une femme aimée de Dieu qui a souvent été infidèle (cf. Éz 16) et à qui les prophètes à l'aide de métaphores

²⁸⁹ I. Finkelstein et N. A. Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Bayard, 2002.

étonnantes et puissantes prêtent la joie, l'angoisse et l'espérance. Dieu apparaît comme le Dieu du pardon, car il suffit que le peuple se tourne vers lui pour qu'il lui manifeste à nouveau son amour d'autrefois. Alors que les enfants d'Israël trahissent le projet de Dieu, cette Jérusalem, réalité historique et spirituelle sera la mère qui garde la foi et l'espérance et à qui Dieu accordera le pardon. Pour exprimer la tendresse de Dieu à l'égard de son peuple, les prophètes utilisent le thème de l'amour conjugal, et grâce à cette métaphore traduisent les différents aspects de la condition féminine – fiancée, épouse, abandonnée, veuve, repentante et réconciliée.

En hébreu toutes les villes sont du genre féminin et il est aisé de personnifier une ville à partir d'éléments féminins. Ainsi, décrire une ville sous les traits d'une femme est une métaphore, par exemple, Jr 49, 2-4 « ...Je ferai entendre à Rabba [capitale] des fils d'Ammon la sonnerie du combat et elle deviendra un tell²⁹⁰ [ruine]de désolation. Ses filles [ses bourgades] seront brûlées par le feu....criez filles de Rabbath, ceignez-vous de sacs, lamentez-vous, et rôdez dans les enclos, car Malcom²⁹¹ part en exil... ». Selon Yehuda Qil, « ses filles » ce sont les petites villes et villages qui sont sous l'administration de Rabbath Ammon²⁹². Décrire une ville par son contenant, que sont ses remparts, ses tours, ses fortifications, sa citadelle ; son contenu est représenté par sa population ou ses habitants qui est une métonymie.

4.2.3. La femme abandonnée

Sion avait dit « YHWH m'a délaissée mon souverain m'oublie » ותאמר ציון עזבני (Is 49, 14) forte image de la femme abandonnée qui languit dans l'exil et désespère de ne pas s'en sortir, malgré son repentir et l'amélioration de sa conduite. Quand Sion dit : YHWH m'a abandonnée, cela signifie qu'il ne vient plus habiter avec moi, et lorsque Adonai m'a oubliée cela veut dire qu'il m'a quittée et s'est éloigné. Sion, ici, c'est Jérusalem et également le pays d'Israël ou l'assemblée d'Israël כנסת ישראל. La conjonction *Wav* ך du mot *Watomer* ותאמר n'est pas une conjonction mais un *Wav* d'ouverture, c'est-à-dire un *Wav* d'introduction, et son sens

²⁹⁰ 'Tell' est une colline ou un monticule et rappelle toujours qu'une ville est construite dessus. Si une ville est détruite il ne reste qu'un monticule c'est pourquoi une ville détruite, est appelée tell.

²⁹¹ Malcom est également appelé Milcom, divinité d'Ammon I R 9, 5 et 33. Peut également se traduire par « leur roi ».

²⁹² Yehuda Qil, in Menahem Boulah (éd.), *Sepher Yermiyah*, Jérusalem. Mossad ha-Rav Kook, 1983, p. 582.

équivalait à ‘voici’. Mais ce *Wav* a aussi le pouvoir de transformer le passé en futur (*Wav* conversif) et à cet endroit nous pourrions traduire YHWH m’abandonnera. YHWH mis en parallèle avec *Adonai* fait de ce dernier le maître, l’obligeant à venir au secours de sa servante, et à la libérer de ses ravisseurs. Les verbes « abandonnée », « oubliée » expriment bien que Sion est comme une épouse, que son mari a quittée et oubliée²⁹³ (Is 54, 6). Le mot *Adonai*, mon maître est utilisé par Sarah lorsqu’elle parle d’Abraham (Gn 18, 12) et dit « mon *adoni* (mari) est vieux » (et mon époux est un vieillard).

Par la suite, le prophète s’exclame et interroge l’auditoire « Est-ce qu’une femme peut oublier le nourrisson qu’elle a porté dans sa matrice et, combien même cela serait possible, eh bien moi, je ne l’oublierai pas » (v. 16). Il apparaît que Dieu considère Israël comme son enfant et cet enfant lui est encore plus cher que le nourrisson pour sa mère. La question est présentée de telle sorte que la réponse à la question apparaît clairement négative. Une mère ne peut pas oublier le fruit de ses entrailles « Et moi je ne l’oublierais pas ! ». Le *wav* ‘et’ de *we anochi* (moi) doit se rendre par ‘mais moi’, jamais je ne t’oublierais, il s’agit donc d’un *wav* de comparaison, de contraste ou d’opposition. Rappelons qu’il n’y a qu’un *anochi*, ce même mot par lequel débute l’énoncé du premier des dix commandements donnés au Mont Sinaï. La femme qui est répudiée est exposée à vivre dans l’insécurité, privée de protection, ce qui ressemble bien à une catastrophe qui s’abat sur Israël avec la déportation et l’exil. Le peuple ressent qu’il est abandonné de son Dieu (Éz 8, 12 – 9, 9 ; Dt 31, 17.18 ; Lv 26, 43). Sur le plan de la métaphore, le sentiment de la femme abandonnée s’exprime tout d’abord par une situation précaire sur le plan social et économique.

Une femme délaissée de son mari peut être répudiée, divorcée, veuve, à moins que le mari n’ait disparu auquel cas, le statut de cette femme n’est pas le même. Dans le Livre de Ruth (1, 13), cette femme est appelée ‘*agounâ*’ dans le sens qu’elle est liée par les liens du mariage mais sans en avoir les avantages.²⁹⁴ Rappelons que le mot *agouna* vient du mot *ogen* עֲגֻן qui signifie ancre et qui indique le fait d’être

²⁹³ Dans le texte il y a un jeu de mots en hébreu entre ‘*azuvah*’ עֲזוּבָה « abandonnée » et ‘*atzouvath*’ עֲצוּבָה « affligée (d’esprit) ».

²⁹⁴ La notion de « agouna » ne se trouve pas dans la Bible, cependant dans le livre de Ruth (1, 13) on trouve la racine *agouna* עֲגֻן qui signifie ancre et qui indique le fait d’être lié. L’*agouna*-abandonnée- ou séparée n’a pas la possibilité, selon la Loi juive, de se remarier. Le mot *ogen* signifie l’ancre qui fixe le bateau ou qui l’attache à l’emplacement de son arrêt.

fixé, attaché. Nous allons examiner ces différentes appellations pour comprendre la signification et le sens de ces nuances dans les métaphores.

Reprenons Isaïe 49, 14, où nous trouvons le premier verset dans lequel il est question de l'abandon de Sion qui se plaint de son sort : « Dieu m'a abandonné mon souverain m'a oublié ». Ce verset est introductif d'une élégie et d'une plainte comme le confirment les versets qui suivent. Ce récit est caractéristique d'un couple qui s'est défait ; l'épouse est hésitante et ne croit plus à un retour possible. Au chapitre 64 verset 7, Dieu dit : « Un court instant je t'ai abandonnée » et cela bien que l'exil ait duré longtemps, mais tout ce temps t'apparaîtra comme un court instant au regard de la miséricorde dont je ferais preuve au moment du retour. Selon Radaq, le temps durant lequel je t'ai abandonnée te semblera court, comparé aux jours heureux qui vont t'arriver. Il n'y a que Dieu qui peut appeler un instant la longue durée de tribulation d'Israël dans l'exil.

Pour le Targum Yonathan, ce verset est rendu par « le temps d'éloignement, (allusion ici à la *nida*, état d'impureté de la femme lui interdisant des relations sexuelles avec son mari) ce temps sera d'un court instant alors que ta miséricorde lors de la rédemption sera grande ». Tout ceci ressemble à une grande colère qu'aurait un mari à l'égard de sa femme, cette colère ne dure qu'un instant pour disparaître et être oubliée. Au moment de la colère, le mari quitte sa femme. Il ne revient qu'après de nombreuses années mais à son retour cet amour sera plus grand qu'avant et durera toujours. Dans le verset 5, il est affirmé que « tu es la compagne de YHWH, mais tes erreurs et tes trahisons ont fait que tu es maintenant délaissée et dolente, malheureuse et plaintive ». Autrefois tu fus la compagne de ses premiers amours, amours de jeunesse inoubliables, qui font qu'il lui est impossible de l'abandonner définitivement parce qu'il se rend compte qu'il n'a jamais cessé de l'aimer ; c'est pourquoi l'abandon ne peut durer qu'un court instant. Il reviendra donc à ce premier amour, qui d'ailleurs est réciproque. Tout ce problème d'abandon caractérisera bien les rapports de Dieu avec Sion en général et les dispositions de Sion en particulier. Ce sens apparaît, à l'aide de l'expression utilisée par le prophète, dans la situation socio-juridique de Sion l'abandonnée, que l'on retrouve en Isaïe 60, 15 ; 62, 4 et 64, 6. Dans ces trois occurrences, l'appellation « abandonnée » existe à côté d'autres adjectifs et attributs, qui se conjuguent pour éclairer la nature de Sion. En Isaïe 62, 4 « on ne dira plus de toi que tu es délaissée, que Jérusalem est

abandonnée de ses habitants, et que ton pays est une désolation, car on te nommera et ‘mon plaisir est en elle’ *הפציי בה* et la terre ‘l’épousée *בעולה* car le plaisir de YHWH sera en toi et la terre sera l’épousée ». Ici l’image se situe dans le domaine politique - les habitants t’abandonneront – et dans le domaine géographique – car ton pays se transformera en désert, en désolation. En fait l’un peut être considéré comme la conséquence de l’autre, désolation et solitude, ce qu’exprime que le délaissement est total.

4.2.4. *La divorcée*

Isaïe en 60,1 s’écrie : « Où est l’acte de divorce de votre mère ? ». Ici nous nous trouvons véritablement dans le cadre de la famille, dans le domaine de la relation mari-épouse ; et cette femme, c’est Israël. L’époux dit qu’il ne l’a pas éloignée arbitrairement et qu’il n’avait pas de créanciers, auxquels il était obligé de la livrer pour les satisfaire. En fait l’époux ne ferait qu’appliquer la loi de Moïse : le premier point, c’est la faculté accordée au mari de répudier sa femme (Dt 24, 1.3) En effet, si la femme a une conduite impudique ou bien en cas d’adultère, le mari a l’autorisation de divorcer en présentant à la femme un acte de rupture, le deuxième point est la faculté pour le débiteur insolvable de vendre au créancier non seulement sa propre personne mais ses enfants mineurs, et nous trouvons cette règle dans le Lévitique 25, 39. Pour ce qui concerne le paiement de ses dettes dans le cadre père-fils. Ces deux points sont liés l’un à l’autre. L’exil d’Israël de sa terre est comparé au divorce de Dieu et de son peuple. Auparavant, Dieu avait conclu une alliance, qui correspondait au mariage mais maintenant cette alliance est rompue, donc ce mariage est annulé et Dieu ne revient pas à son peuple mais demande : où est-il l’acte de divorce par lequel je l’aurais répudiée et quels sont mes créanciers auxquels je l’aurais vendu ? La réponse arrive « ce sont vos œuvres et vos crimes qui vous ont vendus et ce sont vos péchés qui ont chassé votre mère » (Is 50, 1).

« On dit : si un homme répudie sa femme, qu’elle est partie de chez lui et qu’elle ait appartenu à un autre homme, peut-il revenir vers elle » (Jr 3, 1). Il y a ici une allusion à Dt 24, 1-4, où l’on voit que le premier mari ne peut reprendre la femme qu’il a répudiée, après qu’elle ait appartenu à un autre homme. « Or toi tu t’es prostituée à de nombreux amants et tu pourrais revenir vers moi ? » Cette prostitution

représente l'idolâtrie. Comme l'acte de divorce n'a pas été retrouvé (où est la lettre de divorce de votre mère par laquelle je l'aurais répudiée ? Is 50, 1) il y a doute et le retour du mari est donc possible, d'ailleurs l'amour que Dieu a pour Israël est si grand qu'il serait prêt à transgresser sa propre Loi et viendrait la reprendre. La séparation n'a été que provisoire et le délaissement n'était pas un vrai divorce, l'alliance du mariage est toujours valable. En fait, on pourrait comprendre le verset de la façon suivante : c'est à cause des fautes et des péchés des enfants que la mère a été sanctionnée et renvoyée, mais ce n'est pas pour ses propres fautes. Ce sont les enfants qui sont fautifs, mais dès qu'ils feront repentance l'époux reviendra à sa femme.

Le TB *Chabbat* 88a commentant le don de la Tora sur le mont Sinaï nous dit que si Israël avait refusé d'accepter la Loi, la montagne se serait écroulée sur eux comme un baquet et ce lieu serait devenu leur sépulture. Or nous savons par Dt 22, 28-29 qu'en cas de violence faite à une vierge, qui par la suite accepte d'être épousée par son agresseur, ce dernier ne pourra jamais lui donner le divorce ; selon ce Midrash raconté dans le Talmud, Israël a été violentée au Mont Sinaï et Dieu ne pourra jamais la répudier. Dans תפארת ישראל du MaHaRal de Prague au chapitre 32, à la page 94, (*Sifré MaHaRal* en hébreu éd. Jérusalem 1970) écrit : « quand le Saint Béni Soit –Il est venu donner la Tora sur le mont du Sinaï, il étendit sur les Enfants d'Israël la montagne à la manière d'un toit afin qu'ils l'acceptent » sinon la montagne sera votre sépulture ; pourtant en Ex 19, 8 Israël avait déjà accepté la Tora lorsqu'ils ont dit « tout ce que YHWH a dit, nous le ferons » cette contrainte était donc superflue, c'est alors que la MaHaRal interprète le Midrash en disant que Dieu s'est volontairement piégé pour rendre la séparation impossible et sceller l'alliance d'une façon irréversible, donc une Alliance éternelle.

4.2.5. *La veuve*

En principe une veuve est une femme qui a perdu son conjoint mais cela peut signifier qu'elle n'est que temporairement séparée de son mari. C'est dans cette acception que le terme veuve est utilisé par Isaïe, comme métaphore (Is 47, 9). Sur le plan juridique, elle est privée de son mari et se caractérise par une situation malheureuse inférieure par comparaison avec la femme abandonnée ou répudiée.

Une veuve peut avoir des enfants, posséder un patrimoine, mais qu'en est-il d'une veuve qui n'a pas d'enfants et de celle qui n'a pas de moyens de subsistance ? Il existe la loi du lévirat, qui permet de faire perdurer le souvenir de son mari défunt disparu sans laisser de descendance (Dt 25, 5-9), et de retrouver un statut social et économique. L'illustration de cette situation se trouve dans le récit de Tamar (Gn 38) et dans l'histoire de Ruth : La veuve avec enfants n'a pas de sécurité ni de protection (1 R 17, 8, et 2 R 4, 1-7). Les droits assurés à la veuve sont explicités en Ex 22, 21-23 et en Dt 24, 17. Dieu protège les faibles sans défense (Dt 10, 18) comme précisément la veuve et l'orphelin, et c'est pourquoi la veuve sert à représenter le malheur qui s'abat sur le pays ou sur la ville abandonnée (Is 47, 8).

4.3. *Relations mère – enfant*

La maternité de Sion, dans l'avenir, commence par l'enfantement merveilleux qui marque la renaissance du peuple. Il s'agit en effet d'une re-naissance qui a été interrompue par la catastrophe et l'exil. La maternité commence par la conception, la grossesse prélude à la maternité. L'accouchement se poursuit par le développement et la croissance de l'enfant, par son éducation et par les soins nombreux qui lui sont prodigués. Sion, au présent déplorable et malheureux, mais dont l'avenir s'annonce merveilleux, va jouer son rôle pour ses fils. Le fait marquant chez le prophète dans le Deutéro-Isaïe est l'utilisation à deux reprises de la métaphore de la mère pour Dieu : en Is 49, 15 et Is 49, 21. Dieu me laisse languir dans l'exil, pour le moment, mais il m'en ressortira plus tard, quel que soit ma conduite : repentir ou obstination.

Le chapitre 40 v.14 d'Isaïe commence par une élégie : « Sion disait : YHWH m'abandonne, Dieu m'oublie », et cette élégie se retrouve au v.15 sous la forme d'une question rhétorique : une femme- mère peut-elle oublier l'enfant qu'elle allaite, le fruit de ses entrailles ? La réponse semble évidente, en effet les sentiments qu'une mère ressent pour son enfant sont des plus profonds qui existent. Ce sentiment maternel est instinctif, il est fait de dévouement, de protection, de surveillance et de soins. L'enfant est dépendant de sa mère dans tous les domaines et à chaque instant.

Au sujet de l'interrogation qui demande : une mère peut-elle oublier son enfant fruit de ses entrailles? Eh bien combien même cela serait, moi je ne

l'oublierais pas. Une question rhétorique n'attendant pas de réponse, nous sommes surpris d'en trouver une. La responsabilité de la mère pour son enfant n'est pas toujours évidente. Il y a des mères qui oublient leurs obligations à l'égard de leurs enfants, ce qui signifie qu'elles ne s'en occupent pas, qu'elles sont négligentes et de ce fait nient l'instinct de l'amour maternel.

En opposition à ces mères qui abandonnent leur enfant, Dieu-Sion n'enfreint jamais ce réflexe qui est instinctif, qui est aussi une obligation morale et naturelle. Dans cette métaphore Dieu apparaît sous les traits d'une femme mère. Dans cette analogie Dieu-mère, il s'avère que les sentiments de Dieu pour Sion sont plus forts que les sentiments maternels, les plus profonds qui soient, pourtant il faut souligner que ces sentiments entre Dieu et son peuple sont ancrés dans une alliance formelle malgré la situation qui a conduit à la catastrophe et à l'exil : Dieu maintient ses sentiments, qui sont plus forts que cette alliance formelle contractée, laquelle justifierait l'abandon des accords conclus. Dans cette analogie, la nation est fille de Dieu alors que d'habitude le peuple est au masculin, fils de Dieu (Jr 3, 4) « ...à l'heure présente, tu t'écries en t'adressant à moi Ô mon père tu as été l'ami de ma jeunesse ». Cette contradiction apparente est en fait le résultat de la complexité de cette métaphore : la relation entre la mère et son enfant fait référence à Dieu, et au niveau humain, les sentiments maternels sont plus forts que tout autre sentiment.

Cette conception se situant à l'arrière-plan de ce qui est exprimé, le malheur de la mère a de quoi amplifier et renforcer sa douleur et sa peine, qui apparaissent sous les traits de la mère privée de ses enfants. En Isaïe (51, 17-23) on trouve la description de la situation de Sion comme mère avec ses enfants au moment de la catastrophe. Sion est nommée « malheureuse et ivre mais non de vin » (v. 21) après qu'elle a bu jusqu'à la lie la coupe de sa colère de la main de Dieu. La coupe de sa colère est utilisée comme un châtiment venant de la main de Dieu pour Sion. C'est une image fréquente chez les prophètes, par exemple Hab 2, 16 ; Jr 25, 15-19 ; Ez 23, 31-33 ; pour décrire les épreuves et les malheurs envoyés par Dieu. La femme stérile et parfois la veuve restée sans enfants souffrent de ce même manque.

4.4. *Dénominations de Sion femme : ville, pays*

À l'origine, Sion est une forteresse jébuséenne située au sud-ouest de Jérusalem dont le roi David s'empara et dont il fit sa résidence, appelé 'cité de David' (2 S 5, 7 et 9). Par la suite, Sion servit à désigner toute la ville de Jérusalem et même toute la Judée. En Ps 137, 1, c'est vers Sion que se tournent les regards des exilés de Juda en Babylone et leur aspiration de retour. En Michée 4, 7, il est question de la montagne de Sion dans le sens de la montagne du temple, et peut-être même celui de Jérusalem, la ville sainte toute entière. Chez le même prophète, au verset 8 du chapitre 4, Sion est deux fois personnalisée par fille de Sion symbolisant toujours Jérusalem. *Ophel*²⁹⁵ *bath Zion* עפל בת ציון mentionné dans ce verset de Michée est à entendre de Jérusalem et de la montagne du Temple (Is 32, 14 ; Ne 3, 26 ; 2 Chr 27, 3 ; cf ; Ophel de Samarie et Stèle de Mésha, ligne 22, « l'Ophel de Dibon » ne saurait signifier uniquement « tour de guet » ou hauteur destinée à assurer la protection et la défense des troupeaux²⁹⁶. On avait construit dans la campagne des tours de guet pour assurer la défense du cheptel. Manifestement, Jérusalem est comparée ici à une tour qui fait suite à la métaphore du berger. Cette tour protège Sion. Par *Ophel* (עפל), il faut assurément entendre le quartier de la résidence royale, y compris la zone de la colline du Temple. Une première approche de la désignation Sion a diverses acceptions, selon les circonstances, que ce soit en exil ou après la rédemption. En Is 54, 1, le prophète nomme Sion par cinq désignations différentes « Réjouis-toi femme stérile = (1) *aqarah*, qui n'a jamais enfanté רני עקרה = (2) *lo yaladah*, qu'on peut rendre aussi par qui n'a pas connu les douleurs de l'accouchement, réjouis toi et chante, toi qui n'a pas encore été mère = (3) *lo 'halah*, לא חלה car nombreux seront les enfants de la femme désolée = (4) *choméma* בני שממה, plus que ceux de l'heureuse épouse (ou de la femme déflorée) = (5) *beoulah* בעולה. Quand le prophète parle de la femme stérile, il s'agit de Jérusalem d'avant la venue du Messie, l'heureuse épouse - *beoulah* - selon certains commentateurs²⁹⁷ désigne *Edom* les Gentils. Le sens de *beoulah* est une appellation positive. L'unité de la métaphore indiquant qu'il s'agit de l'épouse de Dieu, il n'est

²⁹⁵ Dans le langage prophétique l'Ophel est un symbole de la ville sainte. Le terme lui-même signifie protubérance, tumulus, saillant. Une autre Ophel est signalée sur la stèle du roi Mésha, à Dibon, en Moab.

²⁹⁶ A. Deissler et M. Delcor, *La Sainte Bible*, tome VIII : *Les petits prophètes*, Paris, Letouzey et Ané, 1964, p. 327.

²⁹⁷ *Le Pentateuque*, tome 1, L.Wogue Paris, E. Durlacher 1860, p. 453, note n°4.

pas vraisemblable que le prophète applique une pareille expression pour les infidèles, Jérusalem est donc comparée à elle-même.

La Veuve c'est Jérusalem depuis la dispersion, l'Épouse c'est sa situation antérieure. Toutes ces images sont isotopiques et appartiennent au domaine de la femme ou de l'épouse qui n'a pas enfanté. L'expression *chomémah* שממה, désolée, peut s'appliquer également à une ville ou à un pays vidé de ses habitants, mais c'est une désolation humaine lorsqu'il s'agit d'une femme sans mari et sans enfant. Le nom de *beoulah* בעולה a une connotation de couple, c'est-à-dire une liaison homme-femme, ou époux-épouse qui indique qu'un mariage a eu lieu. En Dt 21, 13 et 24, 4 on retrouve cette expression qui renvoie également à Gn 20, 3 et Dt 22, 22. Le mot *Baal* בעל signifie d'abord possesseur ou époux. La littérature ougaritique l'utilise comme le dieu de la fertilité²⁹⁸. Au milieu du deuxième millénaire avant notre ère, il désigne le dieu de l'orage. Pour nous, *Baal* signifie celui qui vient sur, l'action de maîtriser, de dominer, de posséder. Parfois il est utilisé intentionnellement d'une façon équivoque - comme nous l'avons déjà vu - étant donné que *Baal* signifie aussi posséder. La formule mon mari *Baali* symbolise la nouvelle union matrimoniale avec YHWH. De *Baali* בעלי on passe à *ichi* אשי mon *ich* - mon homme - qui donne au féminin *ichah* – femme אשה.

Il y aura rupture avec le culte de Baal qui avait peut-on dire pris possession d'elle. Os 2, 18 « En ce jour là, il arrivera, oracle de YHWH, que tu m'appelleras 'mon mari' et tu ne m'appelleras plus 'mon Baal', l'épouse devient la partenaire²⁹⁹ de l'époux dénommée *ichi* mon homme. Dans le chapitre 64 d'Isaïe v.4 5, nous retrouvons quatre fois la racine *Baal* « Tu ne seras plus nommée la Délaissée עזובה et la terre ne s'appellera plus Solitude שממה, tu auras nom Celle Que J'aime et la terre se nommera l'Épousée (*beoulah*), בעולה parce que tu seras la bien aimée de YHWH et ta terre sera l'Épousée *tiBaèl*). Oui comme le jeune époux (*yiBaal*) יבעל s'unit à la vierge, tes enfants t'épouseront (*yiBbaalouk'h*) יבעלך, et c'est avec la joie de l'époux pour son épouse que ton Dieu se réjouira à ton sujet ». *Tes enfants t'épouseront* n'est aucunement un inceste étant donné qu'il n'y a pas d'inceste dans une métaphore et celle que *j'aime* correspond à te *possédera* maritalement. L'image du lien conjugal est forte, et ce lien est des plus doux en même temps.

²⁹⁸ D. Nocquet, *Le livret noir de Baal*, Genève, Labor et Fides, 2003, pp. 21, 22.

²⁹⁹ Partenaire signifie ici celle qui n'est plus dominée et qui ne subit plus le pouvoir de l'autre. Il y a égalité dans le couple et dans la relation conjugale.

Toujours en Isaïe 62, nous assistons au changement du nom de Sion, qui est introduit avec la même formule que dans Gn 17, 5 et Gn 32, 29, c'est un acte cultuel, comme dans Josué 23, 7. Cette nouvelle appellation correspond à une nouvelle destinée, à un nouveau sort, à une nouvelle vie. La désignation d'Abandonnée et de Désolée correspond au désastre politique et physique car la grande ville et son centre religieux sont frappés par la conquête philistine, avec comme conséquence la perte de l'indépendance politique. Les deux nouvelles appellations : la Désirée et l'Épousée, sont le reflet de la situation à venir. Le verset Is 62, 2 se termine par un nom nouveau qui lui sera imposé et qui sera dicté par YHWH. Ce nouveau nom, c'est l'Éternel lui-même qui l'attribuera et se traduira par une situation qui passera de faible à forte et d'humble à fière. Après la rédemption, Jérusalem aura un nom nouveau pour prouver qu'elle n'est plus méprisée ni abaissée ni en ruine, c'est une allusion à la fiancée qui le jour de son mariage reçoit un nom nouveau. En Is 62, 4 ce nouveau nom n'est pas explicité, on ne parle que de 'Heftzibah³⁰⁰ הפְּצִי בָהּ « mon désir est en elle », ou « mon désir est de résider en elle ». Ce nom s'oppose à l'abandonnée : abandonnée par ses habitants, abandonnée par Dieu. Mais le véritable nouveau nom que Dieu lui-même donnera n'est pas encore révélé. La tradition juive³⁰¹ dit que lorsque viendra la rédemption définitive, ce nom sera annoncé.

Dans le langage des sages d'Israël la terre vierge קרקע בתולה est une terre qui n'a jamais été travaillé et la maxime qui dit que « la femme est la terre du monde » (TB *Sanh.*74b) et voici qu'ici se réunissent en une seule parole deux images différentes, l'une est que la terre est une mère et ses habitants ses enfants, la deuxième c'est que la terre est une femme. Le prophète ici compare la terre du pays à une vierge pour suggérer qu'elle se trouve captive, en exil comme si la terre est désolée, comme si elle n'avait jamais été travaillé שהאדמה היא אישה ועובדה לא נעבדה מעולם³⁰². En Jr 33, 16 le nom futur de Jérusalem est « YHWH c'est lui notre justice » יהוה צדקנו que nous retrouvons aussi en Jr 23, 6 « En ce temps Juda sera sauvé Israël habitera en sécurité, voici le nom dont on la nommera, YHWH c'est lui notre justice » mais nous ne connaissons toujours pas ce nom. Dans une prophétie finale du livre

³⁰⁰ Nous retrouvons cette même appellation en 2 R 21, 1 comme nom de la mère du roi Manassé et puis dans le Ps 16, 3 avec le sens, « Aux saints qui sont sur la terre, (et aux) puissants, mon désir est en eux ».

³⁰¹ Amos Hakham, *Sefer Yechayahou*, Jérusalem, Mossad ha-Rav Kook, 1984, vol. II, p. 653 note 24 (en hébreu).

³⁰² Idem, p.654, note n°28.

d'Ézéchiel, le prophète déclare que YHWH donnera des noms nombreux et nouveaux pour caractériser Sion et Jérusalem : Ez 48, 35 « et le nom de la ville sera à partir de ce jour YHWH *Shammah* יהוה שמה « l'Éternel est là ».

4.5. La métaphore de la femme prostituée chez Osée

Le mariage d'Osée et son expérience conjugale vont nous permettre de comprendre la nature de l'alliance contractée entre Dieu et Israël. Osée est le premier des prophètes à représenter cette alliance sous le symbole d'un mariage. Ce mariage est un drame du point de vue moral ; il se situe à l'intérieur de la mission prophétique, c'est-à-dire que ce n'est pas seulement l'homme Osée qui se marie avec une prostituée mais le prophète. « Prends pour toi une femme », cela signifie toujours se marier, et ici rien ne permet de dire qu'il s'agit d'un mariage réalisé dans une vision ou dans un rêve. C'est avec le peuple d'Israël que le Créateur fait alliance et c'est sur le plan national qu'il faut envisager cette situation. Dans le langage prophétique, l'idolâtrie est une prostitution, et l'infidélité d'Israël se traduit par cette définition. Au chapitre 3, en revanche, nous relevons l'amour de YHWH à son égard face à cette infidélité. Gomer גומר, la « femme de prostitution », s'est sans doute livrée aux cultes de fécondité et a offert sa virginité aux Baals sous la forme de la prostitution sacrée (Os 4, 13sq).

Lorsque Dieu dit à Osée « Va, prends une femme de prostitution אשת זנונים » nous pouvons en paraphrasant dire que c'est exactement ce que Dieu a fait en s'alliant à Israël, autrement dit, Osée dans sa propre vie, symbolise les rapports entre YHWH et son peuple infidèle. L'expression *éschet zenounime* ne se trouve que chez Osée et E. Jacob³⁰³ s'interroge pour savoir si cette formule est une atténuation ou une amplification du terme classique de *zona* (זונה). La formule *éschet zenounime* rappelle celle de *éschet isch*. En effet la אשת איש concerne une femme mariée et toute relation qu'elle pourrait avoir avec un autre homme constitue une faute très grave. Dans notre cas peut-être s'agit-il d'une femme ayant des tendances à la prostitution sans en faire son métier, ou bien est-ce au contraire une prostituée notoire ? Il est difficile de donner une réponse à cette question, bien qu'Edmond Jacob opte pour la deuxième

³⁰³ Jacob E. C.-A. Keller, S. Amsler, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Commentaire de l'A.T.*, XIa, Neuchâtel, Delachaux & Niestle, 1965, p. 20.

proposition. Ce mariage surprenant est une action symbolique employée pour frapper le peuple et pour attirer son attention.

Selon une interprétation féministe de Teresa J. Hornsby³⁰⁴ la prostituée est présentée comme une femme indépendante, personnage positif qui a une réussite économique tandis que le prophète Osée est perçu comme un personnage dangereux et obsessionnel. Un autre auteur propose de revaloriser le terme prostituée comme titre honorifique d'une femme d'affaire à succès et indépendante qui gère toute seule sa vie économique et sexuelle³⁰⁵. Toutefois, l'enjeu principal dans la compréhension du récit du mariage d'Osée avec Gomer consiste à définir la compréhension correcte ou permise de certaines métaphores bibliques.

L'épouse d'Osée recherche d'autres hommes, elle se prostitue, ce qui n'empêche pas Osée de l'aimer tout de même et de parler à son cœur. Cela vient nous dire que Dieu va faire preuve de ce même attachement envers Israël. « YHWH dit à Osée, va unis toi à une femme de prostitution, et qu'elle te donne des enfants de prostitutions, car en prostituée le pays se prostitue en se détournant de YHWH » (Os 1, 2). Dans ce verset le mot prostitution revient 4 fois avec insistance et se rapporte autant à la femme qu'aux enfants et qu'au pays. Le respect de l'ordre moral exigerait la condamnation de cette femme prostituée, car avec une telle femme on ne construit pas une famille et pourtant Osée en prend le risque. L'affection fidèle de l'époux va peut-être inciter cette prostituée à changer de comportement et à reconnaître que les biens dont elle jouit, le blé et le vin, l'huile, le lin, la laine, l'or, elle les doit à son mari. En fait, il n'en est rien, elle va persister dans la recherche d'amants et, ne pouvant les atteindre, elle dira : « allons revenons à mon premier époux, j'étais jadis plus heureuse qu'aujourd'hui » et elle ne le savait donc pas que c'est moi qui lui donnais le blé, le vin et l'huile, qui lui prodiguais cet argent et cet or dont elle faisait hommage à Baal ». Mais Dieu va parler au cœur de sa bien-aimée, c'est-à-dire tendrement et avec amour, en annonçant un nouveau départ avec une promesse d'une nouvelle union qui durera toujours, et qui sera une alliance éternelle. Ainsi, après avoir passé une période d'infidélité, Israël s'assagit et revient à YHWH pour retrouver

³⁰⁴ T. J. Hornsby, « Israel has Become a Worthless Thing : Re-Reading Gomer in Hosea 1-3 », *JSOT* 82, 1999, pp. 115-128, spéc. p. 116 : « I argue that the active metaphor in this section (Hosea 1-3) is one of a prosperous and independent prostitute who is doggedly pursued by an obsessive and dangerous individual who will go to any length to possess her ». « (Gomer is a) prosperous, autonomous business woman ».

³⁰⁵ Y. Sherwood, *The Prostitute and the Prophet : Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective*, *JSOT Supp.* 212 ; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

le salut. L'amour de Dieu est donc l'amour d'un époux pour sa femme envers laquelle il use d'affection et de patience et qu'il appelle à revenir pour retrouver le bonheur des premiers temps de son amour. Cette histoire d'Osée résume un moment important de l'histoire d'Israël.

4.5.1. *Signification et symbolisme des noms de la femme, chez Osée et Isaïe*

Un moyen utilisé par les prophètes pour frapper l'imagination de leur auditoire est de donner des noms à valeur symbolique. Partout dans la Bible et notamment chez Osée, chez Isaïe, et même bien avant, chez les patriarches, on retrouve cet usage. Rabbi Meïr était très attentif au nom que porte la personne. En TB *Yoma* 83a il dit : derrière le nom d'une personne se cache son caractère et sa nature, et les noms donnés aux enfants sont porteurs de projets. « Gomer » fille de Diblaïm, dans Osée 1, 3 est un nom symbolique, Gomer *bath* Diblaïm dont le premier élément représente la peuplade de Guimirri (Cimmériens).

Le nom de Gomer se trouve dans Gn 10, 2-3, où il représente une nation descendante de la lignée de Noé. Le deuxième élément est Bath Diblaïm qui signifie « fille des deux gâteaux de figes », et fait allusion à quelque coutume idolâtre, à moins qu'il n'indique un lieu où se pratiquait la prostitution. Dans le Traité TB *Pessa'him* 87a et 87b, Rav donne pour Gomer la signification que le monde est achevé (le verbe *gomer* = achever גמר).

Gomer fille de *Diblayim* est une forme grammaticale de duel, qui marque le doublement. Dans une première lecture se basant sur la racine DBH דבה qui signifie mauvaise renommée ou médisance ; et une deuxième lecture midrashique y voit le mot *devélah* qui signifie gâteau de figes séchées ; *devélah* est une galette de figes sèches obtenue en compressant des figes sèches et en en faisant des couronnes de gâteaux, qu'on peut facilement transporter et conserver ; cela fait allusion à ce qu'on a voulu détruire les biens d'Israël à son époque. Rav Yehouda dit que Gomer c'est l'achèvement, la destruction selon 2 R 13, 7 : « Le roi d'Aram les a fait périr et les a rendus semblables à la poussière qu'on foule aux pieds ». Nous pouvons citer encore d'autres exemples de noms symboliques qui évoquent et frappent le public, ainsi le nom de Gershom fils de Moïse rappelle que son père est un étranger, au moment de sa naissance, *guer* גר signifiant étranger (Ex 2, 22). De même Isaïe nomme deux de

ses fils 'Chear Yachouv' ישוב' שאר', « un reste reviendra » (Is 7, 3), et *Immanuel* עמנו אל (Is 7, 14) « Dieu est avec nous », pour symboliser le retour du reste des tribus dispersées d'une part et pour indiquer que Dieu sera avec son peuple et le protégera contre les Assyriens. Le nom d'un autre fils d'Isaïe est *Maher Chalal Hash Baz* מהר חלל חש בז (Is 8, 4) « proche est le pillage, imminente la dépravation ». « Car on emportera devant le roi d'Assyrie les richesses de Damas et les dépouilles de Samarie ». En Osée 1, 4-5 le texte explique lui-même le sens du nom donné « Tu le nommeras Jezréel, car encore peu je demanderai compte du sang de Jezréel à la maison de Jéhu et je ferai disparaître la dynastie de la maison d'Israël. Ce jour là je briserai l'arc d'Israël dans la vallée d'Jezréel » Le nom de Yizréel signifie que Dieu les dispersera -*zarah*- allusion à l'exil (Rachi dans TB *Pess.* 87b) Le deuxième enfant d'Osée est une fille. Dieu dit à Osée « appelle la *Lo Rou'hama* » לא רוחמה non-chérie, car je ne continuerai pas à chérir la maison d'Israël, de façon à lui accorder un plein pardon » (Os 1, 6). Il s'agit du royaume d'Israël, car il est dit explicitement ; « Quant à la maison d'Israël je la chérirai... » (Os 1, 7). Le prophète Osée n'a exercé son ministère que dans le royaume d'Israël, ce qui a fait dire à certains exégètes que lui-même était de la tribu d'Éphraïm. Le troisième enfant –un fils- n'est venu au monde que lorsque *Lo Rouhama* fut sevrée, car l'exil d'Israël n'aura pas lieu immédiatement, à ce fils Dieu dit de l'appeler Pas-Mon Peuple, « car vous n'êtes plus mon peuple et moi je ne serais pas à vous » (Os 1, 3-9) ; Osée ayant prophétisé entre 820 et 805 avant notre ère, alors que l'exil des dix tribus n'a eu lieu qu'aux environs de 722 avant notre ère. C'est dans le chapitre 2 d'Osée, qu'intervient le changement de noms « ...au lieu de t'entendre dire : *Lo Ammi*, vous n'êtes pas mon peuple ils seront dénommés *Bené El 'Haï* fils du Dieu vivant בני אל חי. Appelez vos frères, *Ammi* עמי, mon peuple, et vos sœurs, *Rou'hama* רוחמה chérie ». Le verset se termine par une note très optimiste « Je rendrai mon affection à *Lo Rou'hama* et à *Lo Ammi* je dirai, tu es mon peuple et lui, il me dira tu es mon Dieu » (Os 2, 25).

4.5.2. *Baal, le dieu étranger - signification chez Osée*

Dans les trois premiers chapitres d'Osée le prophète compare l'attirance d'Israël pour Baal, le dieu des Phéniciens, à l'idylle d'une femme adultère avec ses amants. Le Baal était associé à la fertilité et aux récoltes du sol et, par extension

également à la fertilité animale et humaine. Depuis Moïse l'idolâtrie est strictement interdite et à partir de Jéroboam II, le culte de Baal est de nouveau officiellement proscrit, Osée est le témoin d'une restauration de ce culte. Courtiser Baal, c'est commettre un adultère, c'est se prostituer. Après la réforme radicale lancée par Jéhu contre le culte de Baal (2 R 10, 28) nous trouvons dans les trois premiers chapitres d'Osée une seule évocation de ce culte présentée comme une erreur du passé. Du chapitre 4 jusqu'au chapitre 14 -c'est le second Osée qui s'exprime-, on date la prophétie entre 732 et 725, le culte de Baal est évoqué seulement deux fois comme étant une faute grave. Osée évoque les crimes de Baal-Peor et de Guibéa « où vendanges et autres festivités furent l'occasion de prostitution et d'intoxication collectives »³⁰⁶. Le livre d'Osée, rédigé peu après la chute de la dynastie de Jéhu mentionne à plusieurs reprises, comme nous l'avons vu le nom de Baal, alors que le livre d'Amos, contemporain de Jéroboam II, ne le mentionne pas, par contre Amos parle d'idoles comme Achima, Kiyoum, Sikkout. Osée comme Amos dénoncent la prostitution d'Israël à Baal et emploient tous deux la métaphore de la femme infidèle et adultère. « Et j'ôterai le nom des Baals de sa bouche et l'on ne se souviendra plus de son nom » (Os 2, 17). Osée ne veut plus que le nom de Baal soit prononcé, même lorsqu'il désigne le maître par lequel la femme pouvait nommer son mari. Le prophète présente YHWH comme le vrai Dieu, celui qui assure la fertilité de la terre.³⁰⁷ Quand la mère qui s'était prostituée disait : « Allons, je vais suivre mes amants, ceux qui me donnent mon pain et mes boissons ma laine et mon lin, mes huiles et mes délices » (Os 2, 7), les versets 8 et 9 poursuivent : « C'est pourquoi, voici, je vais obstruer ton chemin avec des épines ; j'érigerai sa clôture ; ses sentiers, elle ne les trouvera plus. Elle poursuivra ses amants, mais ne les atteindra pas, elle les cherchera mais ne les trouvera pas. Alors elle dira : Allons, je vais retourner chez mon premier époux, car alors j'étais plus heureuse que maintenant !³⁰⁸ ». Tous ces obstacles seront autant de moyens efficaces pour empêcher le désir de débauche avec les divinités païennes.

Un avenir heureux sera alors possible, il y aura réconciliation, repentir et retour. L'amour l'emportera sur l'indignation et la colère et ira jusqu'à effacer le

³⁰⁶ Y.Kaufman, *Connaître la Bible*, PUF, Paris, 1970, p. 338.

³⁰⁷ Mais non Baal qui soi disant domine les besoins de la vie paysanne assurant pluie, orage, et fertilité du sol.

³⁰⁸ Traduction André Neher dans son livre sur *Amos* p. 84 (1950).

péché lui même. « Alors je pardonnerai vos écarts, je vous aimerai sans mesure, parce que ma colère sera désarmée » (Os 14, 5) « Je serai pour Israël ce qu'est la rosée pour les plantes.... » (Os 14, 6)³⁰⁹. Dieu guérira leur infidélité qu'Osée avait décrite au début de son livre sous la conduite d'une femme dégradée et qu'il devait épouser par obéissance et par devoir mais certainement à contre-cœur et avec dégoût. La poésie qui s'exprime dans le verset 6 du chapitre 14 emprunte ses images dans ce que la nature a de plus heureux et de plus généreux. Dieu sera comme la rosée pour Israël et cette rosée fera croître et rendra le sol fécond.

4.5.3. *L'amour conjugal chez le prophète Osée*

La métaphore du symbolisme conjugal employé pour décrire les relations entre Dieu et Israël est très courante dans la Bible hébraïque comme nous l'avons déjà vu. Elle permet de s'exprimer dans un style lyrique, quelque fois tragique, lorsque l'amour de Dieu pour son peuple est proche de la rupture. Osée, se compromet dans un mariage malheureux, nomme Dieu l'époux et Israël l'épouse comme *Isch* איש et *Ischah* אישה (Gn 2, 23) et non pas Baal בעל et *Beoula* בעולה pour ne pas laisser planer de doute concernant la nature de la relation. L'amour de Dieu pour Israël est comparé à l'amour d'un époux pour sa femme. Israël ayant fauté, Dieu, malgré tout, use à son égard d'affection, de patience et de pardon. Il exhorte Israël à revenir à lui, afin de retrouver le bonheur d'autrefois comme au temps de ses premiers amours.

La Bible hébraïque ne nous donne aucun détail concernant l'histoire d'Osée si ce n'est le nom de son père Beéri, ce qui signifierait que c'était un personnage important. La tradition juive estime que Beéri était également un prophète, mais qui n'aurait prophétisé que deux versets, ce qui était insuffisant pour constituer un livre à part³¹⁰. Le verset ne nous indique pas le lieu de sa naissance mais à peu près tous les exégètes s'accordent à penser qu'il demeurait dans le royaume des dix tribus. Osée a

³⁰⁹ Traduction L.Wogue *Pentateuque* 5^{ème} volume livre du Deutéronome, p. 496.

³¹⁰ *Wayikra Rabba* 6, 6. Quand le texte biblique mentionne le nom du père d'un prophète cela signifie que le prophète est fils de prophète, cf. TB Meg. 15a. Les deux versets de la prophétie de Beéri ont été ajoutés au livre d'Isaïe en 8, 19-20. Ces versets n'ont pas été mentionnés dans le livre d'Osée probablement parce qu'ils étaient mieux adaptés aux prophéties d'Isaïe plutôt qu'à celles d'Osée lui-même. De plus, si le nom de la ville est mentionné explicitement, c'est que le prophète est originaire de cette ville. Toutefois, si la ville n'est pas précisée, c'est que le prophète est originaire de Jérusalem.

l'habitude de nommer ce royaume par l'appellation consacrée d' « Israël » ou « enfants d'Israël » et même de « maison d'Israël », souvent il l'appelle aussi du nom d' « Éphraïm » bien qu'il considère Éphraïm comme une entité distincte (Osée 5, 9 ; 13, 1). Le fait que ni Sion ni Jérusalem ne sont mentionnés est une indication pour les commentateurs modernes qu'Osée demeurait bien dans le royaume d'Éphraïm. De plus, les lieux de la royauté des dix tribus sont souvent cités. Osée prophétisa pour les deux royaumes, qui existaient à cette époque, la « maison d'Israël », qui correspond à Éphraïm et la « maison de Juda », bien que l'essentiel de son message d'exhortation à la repentance s'adresse à Éphraïm. Les noms de Juda, maison de Juda, enfants de Juda apparaissent dans le livre d'Osée quatorze fois et toujours à l'état construit avec Éphraïm. Quelquefois cela est exprimé clairement (« aussi Juda » 5, 5 ; 6, 11) et Juda apparaît ensuite derrière les actes d'Éphraïm ; deux seules fois, le royaume de Juda est mentionné de façon élogieuse (4, 15 ; 12, 1). Osée prophétisa qu'à « la fin des temps » le royaume d'Israël et de Juda seront à nouveau réunis et qu'ils auront une seule et même tête (2, 2), qu'ils invoqueront YHWH, leur Dieu, et David, leur roi (3, 5) à Jérusalem.

L'époque à laquelle Osée prophétisa est indiquée uniquement au début du livre, où il est écrit qu'Osée prophétisa sous le règne des quatre rois du royaume de Juda : Osias, Yotam, A'haz et Ezéchias et au temps de Jéroboam roi d'Israël. Le texte ne nous donne pas les noms des rois d'Israël qui ont régné après Jéroboam jusqu'à l'exil de Samarie, qui se situe dans la sixième année du règne d'Ezéchias.

4.5.4. Le mariage du prophète Osée : Union surprenante entre le prophète et une femme prostituée

Le début du message que Dieu transmet à Osée est le suivant : « Va, prends une femme prostituée et des enfants de prostitution » et le verset poursuit « car le pays se prostitue et abandonne YHWH » et YHWH lui dit : « va encore et aime une femme aimée d'un amant et adultère... » (3, 1)..(S'agit-il d'une nouvelle femme différente de Gomer, les commentaires sont partagés sur cette question) La raison de ces ordres est également explicitée. Le premier ordre « car le pays s'est prostitué et a délaissé YHWH » et le deuxième ordre est expliqué « tout comme Dieu aime les enfants d'Israël tandis qu'ils se tournent, eux, vers des dieux étrangers. » C'est ici

que nous retrouvons le thème de l'amour de YHWH conçu comme un amour conjugal et une union matrimoniale. L'acte symbolique du mariage d'Osée avec Gomer, adepte de Baal, provoque un étonnement d'autant plus grand qu'Osée se fait le champion de la foi pure en YHWH. Selon la critique biblique, Gomer serait une jeune femme soumise aux rites de fécondité associés aux pratiques et aux coutumes sexuelles des sanctuaires de Baal, une prostituée sacrée (*Qedéchà*, קדש). Ceci vient nous sensibiliser sur la relation entre Dieu et le peuple, et également du peuple avec Dieu. Malgré tout, Dieu ne cesse d'aimer sa compagne adultère car il est convaincu, qu'après cette infidélité, elle reviendra et cherchera à se rapprocher de lui à nouveau. Les sages d'Israël expliquent (TB *Pessahim* 87a) qu'en vérité Dieu ordonne à Osée d'épouser une femme de prostitution, (ce qui est strictement interdit par la Loi du Deutéronome) et lorsqu'il lui naquit des enfants, de leur donner des noms particuliers. Osée exécuta tout ce que Dieu lui a ordonné. Un dialogue s'instaure entre Osée et Dieu sur la qualité de cette relation. Selon cette interprétation, cette union devait soumettre Osée à une épreuve vécue à partir de laquelle il puisse comparer sa relation entre Dieu et la nation et que l'alliance d'amour conclue entre eux ne sera jamais annulée³¹¹.

Sur le plan littéraire on peut distinguer deux parties, la première chapitres 1-3 où il est question du mariage du prophète qui symbolise la relation entre Dieu et Israël, l'époux est le Dieu d'Israël tous deux partenaires d'une alliance commune. Cette alliance bafouée s'achève par un retour à Dieu et à la maison de David. La deuxième partie, chapitres 4-14, dont l'essentiel est une mise en garde à Israël, est un appel à la repentance et un retour à Dieu et à son enseignement. Cette partie s'achève par le repentir à la fin des temps et par des paroles de conciliation et de consolation entre Israël et Dieu.

La première partie est formulée de façon poétique alors que la seconde est exprimée en prose, mais une prose particulière, rythmée et scandée. Les deux parties, du point de vue du style, sont entremêlées. Ainsi, en 2, 4³¹² « prenez-vous en à votre mère, oui prenez-vous en à elle, si elle n'est plus ma compagne, si je ne suis plus son époux... » et en 2, 18 « à cette époque dit YHWH, tu m'appelleras 'Mon Epoux', tu ne m'appelleras plus mon Baal³¹³ ». Le mot Baal est intentionnellement équivoque

³¹¹ *Guide des Egarés* II ch. 46.

³¹² *La Bible*. Traduction du Rabbinat, Paris, Librairie Durlacher, 1931, 2^{ème} volume, p. 219.

³¹³ *Idem*, p. 220.

toute leur vie durant, pour leur propre bien et le bien de leurs enfants après eux ». En 32, 40 « Je conclurai avec eux une alliance éternelle », l'union de Dieu avec son peuple ne sera jamais annulée elle durera toujours.

Et voici qu'au chapitre 3, Dieu s'adresse à nouveau à Osée pour lui dire « Va de nouveau et aime une femme aimée d'un amant et qui commet l'adultère... » Cet ordre nouveau ressemble étrangement au premier ordre du chapitre précédent et on ressent que Dieu maintient sa décision en faveur d'Israël pour une nouvelle réconciliation et un nouveau contrat d'alliance. De la première union avec Gomer, fille de Diblaïm, naquit un fils et l'Éternel lui dit : appelle-le du nom d' « Yizréel ». Le deuxième enfant sera nommé « Non chérie » et le troisième « Non Mon peuple » et Dieu va donner à ces trois noms symboliques une nouvelle signification en les débarrassant comme au verset 3 de leur adverbe négatif. Yizréel signifie « Dieu sèmera זרע » ou que « Dieu sème »³¹⁴. « Non Mon peuple » deviendra Mon peuple (2, 3) fils du Dieu vivant, et « *lo rou'hama* » se transformera en *rou'hama* qui veut dire chérie « ...je rendrai mon affection à *lo rou'hama* et à *lo ami* je dirai tu es Mon peuple et lui il me dira tu es mon Dieu » (2, 25).

4.5.5. *L'amour filial et l'amour conjugal*

Les prophètes jouent sur le symbolisme conjugal époux-épouse, mari-femme, qui débouche si tout va bien sur des naissances, des descendances. Cet engendrement dans le judaïsme représente l'histoire en tant qu'engendrement de générations³¹⁵. Cette dimension historique n'est pas considérée sous le signe de l'événement mais bien sous le signe de l'engendrement. Notons que le mot histoire en hébreu n'existe pas. On utilise le mot « *historia* » qui est un mot grec, en hébreu c'est *toledôt* תולדות ou engendrement, qui est utilisé. L'engendrement est en même temps l'aboutissement et le commencement d'un certain nombre d'événements qui ont marqué l'évolution, et cette évolution s'inscrit dans la durée.

Qu'est-ce un événement historique ? Est-ce la langue, les guerres, la psychologie, l'économie, la culture etc. ? On pourrait dire que la signification de l'événement en tant que tel est plus que l'événement lui-même. Tout cela est donc

³¹⁴ Cela signifie sans aucun doute que pour le peuple, des jours meilleurs viendront.

³¹⁵ Léon Askénazi, *La Parole et l'Écrit*, Paris, Albin Michel, 1999, vol.1, pp. 207-226 : « Le couple, créateur de l'histoire », spéc. p. 208.

subjectif. Le fait de voir l'histoire non pas comme une succession d'événements mais comme une succession d'engendremets signifie que l'événement est lié à la suite des générations, à la fécondité de la naissance, donc lié à quelque chose d'organique et d'ontologique. S'il n'y a pas d'engendrement, il n'y a pas d'histoire. Il y a des histoires, des faits qui se passent mais qui ne sont pas déterminants du point de vue hébraïque. Ce qui importe c'est l'engendrement, c'est-à-dire contribuer à la naissance d'un humain véritable. Le fait historique est envisagé dans une perspective propre à chaque culture, à chaque peuple ou nation et perd son caractère d'objectivité abrupte. Il est donc perçu « subjectivement » par chaque peuple, être, culture ou nation : C'est ce que l'homme garde en souvenir. Qu'est-ce que le judaïsme garde en souvenir ? Le lien entre Dieu et le peuple juif. Ceci constitue un rapport, mais n'est pas un événement. Rapport entendu comme une liaison interne, comme quelque chose qui a changé dans le monde, ce quelque chose de nouveau qui apparaît comme lorsqu'un enfant vient au monde, véritablement engendré organiquement, biologiquement par le rapport du père et de la mère. C'est donc l'expression de l'infiniment intime, dans la sphère de l'histoire : c'est pourquoi histoire, en hébreu se dit, *toledôt* - engendremets - C'est précisément l'homme qui fait l'histoire et opère son évolution par rapport à Dieu, et c'est la raison pour laquelle le thème de la famille revêt une grande importance pour le Judaïsme. L'Évangile de Matthieu par exemple en fait autant et commence par une liste généalogique, pour bien signifier la filiation et le lien biologique.

Dans le Pentateuque, le rapport entre Dieu et le peuple d'Israël se fait sous le signe de l'amour filial : Dieu est le père. Dans la Tora il n'y a pas de référence à l'amour conjugal entre Dieu et Israël. Israël est nommé « le premier né » de Dieu et le peuple hébreu représente ses enfants (Ex 4, 22 et Dt 14, 1) prédomine donc le symbolisme de la relation père-fils, faite de sollicitude, de veille et d'éducation ; c'est l'amour filial. Il y a une différence fondamentale entre le symbolisme de l'amour conjugal et celui de l'amour filial. Ce dernier est indestructible. On ne peut pas changer de père, une fois qu'on est le fils, on le reste éternellement. On peut-être un bon fils, on peut aussi être un fils rebelle mais un fils demeure et restera toujours un fils.

C'est donc un lien organique, c'est la succession des générations un lien biologiquement indestructible. Le Talmud pose la question³¹⁶ ; vous êtes les fils de Dieu, mais quand êtes-vous appelés fils ? Un maître répond à cette question : « lorsque le fils se comporte comme il se doit, sinon vous n'êtes pas ses fils » ; mais un autre maître répond « quelle que soit la façon dont vous vous conduisez, que ce soit de telle ou de telle façon vous êtes toujours ses fils. La Tora considère le rapport entre Dieu et Israël comme une alliance tout à fait organique, c'est-à-dire indestructible, éternelle, un amour éternel. La succession des générations est constitutive en tant que telle de l'Histoire. Mais les prophètes n'ont pas emprunté cette image, ils ne parlent pas de « mon fils aîné » ils disent « tu es l'épouse de Dieu ». Il s'agit donc d'un amour conjugal, reposant sur la fidélité et la sollicitude. Les prophètes jouent sur l'ensemble du tableau conjugal, depuis la naissance de cet amour, de son développement, de son rayonnement et de son épanouissement, mais aussi de son relâchement, de l'infidélité avec une possibilité de divorce. Quand Israël se tourne vers des divinités étrangères et se détourne de cet amour, le prophète menace Israël au nom du Dieu, dont il est le porte-parole : « si vous continuez ainsi, il y aura divorce, je vais vous répudier ». Cela ne peut pas se dire lorsqu'il s'agit d'un amour filial. Un père peut déshériter ses enfants mais ne peut leur ôter le lien organique et biologique qui les unit ensemble. Ici il y a un choix, et toute la notion de *berith* בְּרִית « alliance » en est un. La relation entre enfants et père-mère est-elle une *berith* ?

Au sujet de l'alliance les prophètes interviennent en utilisant les deux métaphores. Dans le cadre de l'alliance père - fils, Dieu peut menacer mais il le peut également en invoquant l'amour conjugal. La relation filiale, dans le cas où tu ne respectes pas l'alliance et ne fais pas attention voilà ce qui va t'arriver, tandis que pour ce qui est de la relation conjugale, Ézéchiél dit : si vous ne faites pas ce qu'il convient, je vais vous disperser « vous répudier, vous chasser » parmi les nations. Ézéchiél se trouve en Babylonie et il encourage le peuple à revenir au pays. Revenu au pays des ancêtres, le peuple s'adresse à Dieu : comment peux-tu nous reprendre comme épouse alors qu'il y aurait eu divorce, répudiation³¹⁷ ? D'après la législation

³¹⁶ TB *Qiddushin* 36a.

³¹⁷ Is 50, 1 « Voici ce que dit YHWH : Quel est cet acte de répudiation donné à votre mère par lequel je l'ai renvoyée ? Ou bien quel est mon créancier à qui je vous ai vendus ? Voilà, c'est par vos iniquités que vous avez été vendus et c'est par vos crimes que j'ai renvoyé votre mère ».

sur le divorce et en s'appuyant sur les versets du Deutéronome 24, 1-4, le mari a le droit exclusif au divorce, surtout dans le cas où il y a eu infidélité. Si entre temps la femme avait épousé un autre homme, et si ce dernier meurt, le premier mari ne peut pas reprendre sa première femme (le second mariage de la répudiée la rend impure pour son premier mari). Dans notre cas, il n'y a pas de document signifiant le divorce, la séparation ayant été justifiée par le mauvais comportement des enfants. Effectivement, Ézéchiël dit et corrige au nom de l'Éternel, il n'y a pas eu divorce, je vous ai seulement menacé, pour vous faire comprendre les choses et en fait, notre alliance et notre union sont toujours valables et le demeurent. D'ailleurs l'amour de Dieu pour Israël est si grand qu'il irait jusqu'à transgresser même ses propres lois pour la reprendre.

Quand on analyse le rapport père – fils, on voit que dans le christianisme la situation est renversée c'est le fils qui devient l'essentiel il prend la place du père. Que signifie engendrement ? Nous l'avons déjà esquissé, un jour apparaîtra un homme qui sera un homme véritable, un sauveur, c'est-à-dire le Messie. Or pour le judaïsme, cet homme n'est pas encore engendré, il n'est pas encore venu, c'est pourquoi les Juifs ne peuvent pas le reconnaître, d'ailleurs nous voyons bien que le monde n'a en rien changé depuis. En Ps 2, 7 nous trouvons « Je veux énoncer les décrets de YHWH. Il m'a dit : tu es mon fils, c'est moi qui t'ai engendré aujourd'hui » et en 2 S 7, 14, « Je serai pour lui un père et il sera pour toi un fils. S'il s'égaré, je le frapperai comme un homme punit son fils, à coups de baguette ». Cela s'appliquait à Israël dans le cadre de l'alliance de la relation père - fils, mais également dans la relation époux – épouse. Il s'agit d'une alliance d'amour, la première est d'ordre familial et la deuxième d'ordre conjugal. Les deux relations ne se contredisant pas, l'une confortant l'autre. Dans le *Traité des Pères* 3, 14 (פרקי אבות) Rabbi Akiba disait : Israël était aimé car il est appelé fils de Dieu, comme il est dit « vous êtes appelé fils de YHWH votre Dieu ».

4.6. *Symbolisme conjugal et filial chez Ézéchiël*

4.6.1. *Exemple d'amour conjugal chez Ézéchiël*

Le chapitre 16 d'Ézéchiel décrit l'infidélité d'Israël envers son Dieu. Étape par étape, le prophète décrit l'évolution de cette enfant abandonnée depuis sa naissance jusqu'à sa trahison. Le texte souligne les différents moments, de la puberté à l'adolescence, les fiançailles, le mariage, puis l'infidélité et la prostitution.

En Jr 2, 2, on retrouve un peu le même schéma : « Je me souviens encore de tes jeunes amours et de ta tendresse première, alors que tu me suivais dans le désert, dans une région inculte ». Tu me suivais dans le désert est une nette allusion au mariage. Le désert, par ailleurs, est le lieu privilégié de la rencontre de l'homme avec Dieu, c'est l'endroit où l'on est seul face à soi-même et face à Dieu, c'est l'endroit où le peuple s'en remet entièrement à la grâce de Dieu (la manne). C'est un lieu de vérité, où il faut choisir son chemin, sa voie, c'est aussi le lieu de la tentation. C'est dans le désert que Dieu rencontre son peuple. Cette rencontre dans le désert est une relation privilégiée, c'est là que Dieu conduit, nourrit, désaltère et protège son peuple « Il l'entoure, il l'instruit, il veille sur lui comme sur la prunelle de ses yeux » « Je vais la séduire, je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur » (Os 2, 16). C'est au désert que s'opère la conversion ; une étape qui permet de revenir à la pureté et à la fidélité, c'est une étape, d'épreuves, d'éducation et de purification. Osée et Jérémie ont en commun le thème de l'idéalisation du désert, car en fait les quarante années de vie passées dans le désert -entre la sortie d'Égypte et l'entrée en terre promise - ont finalement été bénéfiques, le symbole du désert est l'un des plus fertiles de la Bible. Dans Osée -deuxième chapitre- on retrouve les étapes de l'amour, la naissance, la jeunesse, le mariage et ensuite la rencontre conjugale (Os 2, 16-13, 5sq.).

Ces fiançailles désignent à proprement parler le mariage pour toujours et soulignent le caractère définitif de cette union. Nous retrouvons le rapport de Dieu et d'Israël qui, dans la tradition juive, est représenté par le terme de « berit בְּרִית » alliance. Ce terme a une connotation juridique et apparaît aussi dans le sens d'alliance politique ou religieuse, (par extension l'alliance désigne la bague ou l'anneau que l'époux remet à son épouse sous le dais nuptial). Amos comme Osée font remonter à l'époque de Moïse, l'élection d'Israël, qui depuis la sortie d'Égypte, demeure le fait d'une promesse faite au père.

Après le mariage, vient la période de fécondité, où naissent les enfants de Dieu et d'Israël (Éz 16, 20 ; 23, 4) « tu as pris tes fils et tes filles, que tu m'avais

enfants » Ohola et sa soeur Oholiva désignent respectivement Samarie et Jérusalem, c'est-à-dire le royaume du Nord et du Sud.

Ces enfants sont le fruit du péché, Israël les ayant conçus dans l'adultère (Os 5, 7 Is 57, 4 Is 49, 20-21 et Is 54, 1). L'infidélité d'Israël est une prostitution, une violation de l'amour conjugal. Il s'ensuit l'abandon et la répudiation, (Os 2, 4 ; Is 54, 6), le divorce, « car elle n'est plus ma femme », formule de la répudiation, (Jr 3, 1-8 ; Is 50, 1,) la mort des enfants et enfin le veuvage de Jérémie (51, 5 ; Is 47, 8-9) mais certains prophètes déclarent un retour et une rédemption d'Israël. Le « retour à Dieu » aura lieu, la réconciliation entre les époux se fera et alors une nouvelle alliance sera annoncée (Is 61, 10 ; Jr 31, 2 ; Os 2, 17).

Le symbolisme conjugal peut dépasser le sens strict Dieu-Israël et s'appliquer aussi à la terre de Canaan « tu ne seras plus nommée la Délaissée et la terre ne s'appellera plus Solitude – tu auras nom, Celle que j'aime, חפציבה (mon amour est en elle) et la terre l'épousée, parce que tu seras la bien-aimée de YHWH ».

Pour André Neher, le symbolisme conjugal est également une expression de l'histoire. Le dernier prophète canonique, Malachie, (Mal 3, 23-24), annonce que l'histoire s'achève par l'avènement de Dieu qui est en même temps le dénouement de la création³¹⁸ et le dénouement dans le jour de Dieu (*yôm* יהוה YHWH). « Il ramènera le cœur des pères à leurs enfants et le cœur des enfants à leurs pères ». Cela signifie que la chaîne des générations s'apparente au père et à ses enfants. Les notions de la famille et de l'enfantement représentent également un symbolisme conjugal de l'histoire. L'utilisation des mots père et enfants désigne Dieu et l'homme dans leur alliance ; ce symbolisme familial renvoie au couple Père-Enfant dérivé du couple Époux-Épouse (Léon Askenazi).

Dans cette alliance, l'une des parties contractantes est supérieure à l'autre, la situation des partenaires est inégale, mais dans la métaphore de l'amour conjugal on peut concevoir une alliance équitable entre Dieu et l'homme « Dieu participe, ne serait-ce que par la Parole, à l'histoire de l'homme ». Ici, la révélation n'est pas une loi, mais une participation et l'infidélité d'Israël apparaît au grand jour dans tous les sanctuaires, où Baal remplaçait l'Éternel. Le culte pratiqué se déroulait dans une ambiance de sexualité et les Israélites qui s'y adonnaient étaient des débauchés ou

³¹⁸ A. Neher, « Le symbolisme conjugal : expression de l'histoire dans l'A.T. », *RHPR* 34, 1954, pp. 30-49.

des prostituées. L'infidélité et l'adultère gagnaient toute la famille. (Ex 34, 12-16 et TB *Avoda Zarah 8a*) et conduisaient à la prostitution et au culte de dieux étrangers.

Pour les prophètes, le mariage entre Dieu et Israël symbolise le monothéisme strict mais quand règne l'infidélité, la débauche et l'adultère religieux avec Baal, nous sommes dans l'idolâtrie. « Chacune des époques de l'amour correspondent à une tranche d'histoire », le moment culminant de l'amour est le mariage, mais ce mariage se prolonge par l'arrivée des enfants et les prophètes rattachent cette union aux enfants plutôt qu'aux parents ainsi nous retrouvons le symbolisme des générations. André Neher interprète la métaphore de l'amour conjugal dans une perspective spirituelle uniquement, comme une rencontre de deux âmes : « Les termes d'époux et d'épouse n'ont pas une signification substantielle, ils indiquent simplement que l'union spirituelle des âmes est aussi profonde et totale que l'union charnelle des époux dans le mariage »³¹⁹. Dans la perspective de la Bible hébraïque et pour la tradition juive, l'homme de l'histoire est un homme véritable dans sa réalité spirituelle et physique, engagé corps et âme.

4.6.2. *La métaphore de l'épouse infidèle (enfant trouvée) [Éz 16]*

Le chapitre 16 d'Ézéchiel est dominé par la métaphore de l'enfant trouvée, adoptée par YHWH et qu'il prend pour épouse. Elle, toutefois, le trahit et devient très infidèle, (le verbe *zanah* זָנָה « fornicuer, se prostituer »). Ce très long chapitre peut se partager en quatre parties : a) l'enfant abandonnée et son infidélité, b) le jugement et le châtement, c) Jérusalem et ses sœurs, d) les paroles de consolation. Le chapitre commence par le récit de l'enfant trouvée (Éz 16, 1-14). Le prophète expose et explique dans le détail l'enchaînement des événements de ce nourrisson rejeté et délaissé dans le champ proche du lieu de son abandon. Alors qu'elle est encore toute tachée du sang de sa naissance, aucun passant ne s'en occupe, personne n'en prend soin pour lui donner consciencieusement les secours exigés pour lui permettre de survivre. Voici que Dieu passe près d'elle alors qu'elle baigne dans son sang. Dieu ramasse l'enfant abandonnée, nue comme au moment de sa naissance, la ramène dans sa maison, lui prodigue les premiers soins, l'élève et la sauve. Plus tard, Il contracte

³¹⁹ *Idem*, p. 38.

avec elle une alliance scellée par le mariage. Comme il convient à une fiancée royale, il la revêt de lin et de soie, la pare de bijoux précieux d'or et d'argent.

La jeune fille grandit et devient très belle. Cette beauté lui fait perdre la tête et avec chaque passant elle trompe son époux. De plus, tous les biens qu'elle a reçus en cadeaux, elle les distribue à ses amants et les enfants qu'elle a eus de Dieu, elle les offre aux amants. Au lieu de se faire honorer par ses amoureux, c'est elle qui les honore. Sa perfidie est double, trahison envers son sauveur et trahison puisqu'elle donne à ses amoureux les présents et cadeaux reçus. Dieu va la juger. Cette enfant trouvée, symbolise Jérusalem et la Judée. Par la suite, le prophète compare les fautes de Jérusalem aux fautes de ses grandes sœurs Samarie et Sodome : Sodome n'a même pas fauté la moitié de ce que Jérusalem a transgressé et Jérusalem par sa conduite justifie ses sœurs, qui du coup apparaissent comme innocentes et justes par rapport à elle. Le châtement ne va pas tarder. Juda a renversé son alliance contractée avec Dieu mais Dieu n'oublie pas ses promesses. Après avoir reconnu ses fautes, ses sœurs Samarie et Sodome retournent d'où elles sont venues, et la Judée revient aussi. L'épouse ingrate se souvient de sa mauvaise conduite, des mauvais chemins qu'elle a empruntés, sans excuse ni prétexte. Alors Dieu, dans sa grandeur, pardonnera tout de même. C'est une métaphore que l'on rencontre souvent dans la littérature prophétique, c'est le lien qui existe entre époux et épouse, qui symbolise ici clairement le rapport entre Dieu et Israël. Nous retrouvons ce même thème dans l'histoire des deux sœurs Éz 23), dans les noces d'Osée (1-3), dans Isaïe (50, 1), dans Jérémie (2, 2) etc. Dieu a choisi le peuple d'Israël représenté par cette enfant abandonnée et trouvée. Sauvée de l'abandon, elle oublie sa misère d'antan, devient ingrate et trompe gravement l'Éternel. Elle se livre à l'idolâtrie et sombre dans la perversion sexuelle, sujet que le prophète Ézéchiël dénonce abondamment. Elle pèche également en contractant d'autres alliances avec d'autres peuples et c'est pourquoi plus tard Dieu la jugera et la châtera, mais dans sa clémence Dieu se souviendra de son alliance et de ses promesses et ne la fera pas disparaître. Cette approche est tout à fait conforme à ce qui est dit dans les imprécations du Deutéronome qu'on peut résumer en quelques mots, élection, trahison, jugement, châtement et repentir, puis pardon et rédemption. La prostitution, c'est ce que l'Écriture nomme l'idolâtrie [cf. Moloch (Lv 20, 5) et c'est aussi l'adoration de dieux étrangers (Dt 31, 17)].

La compréhension des différentes étapes du jugement auquel la femme adultère est soumise en Éz 16 est actuellement devenue un objet de controverse. Les exégètes féministes accusent les commentateurs bibliques d'avoir pris les images du procès légal à la lettre. Par exemple, l'assyriologue et juriste Raymond Westbrook argumente sur la référence concrète et socialement réelle des règles légales auxquelles la métaphore se réfère : « Si la relation de Dieu avec Israël s'explique par une métaphore qui se réfère à la vie de tous les jours des interlocuteurs, alors cette métaphore pour être efficace doit refléter avec précision la réalité connue par ce public. Si le narrateur inventait les règles légales sur lesquelles la métaphore repose, elle cesserait d'être une métaphore valable »³²⁰. En critiquant cette compréhension de la façon dont fonctionne la métaphore, Peggy Day³²¹ donne un exemple de langage métaphorique dans la phrase suivante : « les compagnies forestières violent la terre ». Le « métaphorant » implicite dans cet énoncé est la déforestation qu'on dénonce. Le « métaphorisé » ou langage figuré, est le « viol ». On n'accuse pas les compagnies forestières d'un viol au sens juridique du terme, c'est-à-dire d'un abus sexuel, en dépit du fait que le verbe « violer » apparaît dans cet exemple et que le terme « déforestation » n'est pas directement mentionné. Il faut appliquer le même principe et le même raisonnement dans la compréhension du châtement que subit la femme adultère en Éz 16³²². Éz 16, 37-38 décrit la punition métaphorique de la femme qui s'est prostituée (*zanah*) : « voici que moi j'assemblerai tous tes amants...je les assemblerai des alentours contre toi ; je découvrirai ta nudité devant eux et ils verront toute ta nudité. (38) « *ve giliti et ervate'k aleihem ve raou et kol ervatek* וגליתי את ערותך אליהם וראו את כל ערותך » je t'appliquerai les sentences pour femmes adultères et pour celles qui versent le sang (Éz 16, 39) ils te dépouilleront de tes vêtements (Éz 39, 40), ils te lapideront de pierres et te lacéreront avec leurs épées (Éz 39, 41). Ils consumeront tes maisons par le feu, ils t'appliqueront les sentences sous les yeux de nombreuses femmes ; je ferai en sorte que tu cesses ta prostitution (*znh* זנה) et tu ne donneras désormais plus de rémunération ».

³²⁰ R. Westbrook, « Adultery in Ancient Near Eastern Law », *RB* 97, 1990, pp. 542-480 (577) «If God's Relationship with Israel is to be explained by a metaphor drawing upon everyday life of the audience then that metaphor, to be effective, must reflect accurately the reality known to the audience. If the narrator were to invent the legal rules on which the metaphor is based, it would cease to be a valid metaphor».

³²¹ Peggy L. Day, « Adulterous Jerusalem's Imagined Demise: Death of a Metaphor in Ezekiel XVI », *VT* 50, 2000, pp. 285-309.

³²² *Idem*, p. 291.

Comme l'indique Peggy Day, ces actions ne sont pas vraiment le traitement que la Tora prescrit pour la femme adultère. Il a été démontré dans la recherche comparative sur le châtement de la femme adultère dans la Bible hébraïque et au Proche-Orient ancien, que c'est la mort (Lv 20, 10) mais celle-ci n'était que très rarement appliquée. Dans la société du Proche-Orient antique la femme est un élément de la communauté trop précieux pour qu'on la mette à mort pour adultère³²³. La loi contre l'adultère dans les dix commandements sert à affirmer l'idéal de la fidélité conjugale dans la société d'Israël ancien³²⁴. (L'opinion des rabbins est qu'on ne tue jamais une femme ni un homme d'ailleurs, on lui substitue une autre peine) Dans la *Michna Sota* (9, 9) il est dit que sous le deuxième Temple, lorsque la pratique de l'infidélité et de l'adultère se répandirent les rabbins (R. Yochanan ben Zacaï) ont annulé l'épreuve du test des eaux amères (Nb 5, 20) auquel étaient soumises les femmes soupçonnées d'adultère.

À mon avis, il faut tenir compte de cette critique et considérer ce texte comme exprimant de pures métaphores, c'est-à-dire un transfert d'un domaine à l'autre qui ne doit pas être pris à la lettre.

Dans Ézéchiël, l'adoption de cette enfant abandonnée est conçue comme un lien conjugal entre Dieu et la nation alors que, dans le livre de l'Exode, ce lien est présenté comme réunissant le Père et le fils premier né. Dans les deux cas, l'élection d'Israël est définie en termes familiaux. Soulignons que la représentation de la nation sous les traits d'une femme accentue le caractère érotique de la relation, alors que celle du couple père-fils concerne davantage des problèmes d'ordre pédagogique.

4.6.3. Exégèse de la métaphore des deux sœurs en Éz 23

Il y a beaucoup de similitudes sur le plan métaphorique entre les chapitres 23 et 16 d'Ézéchiël, les événements traités ne sont pas consécutifs mais choisis. L'image de la femme adultère est exprimée d'une façon claire et simple. La différence entre ces deux chapitres, qui traitent du même sujet, n'est pas insignifiante. Dans le chapitre 23, il est question de deux femmes, filles d'une même mère, qui commencèrent leur prostitution en Égypte déjà, et qui la poursuivirent avec leurs

³²³ H. McKeating, « Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, With Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics », *JSOT* 11, 1979, pp. 57-72.

³²⁴ A. Philipps, « Another Look at Adultery », *JSOT* 20, 1981, pp. 3-25.

amants en Assur et en Chaldée - Pequod, Choua et Koa ; leur vie de mauvaises mœurs commencée en Égypte, elles ne l'abandonnèrent pas. Si nous comparons le chapitre 16, où il est question de l'enfant abandonnée dont le père était Amorite et la mère Hittite, « Je t'ai paré de bijoux une fois que tu fus grande et toi tu as répandu ta prostitution sur tout passant », avec le chapitre 23 nous trouvons de nombreuses descriptions qui souvent sont extrêmement osées.

D'autre part le chapitre 23 parle surtout de deux femmes alors que le chapitre 16 parle de l'enfant abandonnée qui représente Jérusalem. Ce qui diffère beaucoup, c'est le sens. Les descriptions du châtement au chapitre 16 et au chapitre 23 se ressemblent. Éz 16, 38 « j'appliquerai les sentences pour les femmes adultères et pour celles qui versent le sang » (il s'agit du sang versé des enfants sacrifiés au Moloch) et en Éz 23, 45 « ce sont des hommes justes qui leur appliqueront le jugement réservé aux femmes adultères et le jugement réservé à celles qui répandent le sang ». Toutefois et toujours dans le chapitre 16, 60-63, « mais moi » et se termine aussi par « mais moi je me souviendrai de mon alliance avec toi aux jours de ta jeunesse et j'établirai en ta faveur une alliance éternelle » (Éz 16, 61). Et avant la fin caractéristique du chapitre, « tu sauras que je suis YHWH afin que tu te souviennes et que tu aies honte du fait de ton ignominie » (Éz 16, 23). Cette conclusion manque dans le chapitre 23, mais les mots de menace subsistent « et vous saurez que je suis Adonai YHWH » (Éz 23, 49). Le but et la signification de la prophétie, c'est la justification et l'équité de la sentence qui va se traduire par la destruction du Temple et par la déportation, qui ne va pas tarder à venir, tout cela, parce que le peuple a trahi son Dieu en s'alliant politiquement avec d'autres peuples et en adoptant les cultures étrangères, ce qui est très grave, parce qu'il s'agit d'idolâtrie, de perversions sexuelles, et de meurtre.

4.6.4. *L'énigme et la parabole chez Éz 17*

Ce chapitre qui commence par « Fils d'homme compose une énigme (*h'idah* חידה), imagine une parabole pour la maison d'Israël », évoque à travers l'image du cèdre et la métaphore de la vigne l'histoire des rois contemporains au prophète Ézéchiél. Les métaphores utilisées sont de portée politique. Le grand aigle dont il est question au verset 3, représente le roi Nabuchodonosor, qui déporta à Babylone le roi

Yoyaqîm et les grands du royaume (v. 4-11). Il remplaça le monarque par Sédécias, son vassal, (v.13). Oubliant les serments d'allégeances, qui le liaient à Nabuchodonosor (v.15-19), Sédécias rechercha le soutien politique et militaire du Pharaon égyptien, l'autre grand aigle (v. 7).

Cette trahison du vassal babylonien va déchaîner la répression brutale de la part du suzerain babylonien. Cette alliance était d'autant moins justifiée que Dieu envisageait malgré tout de réaliser la survie du royaume et de sa dynastie (v. 22-24). Le cèdre est l'image de la maison royale de Juda ou du royaume lui-même. La cime du cèdre, c'est Yoyakim, le roi déporté lors du premier départ en exil en -597. De nos jours s'est ouvert un débat soutenu sur le lieu d'activité prophétique d'Ézéchiél. Les chercheurs sont divisés entre ceux qui placent son activité entièrement et exclusivement en terre babylonienne, et ceux qui affirment qu'il a œuvré en terre d'Israël d'abord puis en exil ensuite.

À la suite des sages, Rachi pense que la prophétie fut adressée à Ézéchiél alors qu'il était encore dans le pays d'Israël, il dit que « cette prophétie lui fut adressé avant la déportation ». Toutefois, il est possible que notre chapitre s'insère entre le 6 *Éloul* de la sixième année de l'exil (v. 8) et le dix *Av* de la septième année, car on retrouve le style et la rédaction d'Ézéchiél lorsqu'il était encore en Babylone : « Parle donc à la maison de rébellion » (v.12). La prophétie distingue le passé de l'avenir. La capture de Yoyakîm, la nomination de Sédécias et sa rébellion sont annoncées au passé « voici que le roi de Babylone est venu à Jérusalem, il en a enlevé le roi et les princes et les a emmenés chez lui à Babylone » (v.12), alors que le châtiment de Sédécias est écrit au futur « J'étendrai sur lui mon filet et il sera pris dans mes rets. Je l'amènerai à Babylone et là je lui demanderai compte de l'infidélité qu'il a commise envers moi » (v. 20), ce qui signifie que cette prophétie n'a pas été faite dans le pays, mais en Babylone et peut-être tardivement depuis ce lieu, après la neuvième année du règne de Sédécias, lorsque la rébellion s'était déjà produite. Le prophète décrit deux aigles, le premier « Le grand aigle aux grandes ailes, aux longues pennes, au plumage épais et qui a des couleurs variées » (v.3), le deuxième: « mais il y eut un autre grand aigle, aux grandes ailes, au plumage abondant » (v.7). Il semble que cet aigle est celui dont il est question habituellement dans la Bible. Ce chapitre utilise le terme « aigle » *neshar* נֶשֶׁר .

Le terme « vautour » *ayit* עֵיט, ce dernier est le plus grand volatile de la terre, mais ce n'est pas un oiseau de proie car il se nourrit de charogne ; on le reconnaît à son cou déplumé et à sa tête chauve (Mi 1, 16). Le premier aigle est le rapace qui fonce sur sa proie vivante l'enlève la kidnappe et la dévore sauvagement. C'est une métaphore appropriée pour désigner les Babyloniens. De nombreuses nations et royaumes ont pris l'aigle royal comme emblème de leur dynastie (Byzance, Russie). Au Proche-Orient ancien, l'aigle était un symbole militaire courant et figurait sur les enseignes depuis l'époque paléo-babylonienne jusqu'à l'époque perse et romaine³²⁵. Les rois participants aux combats se comparaient aux aigles. Ainsi le roi assyrien Asarhaddon (680-669 av. notre ère) se vante dans son inscription royale : « Comme un aigle furieux j'ai déployé mes ailes pour détruire mes ennemis »³²⁶. Le prédécesseur d'Ézéchiel, le prophète Osée du VIII^e siècle, utilise la même métaphore quand il annonce l'arrivée du malheur sur Israël du nord : « Comme l'aigle, (l'ennemi fond) sur la maison de YHWH parce qu'ils ont transgressé mon alliance et ils ont été infidèles à ma loi ». Le prophète exilique Habacuc décrit l'attaque des Babyloniens d'une façon similaire : « ils volent comme l'aigle qui se hâte de dévorer » (Hab 1, 8). « C'est pourquoi ainsi a dit Adonai YHWH : Aussi vrai que je suis vivant, l'imprécation qu'il a méprisée et l'alliance qu'il a rompue, je les ferai retomber sur sa tête » (Éz 17, 19). La prophétie contre la rupture de traité de vassalité de Sédécias envers son suzerain Nabuchodonosor a été « radicalisée » d'une façon singulière, on l'a présentée comme une offense contre l'Éternel lui-même³²⁷.

Certains savants argumentent que lors de la signature de traités de vassalité, les vassaux des Babyloniens devaient jurer fidélité par leur divinité. C'est ce qui ressort de 2 Chr 36, 13 : « ...et même il (Sédécias) se révolta contre le roi Nabuchodonosor, qu'il avait fait jurer par Dieu (*be'lohîm* באלהים) ». Selon 2 R 24, à la place de Yoyaqin, « le roi de Babylone fit régner Mattaniah son oncle et il changea son nom en celui de Sédécias ». Les deux noms Mattaniah et Sédécias (Tsidqiyahu) sont des noms théophores yahvistes (ils comportent *Yah*, hypocoristique de YHWH). Mattaniah signifie « Don de Yah », Tsidqiyahu signifie « Ma justice est Yahu ». Étant donné que son nouveau nom lui a été attribué par Nabuchodonosor lui-même,

³²⁵ B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1978, pp. 33-38.

³²⁶ R. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, AfO Beiheft 9, Graz, 1956, § 44.

³²⁷ W. Zimmerli, « Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel », ZAW 66, 1954, pp. 1-54.

le roi babylonien l'a fait sans doute jurer par la « justice » de YHWH qui représentait son nouveau nom³²⁸.

La fin de ce chapitre est une parabole qui exprime la consolation, elle n'a pas besoin d'interprétation puisque l'essentiel a déjà été déchiffré avec la première parabole. Dans l'avenir, le Saint, bénit soit-Il, lui-même prendra le cèdre, qui est la dynastie de David, la replantera sur la montagne d'Israël, transformera ce cèdre puissant et magnifique pour qu'il donne un feuillage splendide. Dans son ombrage il hébergera de nombreux volatiles et beaucoup d'oiseaux. Les aigles, qui ont régné et contrôlé Israël, disparaîtront, la royauté reviendra à un descendant de la maison de David (*David redivivus*),³²⁹ tous les dispersés et les exilés du pays reviendront, tels des oiseaux, pour s'installer en toute sécurité à l'ombre du royaume d'Israël. L'image des cimes du cèdre est composée des plantes du pays qui deviendront des peupliers ou des saules, se transformeront en vigne pour redevenir dans l'avenir de nouveau, le cèdre béni et magnifique. Les événements eux-mêmes ne sont pas très clairs. L'aigle venu du Liban amènera ses cimes au pays de Canaan pour, en fin de compte, se retrouver à Babylone dans une ville remplie de colporteurs. Il semblerait que le prophète utilise un langage à la manière d'un code ou d'une métaphore scellée pour dissimuler le message de sa prophétie, car ce message a été délivré dans un lieu proche de l'autorité babylonienne. Il était donc naturel que cette communication soit occultée sous un langage figuré, flou et opaque à cause de sa signification politique.

Il est possible que la description qui s'écarte des règles habituelles soit un des messages essentiels de cette prophétie. Le royaume d'Israël tel un arbre flexible et souple qui représente une forme très dépouillée aux caractères changeants et aux objectifs différents. La Bible a l'habitude de comparer l'homme à l'arbre des champs, par exemple (Dt 20) « car l'homme est l'arbre des champs » ; « voici je suis un arbre desséché » (Is 58) et dans le chapitre d'Ézéchiel 17, 24 « tous les arbres de la campagne sauront que je suis YHWH, j'abaisse l'arbre élevé, j'élève l'arbre humble, je dessèche l'arbre en sève, je fais fleurir l'arbre sec ». Le cèdre et la vigne sont les métaphores habituelles pour désigner le juste, Israël et la royauté. Ce cèdre représente la grandeur, la puissance et la splendeur ; la vigne, c'est l'humilité et

³²⁸ G. E. Mendenhall, « Puppy and Lettuce in Northwest Semitic Covenant Making », *BASOR* 133, 1954, pp. 26-30 (p. 30 n. 16), et B. Lang, *Kein Aufstand in Jerusalem*, p. 57.

³²⁹ D. Bodi, « Le prophète critique la monarchie - le terme *nāsī'* chez Ézéchiel », in A. Lemaire éd., *Le roi et les prophètes*, Paris, Cerf, 2001, pp. 249-257.

l'utile. Avec cette image, Israël apparaît précisément sous les traits d'une plante de hauteur modeste. Cependant l'homme doit comprendre que la réalité qui réside dans ce code, c'est la promesse que dans les temps à venir il y aura un changement : le nouveau roi remplacera Sédécias défaillant qui est représenté par le cep de vigne (v.6) qui a été desséché (v.10) parce qu'il s'est élevé indûment (v.14).

5. CONCLUSION

Un certain nombre d'images sont utilisées fréquemment et usuellement par les prophètes pour décrire la relation entre Dieu et le peuple d'Israël. Les images et les métaphores utilisées ont été empruntées dans le vécu en Israël et en Judée, que ce soit dans leur demeure, à la campagne ou en ville. Il est normal et naturel que les métaphores soient tirées de cet environnement immédiat. Leur répétition confère à chacune d'elles un aperçu sur la tradition qui s'insère dans le patrimoine culturel du peuple, nous permettant de le découvrir et de mieux le connaître. Le public qui entend le prophète parler de la vigne remarquera des descriptions connues de la vie de tous les jours, dans une présentation littéraire appartenant à la poésie et à la sagesse populaire. Le vocabulaire utilisé appartient au milieu culturel de l'ancien Proche-Orient en général et au peuple d'Israël en particulier, l'impact sera conditionné par le niveau intellectuel et par le niveau culturel général du public.

Lorsque le prophète utilise une parabole ou une métaphore, il a conscience que ses auditeurs feront un rapprochement avec la situation nationale et personnelle, ce qui contribuera à faire passer l'objectif déclaré de son message et aura la faculté d'associer son auditoire à ce message qu'il ressentira et comprendra mieux. Cette rhétorique se découvre particulièrement efficace dans l'utilisation spécifique qu'en fait par exemple le Deuxième Isaïe dans la parabole de Sion, la femme abandonnée. Cette femme sur laquelle s'abattent tous les malheurs possibles, possède déjà une « biographie » sérieuse présentée dans les textes prophétiques qui ont précédé ce prophète : Dieu/époux est lié à la nation/épouse qui a connu le bonheur de l'amour de jeunesse. Ingrate, celle-ci lui rend cet amour par une douloureuse tromperie et, bien que son mari l'ait abandonnée, ce même amour trahi, le fera revenir vers elle. Ce comportement n'est pas surprenant et chacun peut s'y reconnaître. En choisissant cette métaphore, le prophète a pour objectif de faire comprendre à son auditoire qu'une délivrance est proche et que le salut va venir.

La métaphore, comme la parabole, est un puissant moyen de communication et fait appel chez l'auditeur à ses traditions morales et culturelles. Utilisant fréquemment un discours énigmatique, le prophète suscite l'étonnement, la surprise et invite à la réflexion. Du point de vue rhétorique les prophètes profitent de cette

surprise pour donner à la métaphore ou à la parabole un sens différent auquel le public ne s'attendait pas. Par exemple, Ézéchiël dans le chapitre 15 de son livre que nous avons examiné, utilise la vigne non pas pour en vanter la fertilité et la croissance mais pour souligner la dépréciation de ses branches, qui n'ont pas d'autres perspectives d'avenir que de servir au feu. Dans cet exemple la parabole est dite antinomique, c'est-à-dire que son but est de mieux faire comprendre la gravité du châtement de Dieu pour le peuple pécheur et infidèle.

Sur le plan thématique, le vigneron a choisi judicieusement sa terre, l'a soigneusement préparée, l'a quotidiennement travaillée et entretenue, faisant preuve de responsabilité et de dévouement. Les résultats se révèlent décevants face à l'effort fourni et à l'espoir envisagé. Cette métaphore caractérise également les relations entre mari et femme. Malgré l'infidélité de l'épouse entièrement responsable de la condition présente. À la base de la relation du couple se trouvent l'amour, l'attention et la fidélité éternelle du côté de l'époux. Évoquons aussi les images dans lesquelles figurent les caractères spécifiques et particuliers de l'amour, du dévouement et de la responsabilité dans le cadre de la famille, père et fils, époux / épouse ou dans le cadre de l'agriculture et de la nature, comme le berger et son troupeau. Deutéro-Isaïe utilise la vigne comme parabole du mariage, il invoque le cadeau, *mohar* « don nuptial » que Dieu / époux donne à Israël, sa mariée, son épouse.

Amos, un des plus anciens prophètes, a vécu à une époque de paix et de prospérité qui a aussi connue beaucoup d'injustice. Amos utilise des métaphores et des images empruntées à la vie du pâtre et à celle de la vie de tous les jours, elles sont souvent d'un réalisme saisissant. Sous forme de nombreuses interrogations et d'énumérations (4, 6-12), Amos se livre à des attaques violentes contre les cultes idolâtres, contre l'injustice sociale, contre l'hypocrisie, il interpelle la conscience sociale du judaïsme et insiste sur les idéaux d'équité. Invectivant les femmes de Samarie, qu'il qualifie de « vaches du Bachan », et qui disent à leurs maris « apporte à boire » (4, 1). Il assimile la voix de Dieu aux « rugissements du lion » (1, 2), image que l'on retrouve également chez d'autres prophètes. Amos perçoit le rugissement depuis Sion, comme l'annonce d'un malheur, « YHWH rugira de Sion et de Jérusalem ». Dieu est représenté comme le lion, roi des animaux dont la voix terrifie les bêtes et les hommes, provoquant l'intimidation de la proie et l'angoisse de l'homme. Son discours commence souvent par 'écoutez', faites entendre, celui qui

s'adresse à Israël (3 et 4) et annonce le jugement. Le lien particulier, qui unit Israël à son Dieu fait qu'Israël est coupable davantage encore, en effet « Je n'ai connu que vous de toutes les familles de la terre, c'est pourquoi je vous punirai à cause de vos fautes » (3, 2). Le mot connaître³³⁰ rappelle l'union intime que Dieu avait contractée avec Israël, cette tendresse qu'il a pour son peuple devient une circonstance aggravante. Il n'y a pas d'effet sans cause (3, 7), et si le lion rugit, c'est qu'il y a un coupable. L'image du lion sert à décrire le caractère terrible du châtement. Le malheur est représenté par le filet, l'oiseau est pris au piège qui se referme sur lui. Le *chofar* שופר, corne de bélier, résonne comme une alarme, alors le peuple est saisi d'effroi et de tremblement. Amos connaît la force et le pouvoir de la parole. Il utilise le rythme de la *qinah* קינה complainte ou poème élégiaque de rythme 3 + 2 « Elle est tombée, la vierge d'Israël, elle ne se relèvera plus, elle est étendue sur son sol, personne ne la relèvera, aucun allié ne vient à son aide et personne ne la soutient au moment de sa chute » (5, 2). Le deuil aura lieu dans les places et dans les rues et spécialement dans les vignes, qui d'habitude sont un lieu de rassemblement joyeux. Pour faire comprendre au peuple l'impossibilité d'échapper à la main de Dieu : celui qui échappe au premier danger (le lion) tombe dans le second (l'ours) et au moment où il croira avoir échappé au second, s'estimant être à l'abri, il en rencontre inopinément un troisième dans sa demeure même où se trouve le serpent (Am 5, 19).

Le prophète pose deux questions qui dépeignent le bouleversement de l'ordre moral, le renversement de l'ordre matériel, aux moyens de deux images « les chevaux courent-ils sur le rocher ? Est-ce qu'on le laboure avec des bœufs ? Pour que vous changiez le droit en poison, et en absinthe le fruit de la justice ... » (6, 12). L'ordre établi par Dieu doit être respecté sous peine de châtement. La punition accomplie, l'épuration faite, le retour opéré, ceux qui seront sortis victorieux de l'épreuve seront pardonnés. Dans une métaphore grandiose, le prophète annonce la promesse du « relèvement de la hutte de David שוכת דויד הנופלת qui est tombée, j'en réparerai les brèches, j'en restaurerai les ruines, je la rebâtirai, belle comme jadis » (9, 11), c'est-à-dire comme sous le règne glorieux de David et de Salomon. La restauration de l'édifice royal est la promesse d'une perspective messianique.

La relation entre Dieu et son peuple, perçue comme un mariage, est utilisée par Osée pour la première fois. Le peuple adore d'autres divinités et Osée évoque la

³³⁰ Le verbe connaître exprime les rapports conjugaux et fait allusion à l'intimité de la liaison future.

possibilité d'une rupture de l'alliance. Il présente l'épouse infidèle et adultère alors que Dieu, l'époux fidèle, est prêt à pardonner et à revenir à une nouvelle alliance matrimoniale, de sorte que l'épisode du culte de Baal et de la tromperie sera effacé et oublié.

Au cours de nos analyses, nous avons relevé que le partenaire Dieu / époux est évoqué à de nombreuses reprises, et qu'il lui est attribué des rôles et des caractéristiques féminines et maternelles, ce qui nous a étonné. Le terme hébreu de *ra'hamim* רַחֲמִים que nous avons déjà analysé, se traduit aussi par miséricorde, *ré'hem* רַחַם désignant le sein maternel et *ra'hamim* exprimant le sentiment viscéral de paternité (Jr 31, 20)

Osée nous présente le problème du cercle familial sous un angle différent des autres prophètes. Sans risquer de rester théorique ou abstrait, Dieu l'enjoint de prendre une femme prostituée et en paraphrasant cette histoire, on pourrait dire que c'est ce que Dieu a fait en s'alliant à Israël. Après avoir humilié son mari, elle connaît à son tour l'humiliation. Avec cette parabole on voit qu'Israël a trompé son Dieu dans bien des domaines : religieux, en s'adonnant à des cultes étrangers ; politique, dans des intrigues avec des soi-disant protecteurs ; moral, en s'adonnant à la débauche et à la violence. Le châtiment ne tardera pas et les prophéties de malheurs faites par Osée vont se réaliser. Cette épreuve passée, Israël revient à son Dieu (Os 14, 2-4) se repent de son infidélité, qui l'a fait trébucher. Mais Dieu pardonnera les iniquités et les offenses, reprendra Israël et aura pitié. Tout cet épisode du mariage est une parabole du pardon et du réconfort divin.

Osée utilise une métaphore du domaine agricole : il commence par raconter un souvenir, « comme des raisins dans le désert j'ai trouvé Israël, comme un fruit sur le figuier dans sa primeur, j'ai vu vos pères » (Os 9, 10), et raconte le début des relations entre Dieu et son peuple à la sortie d'Égypte. Cette rencontre, il s'en réjouit comme quelqu'un qui se trouve dans le désert, lieu où il n'y a « ni semailles, ni figuier, ni vigne, ni grenadier, même pas d'eau à boire » (Nb 20, 5). Vu le contexte, ici, Israël concerne non seulement tout le peuple mais les royaumes d'Israël et d'Éphraïm, et notre occurrence fait également allusion au verset 22 du chapitre 4 de l'Exode où Dieu dit « mon fils premier né, est Israël ».

Isaïe, dans le chapitre 5 versets 1 à 7, chapitre nommé « Le chant de la vigne » et que nous avons étudié et développé, s'ouvre par une parabole célèbre. Le prophète

dans un style hautement lyrique, déclame que ce fruit est le plus noble et sa culture réclame beaucoup de soins entraînant fatigue et peine. Le « Chant » du prophète s'adresse à Israël pour se plaindre de la vigne et pour justifier le châtement que lui réserve le vigneron. Au verset 3, le prophète en appelle à une commission pour examiner et pour trancher le différend, il invite les auditeurs à se transformer en juges de leur propre conduite, tout comme David attentif à la parabole de Nathan (2 S 12). Ce « chant de la vigne » est à la base de la plupart des métaphores dans la littérature des prophètes, et se retrouve également dans les Psaumes.

Michée, à la fin de 2, 12, décrit le rassemblement d'Israël dans un style proche d'Isaïe : « Je vais rassembler tout entier Jacob, je vais te recueillir, reste d'Israël, ensuite je te mettrai comme le petit bétail de Boçra, comme le troupeau au milieu du pâturage ». Derrière cette image se profile Jérusalem, la mère et la population, et Michée poursuit en 4, 6 « En ce jour, parole de YHWH, je recueillerai la {brebis} boiteuse et je ramasserai la pourchassée ». Dans un registre voisin, Ézéchiël avait décrit les brebis du grand troupeau qui représentaient tout le peuple exilé, mais ici ce qui caractérise en premier la brebis est sa démarche claudicante, elle boite comme Jacob qui a passé la nuit à lutter contre un inconnu sur les bords du Yabok. Les héritiers de Jacob, les enfants de Jérusalem, les brebis, sont marqués dans leur chair. En reprenant une parole de Jérémie 31, 8-9, qui annonce « Qu'ils ne trébucheront plus » et « qu'un rameau sortira de la souche de Jessé, un rejeton jaillira de ses racines » (Is 11, 1), mais l'amour de Dieu / époux, pour Sion / épouse, sera toujours le plus fort.

Le prophète exprime sa prédication dans un langage réaliste et naturaliste qu'il arrange en exploitant les ressources du maniement de la langue et la parfaite connaissance qu'il a de ses secrets et de ses nuances.

Le thème de la métaphore féminine, le prophète l'utilise comme analogie entre les villes, les femmes et les royaumes. Nous avons vu que Sion est considérée comme l'épouse de Dieu et la ville possède ses habitants comme la femme contient en elle ses enfants. Sion, désigne aussi Jérusalem, voire toute la Judée, et c'est d'elle que sortent la loi et la parole de Dieu (Is 2, 3), et c'est aussi vers cette cité qu'à la fin des temps conflueront toutes les nations (Jr 3, 17). Sur le plan linguistique, la capitale ne vieillit pas. Mère pour ses habitants, et des alentours (2 Sa 20, 19), elle conserve jeunesse et virginité grâce à ces appellations : filles de Sion, vierge d'Israël. Le

concept de pays mère / terre, symbolise la fonction maternelle, et se retrouve dans de nombreuses cultures. Chez les prophètes d'Israël ce concept s'exprime sous forme de variation littéraire.

Jérémie : Sous forme de plainte, avec comme arrière fond, la destruction du Temple (587 avant notre ère), Jérémie, au chapitre 12 verset 10 déclare : « De nombreux bergers ont détruit ma vigne, foulé mon héritage, réduit mon héritage délicieux en désert de désolation ». Les nombreux bergers sont les nombreux rois des peuples païens, venus avec leurs troupeaux, qu'ils ont fait paître dans ma vigne, et qu'ils ont endommagée (voir Jr 6, 3) Les ennemis ont détruit et ruiné le pays, qui est devenu désert et abandonné. Le prophète, dans cette métaphore de la vigne ravagée, utilise par trois fois des termes de destruction. Ce que les troupeaux n'ont pas détruit par la dent, l'a été par le piétinement, pour aboutir à tout réduire en désolation ; les champs de mes délices, ma vigne et mon héritage. Le vigneron a son vignoble ravagé, vandalisé, par des bergers étrangers avec leurs troupeaux dévastateurs : c'est le châtement infligé pour les fautes commises. Celui qui a permis ce désastre n'est que le vigneron lui même, qui n'hésite pas à abandonner sa vigne et à ne plus s'en occuper. Le terme ma vigne (= mon temple), mon héritage (= mon peuple), mon héritage de délices (= Jérusalem)³³¹, sont des termes qui témoignent que Dieu éprouve toujours pour Israël des sentiments d'amour et d'affection. Les termes sont utilisés avec le pronom possessif de la première personne du singulier (la terminaison y = î) marquant la relation intime de Dieu avec son peuple, elle exprime combien Israël était chérie par Dieu avant d'avoir fauté, trahi, et combien grande est maintenant la douleur au moment de sa destruction.

De même au ch. 32, Jérémie accomplit une action symbolique pour appuyer son message. En effet, nous nous situons au moment où le siège de Jérusalem approche de la fin et où le pays va tomber dans les mains des Chaldéens. Dieu donne l'ordre à Jérémie d'acheter un terrain pour accréditer le message que la terre d'Israël a encore un avenir (Jr 36, 6-15) ; c'est un gage palpable de retour de captivité, un symbole de délivrance à venir et un acte d'espérance. Le prophète sait que Jérusalem sera prise, qu'elle sera détruite, que le peuple partira en captivité et pourtant l'achat de ce terrain proche d'Anatot, lieu d'origine du prophète, représente un signe certain

³³¹ *Yalkout Chimoni* 2^e volume, Jérusalem, 1958, p. 776.

du retour d'Israël. Cette possession sera assurée par les héritiers du champ lors de la restauration nationale qui ne manquera pas d'arriver.

Ézéchiél utilise la vigne dans une orientation différente ; par exemple, en Éz 18, 2 : « Les pères ont mangé du raisin vert et les dents des fils ont été émoussées » (on retrouve ce proverbe également chez Jérémie en 31, 28). Ce dicton pourrait traduire l'idée que la responsabilité serait héréditaire, la faute des pères retombant sur les fils (Ex.20, 5). La question se pose aux exilés ; doivent-ils payer pour la faute des générations antérieures ? La réponse est que chacun paie pour ses propres fautes. Ézéchiél fait de la doctrine de la responsabilité individuelle le fondement de la morale. Le deuxième exemple d'une orientation différente de la métaphore de la vigne chez Ézéchiél se trouve au chapitre 15 (le bois de la vigne). Ici la vigne est utilisée comme aliment du feu (v. 4) ; elle va servir pour le jugement et signifier que la catastrophe est imminente, qu'elle ne peut plus être évitée.

Par ailleurs nous savons qu'Ézéchiél utilise des actes symboliques qui lui tiennent lieu de discours. Il dessine sur une brique le siège de Jérusalem (Éz 4, 1-4) et il demeure couché un nombre de jours précis qui témoignent de la durée de ce siège. Un autre exemple lorsqu'il se coupe la barbe et les cheveux, qu'il partage en touffes pour indiquer le sort de Jérusalem (5, 1-17), ou encore lorsqu'il se sert de la marmite rouillée pour comparer la situation de Jérusalem (24, 1-14) en effet la rouille, qui ronge la marmite, est de couleur rouge qui rappelle l'image du sang répandu, comme le sera la ville entière. La vallée remplie d'ossements desséchés dépeint symboliquement le retour du peuple juif à Sion (37, 1-14). TB Sanh. 92b explique par cette vision ; comme un homme mort qui revient à la vie ainsi Israël reviendra de l'Exil. Radak en s'inspirant de TB Sanhédrin 92b dit que cette vision des ossements desséchés n'est qu'une vision qui rappelle que les enfants d'Israël étaient en Exil, que leurs os se sont desséchés et qu'il n'y avait plus d'espoir. Cette vision donne l'assurance qu'ils revivront de nombreuses années et qu'ils ne connaîtront plus l'Exil. Ézéchiél annonce que les temps messianiques feront suite aux souffrances de l'Exil babylonien et la promesse de « vous ramener sur le sol d'Israël » (12). La suite du chapitre 37 se poursuit par une action toujours symbolique et Ézéchiél annonce la réunification des deux royaumes en prenant deux morceaux de bois qu'il réunit dans ses mains (37, 15-28) et qu'il fait reflourir.

Épilogue

Nous avons vu que la métaphore est très largement employée par les prophètes en donnant à leur message un genre littéraire spécifique fondé sur l'image et la comparaison. La métaphore peut parfois livrer rapidement son sens mais, comme la parabole, elle peut demeurer énigmatique. Dans tous les cas, elle détermine un champ de signification toujours ouvert avec des lectures multiples, qui la rapproche du Midrash.

La métaphore a pour but de maintenir l'esprit éveillé, prêt à comprendre et à dévoiler les paroles dissimulées dans les paroles du prophète, cachées dans l'image ou exprimée dans son imagination féconde. Nous avons essayé de rester proches de la langue dans laquelle ces textes étudiés ont été écrits. Il a été difficile de cerner tous les aspects liés aux particularités orthographiques, aux allitérations et aux tournures syntaxiques de l'hébreu, tout en recherchant le sens ou les sens des textes. Nous avons vu la façon dont la pensée métaphorique s'exprime chez les prophètes et quels étaient les effets poétiques ou rhétoriques recherchés. Pour notre part nous sommes limités aux métaphores empruntées aux domaines de la nature (le monde de la vigne) et à celui du monde de la famille (l'amour conjugal). Notre définition de la métaphore est établie sur différents critères : la transposition de termes faisant abstraction de certaines différences, mais s'appuyant sur des ressemblances ; et répondant à des intentions de compréhension suggérant réflexions et faisant preuve de poésie.

L'effet stylistique chez les prophètes est caractéristique de chacun d'entre eux, il s'exprime avec éclat et vigueur, dont le but est d'atteindre à plus de concision, à plus de clarté et de concrétiser ce qui est éminemment abstrait (justice, amour, joie, tristesse). Le recours aux métaphores ouvre l'esprit à des perspectives qui dépassent la stricte limite du métaphorisé ou du sujet et offre une interprétation élargie. La métaphore permet de dire avec plus d'aisance et d'interpellation ce qui autrement pourrait être difficile. Ainsi le verset 7 du ch. 64 d'Isaïe « Tu es notre père, nous sommes l'argile (la matière *תמר*) et tu es celui qui nous a façonnés ». Cela nous rappelle qu'Israël est le fils (Ex 4, 22) formé et pétri par Dieu (Gn 2, 7- Jb 10, 9). Israël est l'argile entre les mains du potier, le créateur. Pour conclure, nous pouvons dire que, même si Israël s'égare et qu'il est un fils rebelle ne méritant pas la

miséricorde du père, celui-ci doit se rappeler que ce fils est d'argile et que c'est lui son père, son créateur. L'artiste contemple son œuvre avec bienveillance car c'est le produit de ses mains ; c'est lui aussi qui a donné à l'homme la possibilité de fauter ou de bien faire, c'est-à-dire la liberté. Que son cœur s'oriente afin qu'il te serve avec amour et permets lui de capter et d'intégrer correctement le message divin que le prophète lui adresse. Ce verset se retrouve à plusieurs reprises dans la Bible : « Tu es notre père, nous sommes l'argile et toi, tu es le potier qui nous pétrit ; tous nous sommes l'oeuvre de ta main » אֲנַחְנוּ הַחֲמֵר וְאַתָּה יוֹצֵר וּמַעֲשֵׂה יָדְךָ כָּלֵנוּ (Gn 2, 19 ; Is 29, 16 ; Is 64, 7). הִנֵּה כַחֲמֵר בְּיַד הַיּוֹצֵר כֵּן אַתֶּם בְּיַד יְיָ אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל. « Vous êtes sous ma main comme l'argile sous la main du potier, ô maison d'Israël » (Jr 18, 6). On déduit de cela que la finalité de la métaphore est d'accomplir les relations entre Dieu et son peuple pour réclamer sa clémence et obtenir son pardon.

6. ANNEXE

6.1 *Les sources souvent consultées*

Nous avons lu la Bible dans l'édition « Miqraot guedolot » accompagnée des explications et des commentaires du Targum Onkelos (II-V^e siècle de notre ère) et du Targum Yonathan ben Ouzziel sur les prophètes. Le Targum Onkelos est plus qu'une simple traduction en araméen, langue la plus couramment utilisée à cette époque. Le Targum Ouzziel est très souvent, également, une interprétation du texte, il est donc plus qu'une simple traduction, il est rédigé dans une langue vernaculaire judéo-araméenne. Le Targoum signifie traduction. Le targum Onkelos concerne la traduction en araméen du Pentateuque qui accompagne traditionnellement l'original hébraïque tandis que la traduction des prophètes et des hagiographes est attribuée à Yonathan ben Ouzziel. Onkelos, élève de rabbi Aquiba (II^e siècle) était un prosélyte de la famille de l'Empereur Hadrien. Il existe des targoums pour l'ensemble de la bible hébraïque, sauf pour les livres qui furent composés partiellement en araméen langue vernaculaire judéo-araméenne (Daniel, Esdras, Néhémie). Le Targoum comporte de nombreuses additions midrashiques qui occupent une place importante parmi les sources rabbiniques. Pour l'exégèse biblique nous avons régulièrement visité; Rachi, Radaq, Abravanel, Sforno, MaHaRSHA le Gaon de Vilna, Metsoudat Sion, Metzoudat David et Cassuto.

La Bible : Nous nous sommes servis tout d'abord de la Bible hébraïque avec la traduction du rabbinat. Nous avons utilisé la traduction de Louis Segond dans ses dernières éditions, la Bible traduite et annotée par Samuel Cahen (XIX^e siècle) Les traductions de Dhorme (Pléiade), de Jérusalem, de Bayard, d'Osty, et la Tob ont été régulièrement consultées.

Michna : rédaction des préceptes de la loi orale réalisée à la fin du II^e siècle par Rabbi Yehouda ha Nassi aussi appelé Rabbi Juda le Saint. C'est la première compilation exhaustive de la loi orale, c'est le document le plus important après la Bible et elle représente la base du Talmud.

Midrash *Tanhouma* : recueil très populaire du Midrash aggada attribué à Rabbi *Tanhouma* fils d'Aba, maître du Talmud qui vivait en Terre Sainte au IV^e siècle.

siècle. Le Midrash *Tanhouma* est moins analytique que les autres et il se distingue par des longs développements articulés

Rachi : acronyme de Rabbi Salomon ben Itsh'aki. Il est né à Troyes en Champagne en 1040 et a vécu jusqu'en 1105. Son commentaire utilisé dans la loi écrite et orale est indispensable pour la compréhension du texte. Son exégèse de la Bible s'inspire de nombreux midrachim et haggadot empruntés au Talmud. Rachi analyse la structure grammaticale du texte biblique, explique le sens du verset que ce soit le sens littéral ou le sens métaphorique. Pour donner sa traduction il utilise parfois le vieux français. Entre le Talmud et la Bible, on compte presque 5000 gloses (le'azîm) en français. Sa clarté et sa concision sont incomparables.

Radaq est l'acronyme de Rabbi David Quim'hi (1160-1235). Il est né en Espagne et installé à Narbonne C'est un grammairien et commentateur français. Son commentaire sur la Bible se trouve dans toutes les éditions importantes. Beaucoup de rabbins lui ont attribué l'adage du traité des Pères Pirqê Avôt : « Sans Kemah' (farine c'est-à-dire Kimchi) il n'y a pas de Torah » tant était grande son influence. Dans son commentaire il souligne le sens littéral chaque fois que cela est possible. Il recherche la clarté et la facilité de lecture plutôt que la concision et l'obscurité de certains commentateurs de son époque. Il s'efforce de mettre le texte à la portée de ses lecteurs. Il prit la défense de Maïmonide. Ses commentaires sur les prophètes se distinguent par leur style clair et par des explications linguistiques et grammaticales précises.

Na'hmanide ou Moché ben Nac'hman Gerondi (1194-1270) acronyme de RaMBaN, est né à Gérone en Catalogne et fut médecin de profession. Il fut également hala'histe dont l'autorité fut reconnu par tous les rabbins espagnols des générations ultérieures. En 1263 « la dispute de Barcelone » célèbre confrontation publique avec un Juif converti lui donna la victoire mais l'hostilité des dominicains le força à l'exil. Il s'installa en Palestine où il compléta son commentaire sur la Bible. Il reconnaît l'importance des travaux de Maimonide, mais dénonce sa position qui faisait de la philosophie la pierre de touche de la vérité religieuse. Il n'est pas toujours d'accord avec Rachi. Son commentaire comporte de nombreux prolongements mystiques et ésotériques *Sefer ha Geoula, Torat ha Adam*.

Don Isaac Abrabanel (1437-1508) commentateur de toutes les parties de la Bible il se fonde sur la philosophie aristotélicienne en restant fidèle à l'enseignement

traditionnel. Il est bien souvent en désaccord avec le Guide des Égarés de Maïmonide mais reste très ouvert aux sagesse des nations. Il exerça la fonction de ministre des finances à la cour d'Espagne et reçut le titre de Don, c'est-à-dire de prince. En plus de son œuvre principale, commentaire de la Tora et des Prophètes, il a écrit un commentaire sur Daniel (Mayéné Ha-yeshoua') et trois ouvrages sur l'avènement du Messie, Mashmiah Yehoshua' et Yeshuot Meshih'ô. Dans ses écrits Abrabanel attaque la théologie chrétienne.

Sforno Obadiyah Ben Jacob (1470-1550) est rabbin, médecin et commentateur à l'époque de la Renaissance. Il est né à Cezena en Italie. Il étudie la philosophie, les mathématiques, la philologie et la médecine. Vers 1525 il quitte Rome pour s'installer à Bologne où il fonde une école d'études juives (Beth Midrash) qu'il va diriger jusqu'à sa mort. Il rejette toute interprétation mystique et s'en tient au sens premier et obvie du verset. Sforno s'inspire des commentateurs du passé et attaque les vues d'Aristote qu'il oppose au principe du Judaïsme et s'oppose à certaines propositions aristotéliennes de Maïmonide. Dans ses écrits il exprime les idées humanistes de son époque. Grand maître du judaïsme dans l'Italie de la Renaissance c'est un excellent latiniste.

Le MaHaRSHA de son nom Rabbi Samuel Halévi Edels (1555-1631) est né à Posen et figure parmi les plus importants commentateurs du Talmud à côté du BaCH du MaHaRaM et du Levush. Son commentaire « *Hiduché MaHaRSHA* » a été édité en 1600 anonymement pour la première fois et figure depuis dans toutes les éditions du Talmud. Commentaire très populaire qui concerne tant la Hala'ha que la Aggadah.

Le Gaon de Vilna, de son nom Rabbi Éliyahou ben Chelomo Zalman de Vilna (1720-1797) connu sous l'acronyme de « Hagra », est né à Grodno (Lituanie) dans une famille de rabbins. Il s'intéressa autant au Talmud de Babylone qu'à celui de Jérusalem et commenta la Bible, la Michna, la Tossefta. Homme de génie, aux connaissances multiples il étudia de nombreuses sciences (astronomie, algèbre, géographie etc.) afin de mieux comprendre les textes de la massora. Il fut un antagoniste du hassidisme naissant et le premier Mitnagged convaincu, c'est à dire opposé à ce mouvement populaire. Pour le Gaon le Mitnagged c'est l'érudit et le Hassid l'ignorant.

Metsoudat David (rédigé par le père) et Metsoudat Sion (rédigé par son fils) sont des commentaires du XVIII^e siècle composés par le Rabbi David Altschuler de Prague et poursuivi par son fils Rabbi Ye'hiehl Hillel. En 1770, il publia à Berlin le commentaire de son père sur les prophètes et les hagiographes basés sur des commentateurs anciens. Metsoudat Sion (forteresse de Sion), explique le vocabulaire, tous les mots un à un et Metsoudat David (forteresse de David) commente le sens et le contenu. En 1780 ces commentaires furent intégralement publiés. Le commentaire de *Eikha* (les Lamentations) a été intitulé *Rishon letsion* par rabbi Ye'hiehl Hillel.

Umberto Cassuto (1883-1951) : né à Florence (Italie). Excellent critique biblique de l'époque moderne. Etudia simultanément à l'Université de Florence et au Séminaire rabbinique de la ville. Historien, il publia de nombreux ouvrages sur l'histoire des juifs d'Italie (période de la Renaissance). Dès 1912, il rédige des commentaires sur la Bible (il a eu accès à la bibliothèque du Vatican où il établit le catalogue des manuscrits hébraïques). E.S. Hartom, son beau-frère, a édité une Bible annotée suivie d'explications dans l'esprit de Cassuto et destinée au grand public. Cassuto fut professeur de Bible à l'Université de Jérusalem. Il s'écarta des théories des sources de Wellhausen et son interprétation est traditionnaliste. Ses publications sont nombreuses, entre autres : *La Question de la Genèse* (1944-1949), *Peruch al Sefer Berechit* (1942) et *Peruch al Sefer chemot* (1945).

6.2 Tableaux chronologiques

Ces tableaux sont tirés de la Traduction œcuménique de la Bible (TOB), édition de 1987.

6.2.1 Période des juges. Début de la royauté

Égypte (20 ^e dynastie) : Ramsès III (1194-1163) ; défaite des « Peuples de la mer », dont les Philistins.	1200	Époque du Fer I (1200-1000). Après leur défaite, les Philistins s'installent sur la côte sud de Canaan.
		Période dite des « Juges » (1200-1030 env.).
Mésopotamie : vers 1100, prépondérance assyrienne avec Tiglath-Piléser I (1115-1077), puis affaiblissement de l'Assyrie sous la pression des Araméens.	1100	
Naissance des royaumes araméens (Damas, Çova, Hamath).		
Égypte (21 ^e dynastie). Capitale : Tanis. Affaiblissement de l'autorité royale.	1050	Vers 1050, victoire des Philistins sur Israël à Afeq.
Pharaon Siamon (1000-984). Rezôn, roi de Damas.	1000	Naissance de la Royauté avec Saül, de la tribu de Benjamin, David, de la tribu de Juda (1010-970 env.), Salomon, fils de David (970 env.-933).

6.2.2 Du schisme (933) à la fin du royaume du nord (722-721)

		ISRAËL*	JUDA
		Époque du Fer II (1000-600 env.)	
En Égypte (22 ^e dynastie, 950-730) : Shéshonq I ^{er} (950-929) ; campagne en Palestine (stèle à Meguido).		JÉROBOAM I ^{er} (933-911), fondateur du Royaume du Nord.	ROBOAM (933-916). Il paie tribut à Shéshonq.
			ABIYAM (915-913).
		NADAB (911-910). *	ASA (912-871) : s'allie à Ben-Haddad contre Baéscha.
À Damas, Ben-Hadad I ^{er} .	900	BAESHA (910-887). ELA (887-886). *	
		ZIMRI (7 jours). *	
		OMRI (886-875), constructeur de Samarie.	
En Assyrie : Assournasirpal II (883-859). Salmanasar III (858-824) : reprise de l'expansion assyrienne ; des coalisés essaient de la contrer (Qarqar, 853).		AKHAB (875-853) : épouse la phénicienne Jézabel ; guerre contre Aram ; entre la coalition anti-assyrienne (bataille de Qarqar, 853).	JOSAPHAT (870-846). Alliance avec Akhab.
À Damas : Ben-Hadad II.		Le prophète Élie.	
En Moab : Mésha (sa stèle, vers 840, célèbre sa victoire sur Israël). À Damas : Hazaël (assassine Ben-Hadad II ; est vaincu par Salmanasar III, 841).	850	AKHASIAS (853-852). YORAM (852-841) : Campagne contre Mésha de Moab. Le prophète Élisée. *	YORAM (848-841) : épouse Athalie, fille d'Akhab.
		JÉHU (841-814) : perd les territoires transjordanien repris par Hazaël ; paie tribut à Salmanasar III (841).	ATHALIE (841-835) met en danger la dynastie de David.

À Damas : Ben-Hadad III.		YOAKHAZ (820-803) : conflit avec Ben-Hadad III.	JOAS (835-796) : remis sur le trône par une conjuración sacerdotale ; victime d'un complot.
En Assyrie : Adad-Nirari III (810-783) ; en 803, réduit la puissance de Damas.	800	JOAS (803-787) : en 803, paie tribut à Adad-Nirari III ; victoires sur Ben-Hadad III et sur Amasias	AMASIAS (811-782) : victime d'un complot.
		JÉROBOAM II (787-747) : Israël retrouve sa puissance.	AZARIAS (= Ozias) (780-740).
783-745 : l'Assyrie diminue sa pression à l'ouest.			
	750	Les prophètes Amos puis Osée.	750 : Yotam associé au trône.
		ZACHARIE (747). *	
À Damas : Recîn. En Assyrie : Tiglath-Piléser III (747-727) : annexion des pays conquis et déplacement des populations (Damas 732, etc.) ; en 729, assume la royauté de Babylone sous le nom de Poul.		SHALLOUM (747-746). * MENAHEM (746-737) : en 737, paie tribut à Tiglath-Piléser III. PÉQAHYA (736-735) *	YOTAM (740-735). Les prophètes Ésaïe et Michée.
		PÉQAH (735-732) : fait alliance avec Recîn contre Akhaz ; une partie du royaume est annexée par Tiglath-Piléser III (en 734-733). *	AKHAZ (735-716 ?) : fait appel à Tiglath-Piléser III contre Péqah et Recîn ; paie tribut à Tiglath-Piléser III.
Salmanasar V (726-722).		OSÉE (732-724) : cherche l'alliance de l'Égypte ; siège de Samarie.	Vers 728 : Ézékias associé au trône.
Sargon II (722-705).		722 : prise de Samarie. Déportation des habitants. Fin du royaume du Nord.	

6.2.3 De la fin du royaume du nord à la prise de Jérusalem

<p>En 711, Sargon prend Ashdod. De 721 à 711, Babylone (Mérodak-Baladân) cherche à s'émanciper de l'Assyrie.</p>		<p>JUDA ÉZÉKIAS (716-687) : tentative d'indépendance à l'égard de l'Assyrie : contacts avec Babylone (ambassade de Mérodak-Baladân) et avec l'Égypte ; fortification de Jérusalem (<i>Inscription du canal de Siloé</i>) ; textes législatifs.</p>
<p>En Égypte : 25^e dynastie (nubienne). Shabaka (715 ?-696). Tirhaqa (co-régent vers 690, roi de 685 à 664).</p>		
<p>En Assyrie : Sennakérib (704-681) ; en 701, campagne contre les coalisés de l'ouest, dont Ézékias.</p>	700	<p>Campagne de Sennakérib en 701 ; siège de Jérusalem ; Ézékias paie tribut. Activité d'Ésaïe (suite).</p>
<p>Asarhaddon (680-669) : conquête de l'Égypte du nord, vers 671.</p>		<p>MANASSÉ (687-642) : soumission à l'Assyrie. Le prophète Nahoum.</p>
<p>Assourbanipal (668-630/626) : sa bibliothèque à Ninive ; vers 650, il est chassé d'Égypte par Psammétique I^{er} (26^e dynastie). À Babylone, dynastie « néo-babylonienne » (626-539) ; Babyloniens (Nabopolassar) et Mèdes (Cyxare) détruisent Ninive (612) et mettent fin à l'empire assyrien (606).</p>	650	<p>AMON (642-640). JOSIAS (640-609) : rejet de la suprématie assyrienne ; réforme religieuse dans la ligne du <i>Deutéronome</i>, rôle central du Temple ; défaite et mort de Josias dans un conflit avec le pharaon Néko. Le prophète Sophonie. YOAKHAZ (609), déposé par Néko au bout de trois mois et remplacé par son frère.</p>

<p>Nabuchodonosor (604-562) : en 605, sa victoire sur les Égyptiens (pharaon Néko, 609-594) à Karkémish lui assure le contrôle de l'ancienne Assyrie.</p>	<p>600</p>	<p>YOYAQIM (609-598) : à partir de 605, soumission à Babylone ; vers 602, révolte. Les prophètes Jérémie et Habacuc. YOYAKIN (598-597) : siège de Jérusalem par Nabuchodonosor ; reddition de la ville ; première déportation de population (dont Ezéchiel) ; exil du roi. SÉDÉCIAS, fils de Josias (597-587). Vers 593, début de l'activité d'Ezéchiel ; 589 : révolte de Sédécias contre Babylone.</p>
<p>588-587 : siège de Tyr, qui dure 13 ans.</p>		<p>588 : début du siège de Jérusalem ; arrestation de Jérémie ; Juillet-août 587 : prise de Jérusalem ; capture de Sédécias ; destruction du Temple ; deuxième déportation de population ; en sept./oct., assassinat du gouverneur Guedalias. 582-581 : 3^e déportation. 561 : Yoyakîn gracié par Ewil-Mérodak.</p>

6.2.4 Epoque perse (538-533)

Remarque : en 350, achèvement de livres comme Malachie, Job, Psaumes, Jonas, Chroniques, Esdras, Néhémie

Cyrus roi de Perse (551-529) prend Babylone en 539.	550	538 : édit de Cyrus permettant aux Juifs de Babylonie de retourner à Jérusalem sous la conduite de Sheshbazar.
Cambyse (530-522).		Rétablissement de l'autel.
Darius (522-486), battu par les Grecs à Marathon (490).		520-515 : reconstruction du Temple de Jérusalem. ZOROBABEL gouverneur. Josué grand prêtre. Les prophètes Aggée et Zacharie.
	500	
Xerxès I ^{er} (496-464), battu par les Grecs à Salamine (480). Artaxerxès I ^{er} Longuemain (464-424).		
	450	
		445-432 : NÉHÉMIE à Jérusalem.
Xerxès II (423).		
Darius II (423-404).		
Artaxerxès II Mnémon (404-359).		440-400 : correspondance avec les Juifs installés en Haute-Égypte (<i>papyrus d'Éléphantine</i>).
	400	
Artaxerxès III Okhos (359-338). Arsès (338-336). Darius III Codoman (336-331). Conquêtes d'Alexandre le Grand : Asie Mineure, Syrie, Égypte, Perse jusqu'à l'Inde.	350	398 (458 ?) : activité législative d'ESDRAS à Jérusalem. Vers la formation de la Torah.

7. ABRÉVIATIONS

- AB Anchor Bible
- ABD Anchor Bible Dictionary
- AfO Archiv für Orientforschung
- ANEP The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament, éd., J. B. Pritchard
- ANET The Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, éd., J. B. Pritchard
- ATANT Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
- BASOR Bulletin of the American School of Oriental Research
- BDB F. Brown - S. R. Driver - C. A. Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, Oxford, Clarendon, 1907, 1968.
- Bib Biblica
- BibOr Biblica et Orientalia
- BJ La Bible de Jérusalem
- BK Biblischer Kommentar
- BR Biblical Research
- BBB Bonner Biblische Beiträge
- BBVO Berliner Beiträge zum Vorderen Orient
- BWL W. G. Lambert, Babylonian Wisdom Literature, Oxford, Clarendon, 1960.
- BZAW Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
- CAD The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago
- CBQ Catholic Biblical Quarterly
- CahRB Cahiers de la Revue Biblique
- DBS Dictionnaire de la Bible, Supplément
- DEB Dictionnaire Encyclopédique de la Bible, Turnhout, Brepols, 1987.

DNWSI J. Hoftijzer - K. Jongeling, Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions, Brill, 1995.

EA El Amarna Tablets: J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln (1-358); A. F. Rainey, El Amarna Tablets (359-79)

ErIs Eretz Israel

EJ Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, Keter, 1971.

En.El. Enūma eliš

EPHE École Pratique des Hautes Études

EstBib Estudios Biblicos

ETL Ephemerides theologicae lovanienses

ETR Études théologiques et religieuses (Montpellier)

HSMS Harvard Semitic Monograph Series

HTR Harvard Theological Review

HUCA Hebrew Union College Annual

IEJ Israel Exploration Journal

JAAR Journal of the American Academy of Religion

JANES Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University

JAOS Journal of the American Oriental Society

JBL Journal of Biblical Literature

JNES Journal of Near Eastern Studies

JSOT Journal for the Study of the Old Testament

KAT Kommentar zum Alten Testament

LAPO Littératures anciennes du Proche-Orient

LD Lectio Divina

LXX Septante

MdB Monde de la Bible

- NJPS The New Jewish Publication Society of America Translation of the Bible
(1962-83), one volume 1985.
- OBO Orbis Biblicus et Orientalis, Fribourg/CH.
- OTL The Old Testament Library
- OTS Oudtestamentische Studiën
- PBSB Petite Bibliothèque des Sciences Bibliques
- RA Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale
- RB Revue biblique
- RdE Revue d'égyptologie
- RÉJ Revue des études juives
- RHPR Revue d'histoire et de philosophie religieuse
- RHR Revue de l'histoire des religions
- RLA Reallexikon der Assyriologie
- RSR Recherches de science religieuse
- TB Talmud babylonien
- TDOT Theological Dictionary of the Old Testament
- TJ Talmud de Jérusalem
- TM Texte massorétique
- TOB Traduction Oecuménique de la Bible
- TynB Tyndale Bulletin
- TZ Theologische Zeitschrift
- UM C. H. Gordon, Ugaritic Manual
- VAB Vorderasiatische Bibliothek
- VT Vetus Testamentum
- VTS Vetus Testamentum Supplement

WZKM Wiener Zeitschrift für Kirche und Mission

ZAW Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft

8. BIBLIOGRAPHIE RAISONNÉE

8.1. *Dictionnaires –Encyclopédies*

Encyclopédie Littéraire de la Bible, sous la Direction de Robert Alter et Frank Kermode, Paris, Bayard, 2003 traduit de l'anglais

La Sainte Bible. Traduction en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem, Paris, Cerf, 1961.

La Bible, traduction du Rabbinat, Paris, éditeur Durlacher, 1931.

La Bible en hébreu annotée et commentée, éditeur Mossad Harav Kook.

L'Ancien Testament, Bible de la Pléiade, tome I 1956, tome II 1959, édition publiée sous la direction d'E. Dhorme.

Dictionnaire de la Bible, éd. André-Marie Gérard, Paris, R. Laffont, 1989.

Dictionnaire encyclopédique du judaïsme, sous la direction de Geoffrey Wigoder, Paris, Cerf, 1993.

Encyclopédia Judaica, Jérusalem, Keter, 1971.

Encyclopédia Miqra'it, Jérusalem, Mossad Bialik, 1965.

Encyclopédie Universalis, Paris, EU, 1990.

Guide des nouvelles lectures de la Bible. Sous la direction d'André Lacocque, Paris, Bayard, 2005.

Larousse de la langue française, Paris, 1970.

Le Petit Robert, Josette Ray–Debove et Alain Ray (éds.), Paris, Dictionnaire Le Robert, 2000.

Midrash Genèse *Rabba*, Paris, Les Dix Paroles, Verdier, 1987.

Midrash Tanhouma, Jérusalem, Édition Levine Epstein, 5728 = 1965.

Yalkout Chimoni 2 vol., Jérusalem, Shai Monzon, 1958.

8.2. *Livres par auteurs*

Abravanel Don Itzhak, *Pérouch al nevi'im aharonim*, Jérusalem, Tora weda'at, 5716 (1967).

Askénazi, Léon, *La Parole et l'Écrit*, Paris, Albin Michel, 1999, vol.1.

Amsler Samuel, Asurmendi Jésus, Auneau Jean, Martin-Achard Robert, *Les prophètes et les livres prophétiques, Petite bibliothèque des sciences bibliques, Ancien Testament 4*, Paris, Desclée, 1985.

Amsler Samuel *Les actes des prophètes*, Genève, Labor et Fides, 1985.

Andersen I, Francis et David Noel Freedman, *Amos*, The Anchor Bible 24a, New York, Doubleday, 1989.

Andersen, F. I. et D. N. Freedman, *Hosea*, Anchor Bible. Garden City, N.Y., Doubleday, 1980.

Anderson, G. A., *Sacrifices and Offerings in Ancient Israel. Studies in their Social and Political Importance*, HSM 41, Atlanta, 1987.

Aristote, *Rhétorique*, Livres I et II tr. fr. Médéric Dufour, Livre III, tr. fr. Médéric Dufour et André Wartelle, Paris, Gallimard, 1991.

_____, *Poétique*, tr. fr. J. Hardy, Paris, Gallimard, 1996.

Arnaud, Daniel, *Recherches au pays d'Aštata. Textes sumériens et akkadiens = EMAR VI/1-3*, Paris, 1985-1987.

Askénazi Léon, *La Parole et l'Écrit*, Paris, Albin Michel, 1999, vol.1.

Asurmendi Jésus, *Amos et Osée*, CahEv 64, Paris, Cerf, 1988.

Auvray, P., *Ézéchiël*, in coll.: *Témoins de Dieu 10*, Paris, 1947, ²1957.

Banon David, *La lecture infinie. Les voies de l'interprétation midrachique*, avec préface d'Emmanuel Lévinas, Paris, Seuil, 1987

_____, *Le Midrach, Que sais-je ?* Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

_____, *Le messianisme, Que sais-je ?* Paris, Presses Universitaires de France 1998.

Baslez Marie-Françoise *Bible et Histoire*, collection folio histoire *Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris, Fayard 1998

Beaucamp Evode *Les prophètes d'Israël ou le drame d'une alliance* Paris Ed. du Cerf, 1987.

Bensussan, Gérard, *Qu'est-ce la philosophie juive ?* Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

Bertholet, Alfred, *Hesekiel*, in HAT 13, Tübingen, 1936.

Black, J., – A. George – N. Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2000.

Black Max, *Models and Metaphors, Studies in Language and Philosophy*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1962.

Blanchet, R., – B. Bonvin – D. Clerc, *Jérémié, un prophète en temps de crise*, Genève, 1985.

Bodi, Daniel, *The Book of Ezekiel and the Poem of Erra*, OBO 104, Fribourg/CH, Universitätsverlag, 1991.

_____, *Jérusalem à l'époque perse*, Paris, P. Geuthner, 2001.

_____, *Zondervan Illustrated Bible Background Commentary: Old Testament The Book of Ezekiel*, Zondervan: Eerdmans, 2009.

_____, *Israël à l'ombre des Babyloniens et des Perses*, Paris, de Boccard, 2009.

Boman, Thorlief, *Hebrew Thought Compared With Greek*, Philadelphia, Westminster Press, 1960.

Bonnard P.-E, *Le Second Isaïe Son disciple et leurs éditeurs (Isaïe 40-66) Etudes Bibliques*. J.Gabalda et C^{ie} Editeurs Paris 1972.

Bordreuil Pierre, Briquel-Chatonnet Françoise, *Le temps de la Bible, folio histoire (122)* Paris, Gallimard, 2003.

Borger, Rykele, *Die Inschriften Asarhaddons Königs von Assyrien*, AfO Beiheft 9, Graz, 1956.

Bottéro J, et S. N. Kramer, *Lorsque les dieux faisaient l'homme, mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1989.

Bottéro Jean, *La plus vieille religion en Mésopotamie folio histoire (82)*, Paris, Gallimard, 1998.

_____, *Mésopotamie L'écriture la raison et les dieux.. folio histoire 81*, Paris, Gallimard, 1987.

Bourguet Daniel, *Des métaphores de Jérémié*, Paris, Librairie Lecoffre, 1987.

Brettler Marc Zvi, *God is King : Understanding an Israelite Metaphore*, JSOTSup 76 ; Sheffield, JSOT Press, 1989.

Briend, Jacques, *Le livre de Jérémie*, Cah. Év. 40, Paris, Cerf, 1982.

Briend, J., - R. Lebrun et E. Puech, *Traités et serments dans le Proche-Orient ancien*, Suppl. au Cah. Év. 81, Paris, 1992.

Camp, Claudia V., et Carole R. Fontaine (éds.), *Women, War, and Metaphor : Language and Society in the Study of the Hebrew Bible*, Semeia 61 ; Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1993.

Caquot, A., M. Sznycer, A. Herdner, *Textes Ougaritiques I, Mythes et légendes*, LAPO, Paris, Cerf, 1974.

Causse Antonin, *Les pauvres d'Israël*, Paris, 1922

Cazelles Henri, *Introduction Critique à l'Ancien Testament*, tome II, Paris, Desclée, 1973

_____, *Histoire politique d'Israël*, Paris, Desclée, 1982.

Charbonnel Nanine, *Les aventures de la métaphore*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1991.

Childs, S. Brevard, *Isaiah and the Assyrian Crisis*, Studies in Biblical Theology II/3 ; Naperville, Ill., Alec R. Allenson, 1967.

Caquot *et alii* (ed.), *Textes ougaritiques*, t .I ; *Mythes et légendes*, Paris, Cerf, 1974.

Carroll Robert, P., *Jeremiah: A Commentary*, OTL, Londres, 1986.

Cocagnac Maurice, *Les Symboles bibliques. Lexique théologique*, Paris, Cerf, 1993

_____, *Sacré et secret Méditer pour entrer dans la profondeur des textes*, Paris, Cerf, 2003.

Cogan, Mordechai, *Imperialism and Religion, Assyria, Judah, and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.*, SBLMS 19, Missoula, 1974.

_____, *Historical inscriptions from Assyria and Babylonia relating to ancient Israel*, Jérusalem: Carta, 2008.

_____, *West Semitic Personal Names in the Murašû Documents*, HSM 7, Cambridge, Mass., 1976.

Cross, F. M, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge, MA. Harvard University Press, 1973.

Curtis, A. H. W. - T. Römer (éds.), *The Book of Jeremiah and Its Reception - Le livre de Jérémie et sa réception*, BETL 128, Louvain, Peeters, 1997.

Day, J., *Molech. A God of Human Sacrifice in the Old Testament*, Cambridge, 1989.

Deissler Albin et Mattias Delcor, *La Sainte Bible*, tome VIII : *Les petits prophètes*, Paris, Letouzey et Ané, 1964.

Diel Paul, *Le symbolisme dans la Bible*, Paris, Payot, 1975.

Dijk-Hemmes, van, F., *On Gendering Texts : Female and Male Voices in the Hebrew Bible*, Biblical Interpretation Series 1 ; Louvain, Brill, 1997.

Dolto, F., *Tout est langage*, Paris, Le Livre de Poche, 1987.

Donbaz, V. – M. Stolper, *Istanbul Muraşu Tablets*, Louvain, Brill, 1997.

Driver, Samuel Rolles, *Introduction to the Literature of the O.T.*, New York, 1898, 1910.

Duhm, Benhard, *Das Buch Jeremia*, Tübingen, 1901.

Dupriez, Bernard, Gradus, *Les procédés littéraires* (Dictionnaire), Ed.10/18 Paris, Département d'Univers Poche, 1984.

Durand, Jean-Marie, *Archives épistolaires de Mari 1/1*, Paris, Editions Recherche sur les Civilisations, 1988.

Dürrenmatt, Jacques, *La Métaphore*, Paris, Honoré Champion, 2002.

Eisfeldt, O., *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch*, Halle, 1935.

Fenton, B. Paul, *Philosophie et exégèse dans 'Le Jardin de la métaphore' de Moïse Ibn 'Ezra, Philosophe et poète andalou du XIIIe siècle*, Louvain, E. J. Brill, 1997.

Finkelstein, Israël et Neil Asher Silberman, *La Bible dévoilée. Les nouvelles révélations de l'archéologie*, Paris, Bayard, 2002.

Fohrer, Georg, (tr. angl. D. E. Green), *Introduction to the Old Testament*, Nashville, Abingdon 1968.

Fontanier, Pierre, *Les Figures du Discours*. Flammarion Paris 1968.

Frey, R., *Amos und Jesaja*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1963.

- Gadamer, Hans-Georg, *Vérité et Méthode*, Paris, 1976.
- Gadd, J. Cyril, *The Fall of Nineveh. The Newly Discovered Babylonian Chronicle no 21.910 in the British Museum*, London, 1923.
- Garfinkel, P. Stephen, *Studies in Akkadian Influences in the Book of Ezekiel*, Thèse de doctorat inédite, New York, Columbia University, 1983.
- Genot-Bismuth, J., *Un homme nommé SALUT*, Paris, O.E.I.L., 1986.
- Glassner, Jean-Jacques, *Chroniques mésopotamiennes*, Paris, 1993.
- Graves, Robert, « Les mythes grecs », *Encyclopédies d'aujourd'hui*. Coll La pochothèque. Paris, Fayard, 1967, 2002.
- Grayson, Andrew Kirk, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, Locust Valley, 1975.
- Green, A., *The Role of Human Sacrifice in the Ancient Near East*, Missoula, 1975.
- Greenberg, Moshe, *Ezekiel 1-20*, AB 22, Garden City, N.Y., Doubleday, 1983.
- _____, « Ezekiel », *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, 1971, VI, col. 1078-1095.
- Gross, Benjamin, *L'Aventure du langage, L'alliance de la parole dans la pensée juive*, Présences du Judaïsme, Paris, Albin Michel, 2003.
- Haag H., (éd.), *Bibel-Lexicon*, Einsiedeln, 1952.
- Hagège, Claude *La Structure Des Langues*. PUF coll. Que sais-je Paris 1982.
- Hakham, Amos, *Terê 'Asar*, vol. I, Jérusalem, Mossad ha-Rav Cook, 1973.
- Harrington, Wilfrid, *Nouvelle Introduction à la Bible*, Paris, Seuil, 1971.
- Hecke van, P. (éd.), *Metaphor in the Hebrew Bible*, Bibliotheca Ephemeridum Theologorum Lovaniensium 187, Leuven, Peeters, 2005.
- Heider, G. G., *The Cult of Molech. A Reassessment*, JSOT Suppl. 43, Sheffield, 1985.
- Hempel, J., *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdischen Nachleben*, Wildpark-Potsdam, 1930.
- Henry, Albert, *Métonymie et métaphore*, Paris, Klincksieck, 1971.
- Herrmann, J., *Ezechiel studien*, BWANT 2, Leipzig, 1908.
- Hillers, Dalbert, R., *Treaty-Curses and the OT Prophets*, Biblica et Orientalia 16, Rome, 1964.

Hoonacker, van, Albin *Les douze petits Prophètes traduits et commentés*. Etudes bibliques. Paris, Gabalda, 1908.

Hurvitz, Avi, *A Linguistic Study of the Relationship Between the Priestly Source and the Book of Ezekiel*, CahRB 20, Paris, 1982.

Jacob, Edmond, Keller Carl-A., Amsler Samuel, *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas, Commentaire de l'Ancien Testament XIa*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, Suisse 1965.

Jacobson, Isachar, *Hazôn hamiqra* , vol. I-II, Tel Aviv, Sinai, 1962.

Jahnow, H, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung*, BZAW 36, Giessen, Töpelmann, 1923.

Kadari, Menahem Zevi, *A Dictionary of Biblical Hebrew, Otzar Lešon ha-Miqra' me-Alef 'ad Tav*, Ramat-Gan, Bar-Ilan University, 2007.

Kahn, Jean-Georges, *Le Midrash à la lumière des sciences humaines*, Paris, Connaissances et Savoirs, 2006.

Kaufman Yehezkiel, *Haémouna Hayisraëlit* Jérusalem, Mossad Bialik, 3^e volume, pp. 334-347, Tel-Aviv, Devir, 8eme édition 5729. En hébreu.

_____, *Connaître la Bible*, PUF, Paris, 1970

Kidner Derek, *Osée. L'amour malgré tout*, Mulhouse, Grâce et Vérité, 1993.

Knutzon, J. A., *Die El-Amarna-Tafeln*, VAB 2/1, Leipzig, Hinrichs, 1915.

Konrad Hedwig, *Étude sur la métaphore*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1939.

Krašovec, Joze, *Der Merismus im biblisch-hebräischen und Nordwestsemitischen*, Biblica et Orientalia 33; Rome, Biblical Institute Press, 1977.

Kutscher, E. Y., *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (1QIsa^a)*, Louvain, Brill, 1974.

Lack, Rémy *La symbolique du livre d'Isaïe. Essai sur l'image littéraire comme élément de structuration*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1973.

Lacocque, André (sous la direction) *Guide des nouvelles lectures de la Bible* Paris Bayard, 2005 traduit de l'anglais.

Lakoff, George et Johnson, Mark, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.

_____, *Les métaphores dans la vie quotidienne*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

Lang, Bernhard, *Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1978.

_____, *Ezechiel*, EF 153, Darmstadt, 1981.

Lemaire, André, *Inscriptions hébraïques*, LAPO 9, Paris, Cerf, 1977.

_____, *Le monde de la Bible folio histoire* (88), Paris, Gallimard, 1998.

Lévinas, Emmanuel, *L'au delà du verset. Lectures et discours talmudiques*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982.

Liverani, Mario, *Le lettere di el-Amarna 1. Le lettere dei "Piccoli Re"*, Brescia, Paideia Editrice, 1998.

Maimonide, Moshé, *Guide des Égarés*, tr. Fr. par S. Munk, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1970.

Marouzeau, Jules, *Lexique de la terminologie linguistique*, Paris, Geuthner, 1969.

Monloubou, Louis, *Les prophètes de l'Ancien Testament*, Cah. Ev. 43 ; Paris, Cerf,

Moran, L. William, *Les lettres d'El-Amarna*, tr. fr. D. Collon et H. Cazelles, LAPO 13, Paris, Cerf, 1987.

Meschonnic Henri, *Gloires. Traduction des Psaumes*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001.

Meynet, Roland « *Tu vois cette femme ?* » Parler en paraboles. Collection 'Lire la Bible', Paris, Les Éditions du Cerf, 2001.

Michaëli, F., *Dieu à l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1950

Moreau, François, *L'image littéraire*. Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1982.

Moran, W.L., *Les lettres d'El-Amarna*, tr. fr. D. Collon et H. Cazelles, LAPO 13, Paris, Cerf, 1987.

Mowinckel, Sigmund, *He That Cometh*, Oxford, B. Blackwell, 1959.

_____, *Offersang og Sangooffer*, Oslo, Universitetsforlaget, 1951, = *Psalm's in Israel's Worship*, tr. angl. D. R. Ap.-Thomas, The Biblical Seminar 14 ; Sheffield, JSOT Press, 1992.

_____, *Prophecy and Tradition*, Oslo, 1946.

Neher, André, *Amos, contribution à l'étude du prophétisme*, Paris, Masson, 1950.

_____, *L'essence du prophétisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

_____, *Jérémie*, Paris, Plon, 1960.

_____, *L'existence juive, solitude et affrontements*, Paris, Seuil, 1962.

Nicholson, E. W, *Preaching to the Exiles: A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah*, Oxford, 1970.

_____, *The Book of the Prophet Jeremiah*, CBC, Cambridge, 1973-75, vol. I-II.

Nocquet, Dany, *Le livret noir de Baal. La polémique contre le dieu Baal dans la Bible hébraïque et l'Ancien Israël*, Genève, Labor et Fides, 2004.

Noth, M., *Die israelitische Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Hildesheim, W. Kohlhammer, 1928.

Ouaknin, M.-A, et Rotnemer D, *Le livre des prénoms bibliques et hébraïques*, Paris, Albin Michel, 1997.

Parpola, S, et K. Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*, SAA II, Helsinki, 1988.

Pellistrandi, Christine, *Jérusalem épouse et mère*, Paris, Cerf, 1989.

Perez, Raphaël, *Réalité et allégorie dans la Bible, Trois Prescriptions et trois récits*, Jérusalem, Sifry, 1966.

Pohlmann, K.-F, *Ezechielstudien*, BZAW 202, Berlin, W. de Gruyter, 1992.

_____, *Der Prophet Hesekiel/Ezechiel*, ATD 22, Göttingen, 1996 (Kapitel, 1-19), 2001 (Kapitel 20-48).

Poznanski, Lucien, *La chute du Temple de Jérusalem*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1991.

Pury, de, A, *Le Pentateuque en question*, Genève, Labor et Fides, 1989.

Qil, Yehuda in Menahem Brouha (éd.), *Sepher Yermiyah*, Jérusalem. Mossade ha-Rav Kook, 1983,

Rad, von, Gerhard, *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1967,

Radday, Y. T, *The Unity of Isaiah in the Light of Statistical Linguistics*, Missoula, Montana, Scholars Press, 1973.

Renan, Ernest, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, Calmann-Lévy, 1887.

_____, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, Paris, 1863, 4e éd. *Œuvres complètes*, édition établie par Henriette Psichari, vol. 8 : L'origine de la langue. Histoire générale des langues sémitiques, Paris, Calmann-Lévy, 1958.

Rendtorff, Rolf, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, 1989.

Reuss, Edouard, *La Bible, l'A.T., Les Prophètes*, Paris, Fischbacher, 1876.

Ricoeur, Paul, *La métaphore vive*. Paris, Seuil, 1975.

_____, « *La métaphore nuptiale* », in André Lacocque et Paul Ricoeur, *Penser la Bible*, Paris, Seuil, 1998, pp. 411-457.

_____, *Anthologie*. Textes choisis et présentés par Michaël Foessel et Fabien Lamouche Col. Points-Essais, Paris, Seuil, 2007.

Rad, von, Gerhard, *Idem, Théologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1967, vol. I-II.

Rendtorff, Rolf, *Introduction à l'Ancien Testament*, Paris, 1989, texte original en allemand, *Das Alte Testament : Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn, 1983.

Römer, Thomas, *Jérémie Du prophète au livre*, Poliez-le-Grand, Edition du Moulin, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

Rooker, M. F, *Biblical Hebrew in Transition : The Language of the Book of Ezekiel*, JSOTS 90, Sheffield, 1990.

Schenker, Adrian, « *La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens ?* », *ETHL* 70, 1994, pp. 281-293.

Schilli, Henri, *Regards sur le midrach*, préface par Jacob Kaplan et introduction par Alain Goldmann, Keren Hasefer ve Halimoud, Paris, 1977.

Secrétan, Philibert, *L'Analogie QJSJ*, Paris, PUF, 1984.

Seitz, C. R., *Theology in Conflict: Reactions to the Exile in the Book of Jeremiah*, BZAW 176, Berlin, 1989.

Sherwood, Y., *The Prostitute and the Prophet: Hosea's Marriage in Literary-Theoretical Perspective*, JSOTSupp. 212 ; Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996.

Skinner, J., *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremiah*, Cambridge, 1922.

Strauss, Léo, *Le Testament de Spinoza*, Paris, Les Editions du Cerf, 1991.

Steinmann, Jean, *Le prophète Ézéchiël*, LD 13, Paris, 1953,

Vermeulen, Jacques, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique : Isaïe I-XXXV miroir d'un demi millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Paris, J. Gabalda, 1977-1978.

Watts, D. W. John, *Isaiah 1-33 ; Isaiah 34-66*, Word Biblical Commentaries, vols. 24-25, Waco, Texas, Word, 1989.

Weems, R., *Battered Love : Marriage, Sex and Violence in the Hebrew Prophets*, Philadelphia, Fortress Press, 1995.

Wildberger, Hans, *Jesaja*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1982.

Wogue, L., *Le Pentateuque, Genèse*, Tome I Paris, Éditions Durlacher, 1860.
_____, Tome II : Exode, Paris, E. Durlacher, 1869.

Wolff, Hans-Walter, *Amos' geistliche Heimat*, WMANT 18, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1964 = *Amos the Prophet : The Man and His Background*, tr. F. R. McCurley, Philadelphia, Fortress, 1973.

Zimmerli, Walter, *Erkenntnis Gottes nach dem Buch Ezechiel*, AThANT 27, Zürich, 1954, p. 5-75.

_____, *Gottes Offenbarung*, Gesammelte Aufsätze, Theol. Bücherei A.T. 19, Munich, 1969, p. 41-119.

_____, *Ezechiel*, BK XIII/1-2, Neukirchen-Vluyn, 1969, vol. II, 1979, tr. angl. *Ezekiel, Hermeneia*, Philadelphie, vol. I, 1979, vol. II, 1983.

8.3. Articles dans des revues et collections

Ackroyd, Peter, R., « The Book of Jeremiah. Some Recent Studies », *JSOT* 28, 1984, pp. 47-59.

Amsler, Samuel, « Amos, prophète de la onzième heure », *ThZ* 21, 1965, pp. 318-328.

_____, « Les prophètes et la communication par les actes » in *idem, Le dernier et l'avant-dernier*, Genève, 1993, pp. 211-218.

Arnaud, Daniel, « Les textes suméro-accadiens de Meskéné (Syrie) et l'Ancien Testament », *RHR* 197, 1980, pp. 116-118.

Askénazi Léon, « Exposé », in André Néher et Eliane Amado Lévy-Valensi, *La conscience juive face à l'histoire : le pardon, Quatrième colloque des intellectuels juifs de langue française (octobre 1961)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1965, pp. 408-409.

Auld, Graem, A., « Prophets Through the Looking Glass, Between Writings and Moses », *JSOT* 27, 1983, pp. 3-23.

Auld A. G. « Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings », *ZAW* 96, 1984, pp. 66-82 ; *Idem*, « Prophets Through the Looking Glass, Between Writings and Moses », *JSOT* 27, 1983, pp. 3-23

_____, « Prophets and Prophecy in Jeremiah and Kings », *ZAW* 96, 1984, pp. 66-82.

_____, « Word of God and Words of Man: Prophets and Canon », in L. Eslinger - G. Taylor (éds.), *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of P. C. Craigie*, *JSOT Suppl.* 7, Sheffield, 1988, pp. 237-251.

_____, « Word of God and Words of Man: Prophets and Canon », in L. Eslinger - G. Taylor (éds.), *Ascribe to the Lord: Biblical and Other Studies in Memory of P. C. Craigie*, *JSOT Suppl.* 7, Sheffield, 1988, pp. 237-251.

Auvray, P., « Le problème historique du livre d'Ézéchiel », *RB*, 95, 1948, pp. 503-519.

_____, « Le prophète comme guetteur, Ez xxxiii,1-20 », *RB* 71, 1964, pp. 191-205.

_____, « Ézéchiél », *DBS*, Paris, 1970, VIII, col. 759-791.

Barstad, Hans M., « No Prophets? Recent Developments in Biblical Prophetic Research and Ancient Near Eastern Prophecy », *JSOT* 57, 1993, pp. 39-60.

Bird, Phylis, « To Play the Harlot: An Inquiry into an Old Testament Metaphor », in P. L. Day (éd.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Philadelphia, Fortress Press, 1989, pp. 75-94.

Bodi, Daniel, « Le livre d'Ézéchiél et le Poème d'Erra », *ETR* 69, 1993, pp. 1-23.

_____, « *Le prophète critique la monarchie - le terme nāsî'* chez Ézéchiél », in A. Lemaire éd., *Le roi et les prophètes*, Paris, Cerf, 2001, pp. 249-257.

_____, « Une locution proverbiale à Mari, El-Amarna et dans la Bible », *Journal Asiatique* 294, 2006, pp. 39-52.

Boudreau, G., « Hosea and the Pentateuchal Traditions : The Case of the Baal of Peor », M. P. Graham, W. P. Brown, J. K. Kuan (éds.). In *History and Interpretation: Essays in Honor of John H. Hayes*, JSOTSup 173, Sheffield, JSOT Press, 1993.

Boulangier, « Les nom(s) de Dieu dans la Bible », *Isafan* 40, 2000-2001, pp. 11-31.

Bourguet, Daniel, *Etudes Théologiques et Religieuses* 62, 1987, pp. 165-184.

Bourguet, Daniel, « Pourquoi a-t-on rassemblé des oracles si divers sous le titre d'Ésaïe ? » *ETR* 58, 1983, pp. 171-179.

Bourke, J., « Le jour de YHWH dans Joël », *RB* 66, 1959, pp. 5-31 ; 191-212.

Brenner, Atalia, « Pornoprophetics Revisited : Some Additional Reflections », *JSOT* 70, 1996, pp. 63-86.

Brettler, Marc Zvi, « Incompatible Metaphors for YHWH in Isaiah 40-46 », *JSOT* 78, 1993, pp. 97-120.

Briend, J. « Influences assyriennes au royaume de Juda », in A. Lemaire éd., *Le monde de la Bible*, Gallimard, 1998, pp. 184-187.

Carroll, R P. *Jeremiah: A Commentary*, OTL, Londres, 1986

Catan, Moché, *'ôtzar hale'azim*, Tel-Aviv, Frères Gitler, Jérusalem, Azriyah Semoali, 1990.

Cazelles, Henri, « La vie de Jérémie dans son contexte national et international », in P.-M. Bogaert éd., *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission*, BETL 54, Louvain, 1981, p. 21-39.

Charpin, D., et J.-M. Durand, « "Fils de Sim'al" : les origines tribales des rois de Mari », *RA* 80, 1986, pp. 141-183.

Clements, E. Ronald, « The Ezekiel Tradition: Prophecy in a Time of Crisis », in R. Coggins, *et alii* éd., *Fs P. R. Ackroyd*, Cambridge, 1982, pp. 119-136.

_____, « The Chronology of Redaction in Ezekiel 1-24 », in J. Lust éd., *Ezekiel and his Book*, *BETL* 74, 1986, pp. 283-294.

Cohen, Yashar, « *Hayyôm harat 'olam* » dans *Sepher Zikarôn*, à la mémoire de Menahem Emmanuel Hartom, Jérusalem, 1992, pp. 157-162.

Coogan, M. D., « Life in the Diaspora : Jews in Nippur in the Fifth Century BC », *BA* 37, 1974, pp. 6-12.

Cross, Frank Moore - David Noel Freedman, « Josiah's Revolt Against Assyria », *JNES* 12, 1953, pp. 56-58.

Curtis, A. H. W. - T. Römer (éd.), *The Book of Jeremiah and Its Reception - Le livre de Jérémie et sa réception*, *BETL* 128, Louvain, 1997. P. R. Ackroyd, « The Book of Jeremiah. Some Recent Studies », *JSOT* 28, 1984, pp. 47-59.

Dalley, Stephanie « Foreign Chariotry and Cavalry in the Armies of Tiglath-Pileser III and Sargon II », *Iraq* 47, 1985, pp. 31-48.

Darr, K. P., « Ezekiel Among the Critics », *Curentis in Research - Biblical Studies* 2, 1995, pp. 9-24.

Peggy L. Day, « Adulterous Jerusalem's Imagined Demise: Death of a Metaphor in Ezekiel XVI », *VT* 50, 2000, pp. 285-309.

Dietrich de S., et les E.R.B. dans *Foi et Vie* 71, 1972, Cah. bib. 11 : « Le message du prophète Ézéchiël », pp. 3-25.

_____, « De la connaissance de Dieu dans le livre d'Ézéchiël », pp. 26-39 (tr. abrégée par S. de Dietrich et S. Frutiger)

_____, « Le style particulier des discours prophétiques d'Ézéchiël », pp. 40-47
(tr. abrégée par S. de Dietrich).

_____, « Vous vivrez ! » pp. 48-56 (adaptation par F. Smyth -Florentin).

Durand, Jean-Marie, « *In vino veritas* ». *RA* 76, 1982, pp. 91-135.

_____, « Les prophéties des textes de Mari », in J.-G. Heintz éd., *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, Paris, 1997, p. 115-134.

Everson, A. J., « The Days of YHWH » *JBL* 93, 1974, pp. 329-337.

Feliks, Yehouda, « *La vigne et le chant de la vigne dans les sources (bibliques)* », *Megadim* n° 8, 1979, pp. 45-56.

Fensham, F. C., « Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Kudurru-Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah », *ZAW* 75, 1963, pp. 155-175.

Fitzgerald, A., « The Mythological Background for the Presentation of Jerusalem as a Queen and False Warship as Adultery in the OT », *CBQ* 34, 1972, pp. 403-416.

_____, « *BTWLT* and *BT* as Title for Capital Cities », *CBQ* 37, 1975, pp. 167-183.

Fleming, Daniel, E., « The Etymological Origins of the Hebrew *nābî*: The One Who Invokes God », *CBQ* 55, 1993, pp. 217-224.

_____, « *Nābû* and *munabbiātu*: Two New Syrian Religious Personnel », *JAOS* 113, 1993, pp. 175-183.

Frankena, R., *The Vassal-Treaties of Esarhaddon and the Dating of Deuteronomy*, *Oudtestamenitische Studiën* 14, 1965, pp. 122-154.

Freedly, K. S., « The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources », *JAOS* 90, 1970, p. 462-485.

Garfinkel, P. Stephen, « Of Thistles and Thorns: A New Approach to Ezekiel II 6 », *VT* 37, 1987, pp. 421-437.

_____, « Another Model for Ezekiel's Abnormalities », *JANES* 19, 1989, pp. 39-50.

Gelin, A., « Osée (Livre d') », In *Dictionnaire de la Bible Supplément VI*, Paris : Letouzay & Ané, 1960, col. 926-940.

_____, « Jérémie (Le livre de) », *Dictionnaire de la Bible Supplément VI*, Paris : Letouzay & Ané, 1949, VI, col. 857-889.

_____, « Ézéchiél », *Catholicisme*, Paris, 1956, VI, col. 1021-1028.

Goldstein, M., « L'être et le nom », *Echos Unir*, avril 1994, p. 18.

Greenberg, M., « Ezekiel », *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, 1971, vol. VI, pp. 1078-1095.

Guillet, Stéphane, « La métaphore dangereuse : Être et ne pas être l'époux d'Israël », *Hokma* 53, 1993, pp 21-52 (Revue de réflexion théologique).

Hallo, W. W., « Scurrilous Etymologies », in D. P. Wright *et alii* éds, *Pomegranates and Golden Bells, Fs J. Milgrom*, Winona Lake, Ind., Eisenbrauns, 1995, pp. 767-776.

Heintz, Jean-Georges, « Aux origines d'une expression biblique: *umūšū gerbū* in ARM X/6.8 ? », *VT* 21, 1971, pp. 528-540.

_____, « Langage métaphorique et représentation symbolique dans le prophétisme biblique et son milieu ambiant » in *Image et signification* (II^e Rencontres de l'École du Louvre), La documentation française, Paris, 1983, pp. 55-72.

_____, « Une tradition occultée ? La déesse cananéenne 'Anat et son 'ašērâh dans le livre du prophète Osée (chap. 14, v.9b) », *Ktèma* 11, 1986, pp. 3-13.

_____, « La 'fin' des prophètes bibliques ? Nouvelles théories et documents sémitiques anciens » in *idem* éd., *Oracles et prophéties dans l'antiquité*, Paris, 1997, pp. 195-213.

Holladay, W. L., « The Identification of the Two Scrolls of Jeremiah », *VT* 30, 1980, pp. 452-467.

Hornsby, T. J., « Israel has Become a Worthless Thing : Re-Reading Gomer in Hosea 1-3 », *JSOT* 82, 1999, pp. 115-128.

Hurvitz, Avi, « The Term *lškwṯ šrym* (Ezek 40:44) and its Place in the Cultic Terminology of the Temple », in S. Japhet éd., *Studies in the Bible*, Scripta Hierosolymitana 133, Jérusalem, 1986, pp. 49-62.

_____, « The Chronological Significance of 'Aramaisms' in Biblical Hebrew », *IEJ* 18, 1968, pp. 234-240.

_____, « The Evidence of Language in Dating the Priestly Code - A Linguistic Study in Technical Idioms and Terminology », *RB* 81, 1974, pp. 24-56.

Izre'el, Shelomo, « The Amarna Letters from Canaan », in J. M. Sasson (éd.) *Civilizations of the Ancient Near East* vol 2 (iii-iv), Peabody, Massachusetts, Hendrickson, 2000, pp. 2411-2419.

Jensen, P., « Die Götter *kemoš* und *melek* und die Erscheinungsformen *Kammuš* und *Malik* des assyrisch-babylonischen Gottes Nergal », *ZA* 41, 1934, pp. 235-237.

Joannès, F., « La vie des déportés de Juda en Babylonie », *MdB* 161, 2004, pp. 27-31.

Joosten, Jan, « Exegesis in the Septuagint Version of Hosea », J. C. de Moor (éd.) In *Intertextuality in Ugarit and Israël. (Papers Read at Tenth Joint Meeting of the Society for Old Testament Study and Het Oudtestamentisch Werkgezelschap in Nederland en België)*, Louvain, E. J. Brill, 1998, pp.62-85.

Kauffman, Yehezkiel, Art. « Le Livre de Joël », *Encyclopaedia Biblica*, Jérusalem, Ed. Institut Bialik 1965, vol. III, pp. 576-577.

King, J. Philip, « Amos », Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer et Roland E. Murphy édés., *The Jerome Bible Commentary*, London, G. Chapman, 1970, pp. 245-252.

Kornfeldt, W., « Der Moloch, eine Untersuchung zur Theorie O. Eissfeldts' », *WZKM* 51, 1948-52, pp. 287-313.

Kuhl, C., « Zur Geschichte der Hesekiel-Forschung », *ThR* N.F. 5, 1933, pp. 92-118.

_____, « Neuere Hesekielliteratur », *ThR* N.F. 20, 1952, pp. 1-26.

_____, « Zum Stand der Hesekiel-Forschung », *ThR* N.F. 24, 1957-58, pp. 1-53.

Lang, B., « Prophetie, prophetische Zeichenhandlung und Politik in Israel », *Tübinger Theologische Quartalschrift* 161, 1981, pp. 275-280.

Lacocque, André (sous la direction de) *Guide des nouvelles lectures de la Bible*, Paris, Bayard Editions, 2005.

Lemaire, A. « L'épigraphie paléo-hébraïque et la Bible », in *VTS* 29, 1978, pp. 165-176.

_____, « Les formules de datation dans Ézéchiël à la lumière des données épigraphiques récentes », *BETL* 74, 1986, pp. 359-366.

Long, Gary Alan, « Dead or Alive ? : Literality and God-Metaphors in the Hebrew Bible », *JAAR* 62, 1994, pp. 509-537.

Leeuwen, van, Cornelius, « The Prophecy of the Yôm YHWH in Amos 5, 18-20 », *In Language and Meaning : Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis*, OTS 19. Louvain, E. J. Brill, 1974, pp. 113-134.

Lys, Daniel, « La vigne et le double Je. Exercices de style sur Isaïe V 1-7 », *VT Sup* 26 (1974), pp. 116-

Malamat, A, «The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem», *IEJ* 18, 1968, pp. 137-156.

_____, « The Twilight of Judah in the Egyptian-Babylonian Maelstrom », *VTS* 28, 1975, p. 122-143.

Maass, F, « Tritojesaja ? » in F. Maass (éd.), *Das ferne und nahe Wort. Festschrift l. Rost*, Berlin, A. Töpelmann, 1967, pp. 156-163.

McKeating, H, « Sanctions Against Adultery in Ancient Israelite Society, With Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics », *JSOT* 11, 1979, pp. 57-72.

Mendenhall, E. George, « Puppy and Lettuce in Northwest Semitic Covenant Making », *BASOR* 133, 1954, pp. 26-30.

Milgrom, Jacob, « Compte rendu de A. Hurvitz, *A Linguistic Study of the Relationship...* », *CBQ* 46, 1984, pp. 118-119.

Morgenstern, Julius, « Amos Studies III », *HUCA* 15, 1940, pp. 59-304.

Mowinckel, Sigmund, « YHWHs dag », *NTT* 1958, pp. 1-56.

Neher, André, « Le symbolisme conjugal : expression de l'histoire dans l'A.T. », *RHPR* 34, 1954, pp. 30-49.

Ornan, T., « Ištar as Depicted on Finds From Israel », A. Mazar éd., *Studies in the Archaeology of the Iron Age in Israel and Jordan*, JSOT Suppl. 331, Sheffield, 21001, pp. 235-256.

Philipps, A., « Another Look at Adultery », *JSOT* 20, 1981, pp. 3-25.

Pons, Jacques, Art. « Ézéchiél », *DEB*, Turnhout, Brepols, 1987, pp. 464-468.

Rad, von, Gerhard, « The Origin of the Concept of the Day of Yahweh », *JSS* 4, 1959, pp. 97-108.

Raphaël, Freddy et Bloch, Anny, *L'honneur du nom, le stigmaté du nom*, *Revue des Sciences sociales de la France de l'Est*, 26, Strasbourg, 1999 (collection d'articles).

Rémy Gérard, « L'analogie et l'image. De leur bon usage en théologie », *Recherches de Science Religieuse* 92/3, 2004, pp. 383-427.

Römer, Thomas, « Amos: les fondements de sa prophétie ou le problème de son enracinement spirituel' » *Foi & Vie* 83, no. 5, 1984, pp. 26-34.

Rowley, Henry Harold, « The Marriage of Hosea », In *Men of God. Studies in Old Testament History and Prophecy*, London: Thomas Nelson, 1963, pp. 66-97+

Schenker, A, « La rédaction longue du livre de Jérémie doit-elle être datée au temps des premiers Hasmonéens ? », *ETHL* 70, 1994, pp. 281-293

Setel, T. D., « Prophets and Pornography : Female Sexual Imagery in Hosea », in Letty M. Russell (éd.), *Feminist Interpretation of the Bible*, Philadelphia, Westminster Press, 1985, pp. 86-95.

Simon, Uriel, « The Poor Man's Ewe-Lamb. An Example of a Juridical Parable », *Biblica* 48, 1967, pp. 207-242.

Terrien, Samuel, « Amos and Wisdom », in *Israel's Prophetic Heritage: Essays in Honor of J. Muilenburg*, ed B. W. Anderson et W. Harrelson, New York, Harper & Brothers, 1962, pp. 108-113.

Toorn, van der Karel, « In the Lions' Den: the Babylonian Background of a Biblical Motif », *CBQ* 60 (1998), pp. 626-640.

_____, « Scholars at the Oriental Court : The Figure of Daniel Against its Mesopotamian Background », in J. J. Collins et P. W. Flint (éds.), *The Book of Daniel. Composition and Reception*, VT Supp. Louvain, Brill, 2001, pp. 37-54

Uehlinger, Christoph, « 'Zeichne eine Stadt ... und belagere sie!' », *Jerusalem, Texte Bilder Steine, Fs H. und O. Keel-Leu*, NTOA 6, Fribourg/CH, Universitätsverlag, 1987, pp. 111-200.

Van Dijk-Hemmes, F., « The Imagination of Power and the Power of Imagination, An Intertextual Analysis of the Two Biblical Love Songs : The Song of Songs and Hosea 2 », *JSOT* 44, 1989, pp. 75-88.

Vermeulen, Jacques, « Essai de Redaktionsgeschichte des 'Confessions de Jérémie' », *BETL* 54, 1981, pp. 239-270.

_____, « Isaïe », in *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Tournhout, Brepols, 1987, pp. 619-621,

_____, « Le 'Deuxième Isaïe' dans le livre d'Isaïe », *Foi et Vie* 93, 1994, pp. 3-21.

Vogels, Walter, « Osée », *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, pp. 944-945.

Weidner, Ernst, F., « Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten », *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, Paris, 1939, vol. II, pp. 923-935.

Weinfeld, Moshe, « The Worship of Molech and the Queen of Heaven and Its Background », *UF* 4, 1972, pp. 133-154; 10, 1978, pp. 411-413.

Westbrook, R., « Adultery in Ancient Near Eastern Law », *RB* 97, 1990, pp. 542-480.

Yoyotte, J. « Néchao ou Néko », *DBS*, Paris, 1960, vol. VI, col. 363-393.

Zewi, Tamar, « Subject-Predicate Word Order of Nominal Clauses in El-Amarna Letters », *UF* 27, 1995, pp. 257-293.

Zimmerli, Walter, « Die Eigenart der prophetischen Rede des Ezechiel », *ZAW* 66, 1954, pp. 1-54.

_____, « Plannungen für den Wiederaufbau nach der Katastrophe von 587 », *VT* 18, 1968, pp. 229-255.

_____, « Das Phänomen der 'Fortschreibung' im Buche Ezechiel », in *Prophecy, Fs G. Fohrer*, BZAW 150, Berlin, 1980, pp. 174-191.

_____, « Proclamation prophétique et réinterprétation », *Tradition et théologie dans l'Ancien Testament*, LD 108; Paris, Cerf/Desclée, 1982, pp. 81-109.

Zimmermann, F, « Folk Etymology of Biblical Names », *VTS* 15, 1966, pp. 311-326.

TABLE DES MATIERES

PRÉSENTATION	2
1. INTRODUCTION	8
1.1. <i>L'objet de cette recherche</i>	8
1.2. <i>La problématique</i>	8
1.3. <i>La difficulté à comprendre les métaphores</i>	12
1.4. <i>La langue hébraïque et les métaphores anthropomorphiques</i>	13
1.5. <i>Méthode employée : critique littéraire, analyse historique et interprétations rabbiniques</i>	14
1.6. Essai de définition de la métaphore	16
1.6.1. <i>Théorie et herméneutique de la métaphore</i>	17
1.6.2. <i>Image</i>	22
1.6.3. <i>Allégorie</i>	22
1.6.4. <i>Synecdoque et métonymie</i>	23
1.6.5. <i>Parabole-mashal et symbole</i>	23
1.6.6. <i>Analogie</i>	25
1.7. <i>Quelques métaphores bibliques</i>	28
1.8. <i>Signification et symbolisme des noms</i>	29
2. ARRIÈRE-PLAN HISTORIQUE DES LIVRES PROPHÉTIQUES.....	37
<i>Préliminaires</i>	37
2.1. Amos	38
2.1.0. <i>Introduction</i>	38
2.1.1. <i>L'arrière-plan historique du ministère d'Amos</i>	40
2.1.2. <i>Le langage et le style du livre d'Amos</i>	42
2.1.3. <i>L'enracinement d'Amos dans la « sagesse » proche-orientale</i>	44
2.1.4. <i>L'expression « monter au ciel et descendre aux enfers » dans la Bible</i>	45
2.2. Osée et son ministère prophétique	48
2.2.0. <i>Introduction</i>	48
2.2.1. <i>L'arrière-plan historique de son ministère</i>	49
2.2.2. <i>La composition du livre d'Osée</i>	50
2.2.3. <i>Le texte du livre d'Osée</i>	51
2.2.4. <i>Le langage du livre d'Osée</i>	51
2.2.5. <i>Le dieu cananéen Baal dans le livre d'Osée</i>	52
2.2.6. <i>Le problème du mariage d'Osée</i>	54
2.3. Le prophète Isaïe	57
2.3.1. <i>Débuts prophétiques lors de la crise syro-éphraïmite</i>	58
2.3.2. <i>Les oracles du prophète Isaïe du VIII^e siècle avant notre ère : « Proto-Isaïe » (1-39) :</i>	61
2.3.3. <i>Le recueil d'oracles attribués au « Deutéro-Isaïe » (40-55) :</i>	64
2.3.4. <i>Le « Trito-Isaïe » (56-66)</i>	65

2.3.5. <i>L'Hypothèse de l'existence de disciples d'Isaïe</i>	65
2.3.6. <i>Les rouleaux d'Isaïe à Qumrân</i>	66
2.4. Le prophète Jérémie	67
2.4.1. <i>Quelques repères de sa vie et de son œuvre</i>	67
2.4.2. <i>La situation historique avant la vocation de Jérémie</i>	68
2.4.3. <i>Une époque de troubles politiques</i>	69
2.4.4. <i>Le livre de Jérémie : une anthologie d'oracles réunis sous son nom</i>	72
2.4.5. <i>La situation religieuse et morale de Juda au temps de Jérémie</i>	76
2.4.6. <i>Le prophète Jérémie et les Babyloniens</i>	80
2.4.7. <i>Les actions symboliques du prophète Jérémie</i>	83
2.4.8. <i>La politique des vainqueurs influence la religion des vaincus</i>	83
2.5. Ézéchiël	86
2.5.0. <i>Introduction</i>	86
2.5.1. <i>Les dates du livre d'Ézéchiël</i>	90
2.5.2. <i>Bref aperçu de l'histoire de la recherche sur le livre d'Ézéchiël</i>	92
2.5.3. <i>Résumé de l'histoire de la recherche</i>	99
2.5.4. <i>Le message du prophète Ézéchiël</i>	101
2.6. Joël	102
2.6.1. <i>Le Jour de l'Éternel - yôm YHWH - chez les prophètes Amos et Joël</i>	105
2.6.2. <i>Bref aperçu de l'histoire de la recherche sur le « Jour de YHWH »</i>	107
3. LE DOMAINE DE L'AGRICULTURE : LA VIGNE	111
3.0. Introduction	111
3.3.1. <i>Lexique</i>	117
3.3.2. <i>La vigne chez Isaïe (5, 1-7)</i>	120
3.3.3. <i>Le poème du chant de la vigne (Isaïe 5, 1-7)</i>	124
3.3.4. <i>Les Produits de la Vigne</i>	129
3.3.5. <i>La coupe</i>	131
3.3.6. <i>La vigne chez Joël</i>	133
3.3.7. <i>Ce qui nuit à la vigne selon Joël</i>	136
3.3.8. <i>Noé et la vigne dans le récit Midrashique (Midrash Tanhouma, Noach paragraphe 13)</i>	138
4. DOMAINE DE LA FAMILLE	141
4.1. L'arrière-plan proche oriental de la métaphore de l'épouse	141
4.2. Analyse des différents domaines	143
4.2.1. <i>Métaphore de la femme dans les livres prophétiques</i>	143
4.2.2. <i>Jérusalem ville et épouse bien aimée</i>	146
4.2.3. <i>La femme abandonnée</i>	147
4.2.4. <i>La divorcée</i>	150
4.2.5. <i>La veuve</i>	151
4.3. Relations mère – enfant	152
4.4. Dénominations de Sion femme : ville, pays	153
4.5. La métaphore de la femme prostituée chez Osée	157
4.5.1. <i>Signification et symbolisme des noms de la femme, chez Osée et Isaïe</i>	159
4.5.2. <i>Baal, le dieu étranger - signification chez Osée</i>	160
4.5.3. <i>L'amour conjugal chez le prophète Osée</i>	162
4.5.4. <i>Le mariage du prophète Osée : Union surprenante entre le prophète et une femme prostituée</i>	163
4.5.5. <i>L'amour filial et l'amour conjugal</i>	166

4.6. Symbolisme conjugal et filial chez Ézéchiél.....	169
4.6.1. Exemple d'amour conjugal chez Ézéchiél.....	169
4.6.2. La métaphore de l'épouse infidèle (enfant trouvée) [Éz 16].....	172
4.6.3. Exégèse de la métaphore des deux sœurs en Éz 23.....	175
4.6.4. L'énigme et la parabole chez Éz 17.....	176
5. CONCLUSION	181
<i>Épilogue.....</i>	188
6. ANNEXE.....	190
6.1 Les sources souvent consultées	190
6.2 Tableaux chronologiques.....	194
6.2.1 Période des juges. Début de la royauté.....	194
6.2.2 Du schisme (933) à la fin du royaume du nord (722-721).....	195
6.2.3 De la fin du royaume du nord à la prise de Jérusalem.....	197
6.2.4 Epoque perse (538-533).....	199
7. ABRÉVIATIONS	200
8. BIBLIOGRAPHIE RAISONNÉE.....	204
8.1. Dictionnaires –Encyclopédies	204
8.2. Livres par auteurs	205
8.3. Articles dans des revues et collections	215