

Laval théologique et philosophique



Lecture nouvelle des livres d'Amos et d'Osée À propos d'une « nouvelle » traduction

Évode Beaucamp

Volume 28, Number 2, 1972

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020298ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020298ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this note

Beaucamp, É. (1972). Lecture nouvelle des livres d'Amos et d'Osée : à propos d'une « nouvelle » traduction. *Laval théologique et philosophique*, 28(2), 185–192. <https://doi.org/10.7202/1020298ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1972

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

LECTURE NOUVELLE DES LIVRES D'AMOS ET D'OSÉE

À propos d'une « nouvelle » traduction *

Evode BEAUCAMP, O.F.M.

LA Bible de Jérusalem fut, en son temps, un événement. Oeuvre d'une équipe d'exégètes catholiques chevronnés, elle faisait enfin bénéficier le grand public des résultats acquis par la critique scientifique depuis plus d'un siècle.

La présentation elle-même était nouvelle. Le style en était soigné ; le texte se trouvait coupé en péripeties, avec titres et sous-titres, indépendamment de la division classique par chapitres des bibles traditionnelles grecque et hébraïque ; le tout accompagné de notes critiques substantielles, d'abondantes références, avec une introduction historique et littéraire pour chaque livre.

Nonobstant la parution d'essais plus ou moins parallèles de grande valeur, tels que la Bible de La Pléiade ou, plus récemment, la traduction de Mgr Osty, le succès de l'œuvre fut à la mesure de son mérite. Mais elle avait des failles que le temps ne manqua pas de faire apparaître. Les différents livres, selon la personnalité de leur auteur, étaient loin d'avoir tous la même valeur. Bien des options critiques et des conjectures, contestées à l'époque, sont aujourd'hui largement dépassées. On a en particulier abusé du procédé qui consiste à intervertir l'ordre des versets, hypothèse toujours possible certes, mais qui demeure incontrôlable.

Le moment n'est-il pas venu de reprendre le travail à la base, avec de nouvelles équipes de spécialistes, en tentant même d'atteindre un public plus large, grâce à une collaboration fraternelle des savants catholiques et protestants ? C'est ce qu'ont pensé les promoteurs de la Traduction Oecuménique de la Bible (TOB). S'il ne s'agissait que de changer l'orthographe des noms propres, de remplacer telle conjecture par telle autre non moins contestable à la longue, de hasarder quelques trouvailles heureuses ou malheureuses de traduction, les moyens mis en œuvre ici seraient disproportionnés aux résultats à obtenir. Une entreprise d'une telle ampleur

* *Amos et Osée*. Traduction oecuménique de la Bible, Paris, Cerf, 1969, 13 × 20 cm, 116 pages.

ne peut se justifier que si, durant ces deux dernières décennies, l'exégèse a fait des progrès importants, de nature à renouveler la lecture elle-même du texte sacré.

La masse des travaux se rapportant au Nouveau Testament semble bien, de fait, appeler une mise à jour. Si l'on en juge, en revanche, par les derniers commentaires allemands, l'exégèse de l'Ancien Testament est entrée, elle, dans une époque de tassement et d'équilibre, que caractérise une commune méfiance à l'égard de l'hypercritique des générations précédentes. Soucieuse d'atteindre un large public et d'assurer à l'œuvre quelque chance de durée, TOB adopte, en l'accentuant encore, la tendance conservatrice de la critique actuelle. Les traducteurs ne veulent manifestement prendre aucun risque.

Cette attitude timorée n'est pas payante. Ainsi, on a voulu conserver à Amos la paternité de tout ce qui se trouve dans son livre : les allusions fugitives à Juda, les sept oracles contres les nations, les extraits hymniques qui interrompent le discours, les promesses messianiques finales (9 11-15). Mais, en écartant l'hypothèse d'une relecture judéenne du texte du prophète au moment de la rédaction du livre, on obtient une image tellement complexe de ce message, qu'il en perd tout contour précis. Trop de richesse finalement appauvrit. La glose évidente : « Toutefois je ne supprimerai pas complètement la maison de Jacob » (9 8), permet bien au commentateur, par exemple, de noter que Dieu reste malgré tout clément ; elle n'en détruit pas moins l'affirmation fondamentale du livre qu'il n'y aura aucun reste.

N'aurait-on point, d'ailleurs, tenté de faire l'unanimité autour de schèmes théologiques d'une déconcertante banalité ? Les auteurs — beaucoup plus que le prophète certes — semblent obsédés par la pensée de la justice (au sens non-biblique du terme) toute-puissante du Dieu créateur. Ils voient, par exemple, en 9 2-4, une proclamation de la toute-puissance d'un Dieu au jugement duquel — le mot *mishpat* n'apparaît jamais avec ce sens dans le livre d'Amos — personne ne saurait échapper. Or on trouve, en dehors de la Bible, des expressions analogues pour dépeindre la dépendance exclusive d'un vassal à l'égard de son suzerain.

Les auteurs, en effet, paraissent ignorer les deux grands courants exégétiques contemporains, qui renouvellent la lecture des prophètes, plus spécialement Amos et Osée. Il y a d'abord l'école anglo-scandinave, dont le promoteur S. Mowinckel n'a pas bonne presse parmi les exégètes catholiques, mais qui offre pourtant l'immense avantage de raccrocher le message biblique à l'espérance commune de toute l'humanité sédentaire. Ce lien nécessaire établi, il importe ensuite de mettre en évidence l'originalité de la religion d'Israël, ce que permettent précisément les travaux plus récents de l'école américaine, qui, elle, a vigoureusement mis en relief la parenté des traités de vassalité hittites, assyriens et égyptiens, avec les schémas que présente la Bible de l'Alliance du Sinaï.

Amos, au nom de la gratuité de l'Alliance, s'élève contre l'assurance qu'Israël tire, comme tous les autres peuples, du retour cyclique des saisons, avec les rites

qui veulent en assurer la permanence, la fête du Nouvel An en particulier. Le problème court à travers tout le livre, mais trouve sa plus parfaite expression dans le passage célèbre sur le Jour de Yahvé :

Malheur à ceux qui désirent le Jour de Yahvé !
 Que sera-t-il pour eux le Jour de Yahvé ?
 Il sera ténèbres et non lumière (5 18).

Les traducteurs de TOB évitent ordinairement de se prononcer sur des questions discutées. Mais ici, ils consacrent une longue note à exposer et à défendre la thèse de G. von Rad, comme s'il n'en existait point d'autre. L'expression « Jour de Yahvé », au dire du grand exégète allemand, aurait son origine dans la guerre sainte : c'est le Jour de la victoire de Yahvé. Quelle que soit l'autorité de cet auteur, cette opinion ne saurait, d'aucune manière, être considérée comme décisive.

Rien, dans le chapitre 5 d'Amos, n'évoque la guerre sainte ; or c'est le texte le plus ancien où l'on voit apparaître l'expression. Les deux thèmes de lumière et de victoire ne sont nulle part ailleurs « couplés » dans la Bible. Le mot « Jour », lorsqu'il est suivi d'un nom propre tel que Yizréel (Os 2 2), Madiân (Is 9 3), ou même Jérusalem (Ps 137 7), n'évoque pas le temps d'une victoire, mais au contraire celui d'une défaite ou d'une chute.

En coupant correctement le texte, c'est-à-dire en lisant comme un tout 5 18-27, le mot « malheur » du début appelant une décision qui n'arrive qu'aux versets 26 et 27, on se trouve ici dans un contexte on ne peut plus liturgique. Yahvé, aux versets 21-25, exprime son dégoût pour les sacrifices et les fêtes de son peuple ; il annonce l'exil de l'image du dieu-roi d'Israël, qui ne peut être que celle de Yahvé lui-même, car ni Amos ni ses contemporains, ne possédaient l'érudition des orientalistes allemands, pour pouvoir songer à des divinités babyloniennes, telles que Sakkût et Kévân, connues par les seuls textes assyriens.

Osée, dans un contexte analogue, parlera du « Jour de la fête de Yahvé » (9 5) ; il évoquera plus loin le sort du veau de Béthel, qualifié de Roi, et annoncera son départ processionnel vers Assour où il servira d'« offrande au grand Roi » (10 5-6). L'expression accadienne *um ili*, « jour du dieu », vise toujours le jour de la fête du dieu, au même titre sans doute que les « jours de Baal » d'Osée 2 15.

L'hypothèse de S. Mowinckel, dont les auteurs de TOB tendent d'exorciser par le silence l'ombre tant redoutée, est ainsi incomparablement mieux fondée que celle de von Rad. On s'étonne, par ailleurs, qu'un auteur aussi averti ait pu confondre avec la guerre sainte, le thème du jugement, qui appartient au *pattern* des fêtes du Nouvel An. Il faudra attendre l'Exil, avec des textes isolés tels que Is 13, pour voir les deux perspectives se rapprocher et peut-être se confondre.

Le Jour du Jugement, le Jour de la fête du dieu-roi, est le jour du retour de la vie et de la récréation ; d'où l'espérance de lumière qu'il faisait périodiquement renaître au cœur des peuples. Le prophète refuse à Israël le réconfort d'un espoir qui serait ainsi fondé sur le renouvellement cyclique des forces de la nature. L'as-

surance du peuple de l'Alliance repose uniquement sur la permanence de l'appui que lui offre le Dieu de l'histoire. Ainsi s'amorce dans la Bible l'éclatement de cette espérance cyclique commune au monde ancien.

C'est la totale gratuité de l'élection d'Israël par Yahvé qui constitue, de fait, l'intuition fondamentale du message d'Amos (3 2 ; 9 8). L'homme, dans le cas, n'a pas prise sur Dieu, quand bien même il le considérerait comme « son Dieu ». Israël certes doit mettre son assurance en Yahvé, mais il ne possède pas d'assurance sur Yahvé.

Car Yahvé peut remettre en question le soutien qu'il a promis à son peuple, dans la mesure où celui-ci renie les engagements qu'il a pris, et n'applique pas les conventions de l'Alliance, l'obligation de la justice sociale en particulier. Or rien ne pourra jamais remplacer l'observation de la charte conclue. Cette attitude du Dieu de la Bible s'avère conforme à la logique des traités de vassalité, où se trouve expressément signifié que rien ne pourra dégager le vassal de la malédiction encourue par toute répudiation du serment juré.

C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'attitude des prophètes envers le culte. Yahvé ne rejette pas les sacrifices d'Israël au nom d'une soi-disant religion intérieure « inventée par Amos et Wellhausen ». Pour aller dans un autre sens, les notes des traducteurs de TOB sur le sujet ne sont pas moins hors de propos : « Le culte agréé par Dieu, y lit-on, est celui qui prend sa source dans l'humilité, dans l'obéissance, dans l'amour de Dieu . . . » Pour juste que soit l'observation, rien ne prouve qu'Amos y ait jamais songé. À s'en tenir aux propos du prophète, Yahvé ne défend son peuple que dans la mesure où ce dernier demeure fidèle aux clauses de l'Alliance ; le recours au culte n'est en pareil cas d'aucune utilité ; il devient même dangereux dans la mesure où il entretient des illusions qui s'avéreront fatales.

Le message d'Amos se situe ainsi dans la ligne d'un rappel des exigences de l'Alliance, dont l'observation constitue pour Israël l'unique chance de salut. Le prophète n'est donc pas un défenseur de la morale comme telle, ni de la « justice » outragée. Il n'a point pour tâche de dénoncer le péché et d'annoncer le châtement qui doit en résulter, comme le suggèrent les auteurs de TOB dans les introductions et dans les notes, ainsi que dans les titres et sous-titres qu'ils donnent aux péripécies arbitrairement découpés à même la pâte du texte.

Lu dans la logique d'un *rib-pattern*, c'est-à-dire dans la logique du procès intenté par l'un des partenaires de l'Alliance à l'allié coupable d'infidélité, le livre se décompose assez naturellement en de grands ensembles dont il importe de sentir l'unité.

Yahvé commence par montrer, dans les deux premiers chapitres, comment il fait justice à son peuple, en le débarrassant de ses ennemis ; ce qui lui permet de se retourner ensuite contre Israël pour l'accuser de n'avoir pas tenu, lui, ses engagements. L'action contre Damas, la Philistie, Moab et Ammon, les quatre voisins mis en cause (les trois autres, Tyr, Juda, Edom, ont été rajoutés par la suite), se justifie par de simples casus belli, et aboutit à une destruction totale.

Quant il s'agit en revanche d'Israël, Yahvé discute, rappelant tout ce qu'il a fait pour Israël, lui reprochant de n'être pas resté fidèle aux grandes orientations de l'Alliance, l'observation de la justice en particulier. Le procès se conclut également par une condamnation à mort ; mais cette mort n'est plus une extermination par le feu et le fer ; c'est l'épuisement des forces vives de la nation, conséquence de son abandon par la divinité tutélaire. Les quatre oracles contre les nations ne constituent donc pas quatre morceaux isolés, ils servent de préface au procès qu'intente Yahvé à Israël.

Les cinq visions ne doivent pas non plus être lues chacune pour elle-même. Il s'agit d'une escalade de présages sinistres, dans le sens de la sévérité et de l'irrévocabilité, s'achevant sur l'image (9 1-10) de l'anéantissement de l'État d'Israël, par suite de la destruction du Temple qui en assurait la stabilité.

Les plaies qui se succèdent (4 4-12), et dont l'oracle (5 4-5), doit constituer la conclusion, rappellent quant à elles, les menaces du chapitre 26 (vv. 14-33) du Lévitique, dont la gravité croît avec le refus de comprendre qu'oppose le peuple, pris à parti par l'Allié divin. On retrouve le même procédé dans les oracles « à main levée » du livre d'Isaïe (9 7-12, 13-16, 17-20 ; 5 25).

Les trois imprécations forment également un tout qui s'inscrit dans la logique du *rib-pattern*. Le début de la première est à chercher au v. 7 du chapitre 5 dont le mot d'introduction « malheur » (plus vigoureux que le « malheureux ceux qui » de TOB) a disparu à la suite de l'insertion d'un extrait hymnique (vv. 8-9).

L'unité des séquences qui commencent par « Écoutez » est sans doute moins facile à mettre en lumière ; elles se trouvent d'ailleurs dispersées à travers le livre. On aura cependant avantage à considérer d'une seule venue tout le passage 3 1 à 4 3.

* *
*

Tout le monde sait que le livre d'Osée est un des plus difficiles de la Bible. Les traducteurs ont pu profiter ici de nombreux travaux récents susceptibles de résoudre bien des difficultés de détail. Nous nous réjouissons, par ailleurs, de ce qu'ils aient abandonné l'image trop classique d'un Osée « poète bédouin », hanté par une soi-disant nostalgie du désert, dont tous les manuels ces dernières décennies faisaient état, à la suite d'un article de P. Humbert.

TOB n'a malheureusement pas renoncé, en revanche, à la conception périmée du rôle qu'on se faisait jusqu'ici du prophète : un trouble-fête dénonçant les péchés d'Israël et prédisant le « juste » châtement. Dans le livre d'Osée, au contraire de celui d'Amos, les conséquences de l'infidélité d'Israël ne sont pas du domaine de l'avenir. Le prophète voit l'état de Samarie se décomposer sous ses yeux. Il n'annonce donc rien, il explique. Israël court très évidemment à sa perte, une perte irrémédiable ; et Yahvé plaide non coupable : « Ce n'est pas ma faute, c'est la

tienne. J'ai tout fait pour te ramener à moi, tu n'as pas voulu ». On songe aux pleurs de Jésus sur Jérusalem ; c'est la plainte d'un amour impuissant.

Déséparé, le peuple de l'Alliance s'accroche à tout ce qu'il trouve à portée de la main : cultes agraires, révolutions de palais, alliances avec l'étranger. Or, il doit tout à l'affection (*héséd*) du Dieu qui l'a tiré d'Égypte ; et seule, une inébranlable fidélité (*émet*) à cette affection peut lui assurer la libre possession de sa terre. Israël paye l'appui qu'il se cherche près des dieux et des hommes, avec ce que lui a donné Yahvé, ce qui constitue une véritable profanation du don de l'amour, que désormais l'on appellera une « prostitution ».

Cette intuition, qu'avec Israël Yahvé avait pour allié une prostituée, est née, on le sait, de l'expérience personnelle du prophète, lequel avait lui-même épousé une prostituée. Le fait inouï d'un tel mariage possède à lui seul valeur symbolique ; la suite des aventures conjugales du prophète ne présente aucun intérêt ; d'ailleurs nous en ignorons tout. Car le roman édifié par les critiques à ce sujet, repose sur un vice de méthode. On n'a pas le droit de bâtir une histoire, en mettant bout à bout un récit autobiographique, et une relation faite par des tiers ; et en considérant par surcroît comme plus ancien, celui qui apparaît le premier dans le livre. N'a-t-on pas longtemps cru, pour des raisons analogues, ou pour aussi peu de raisons, que le premier récit (P) de la création (Gn 1) avait été composé avant le récit (J) qui suit immédiatement (Gn 2-3) ?

C'est le contraire, de toute évidence, qui est vrai : le récit autobiographique est plus ancien et doit être lu indépendamment du chapitre 1 plus récent. Il rapporte le seul fait du mariage en insistant sur la période d'abstinence réciproque, qui correspond sans doute au temps requis pour la désacralisation, s'il s'agissait d'une prostituée sacrée. Le récit rédigé par les disciples envisage, quant à lui, une période plus longue de la vie du prophète, puisqu'il s'intéresse au symbolisme du nom des trois enfants nés du mariage.

La relation autobiographique conclut le chapitre 2 avec lequel elle fait corps, le temps de continence illustrant le thème fameux du retour au désert. Quant au chapitre 1, il sert d'introduction à l'ensemble du livre où, depuis le chapitre 4, toute perspective de salut est désormais absente, Le nom des enfants annonce en effet le rejet de la dynastie, l'abandon d'Israël par Yahvé, et finalement la rupture de l'Alliance.

Il ne faut pas voir dans le livre, contrairement à l'opinion commune toujours en vogue aujourd'hui, un ramassis inorganique de petites unités artificiellement accolées ; c'est une collection de grands discours obéissant à la logique du *rib-pattern*, discours bien construits et que rien n'autorise à morceler.

Le premier (4 5 à 5 7) souligne l'inutilité d'un culte dont le sens est radicalement faussé : « Avec leur petit et leur gros bétail, ils viennent chercher Yahvé et ne le trouveront pas, car il s'est retiré d'eux » (5 6). Les accusations portées contre les prêtres et les princes font partie intégrante du discours. Les premiers en tant que responsables du culte, et les seconds en tant que responsables de la

justice, doivent être considérés comme les véritables coupables du processus de mort où le peuple tout entier se trouve engagé. C'est de la faute de ses dirigeants et non de celle de Yahvé, si Israël court à sa perte.

Le second (5 8 à 7 16), vise un événement historique précis : la guerre de Samarie et de Damas contre Juda. Il débute ainsi par une sonnerie de cor que suit un oracle négatif du Dieu de l'Alliance (5 9-12) : quels que soient les torts de Juda, Yahvé ne soutiendra pas Ephraïm. Devant les effets de l'hostilité divine, Israël se trouve réduit à plaider coupable et à implorer la clémence de son Dieu (6 1-3). Son geste pénitentiel s'avère cependant inutile, parce qu'une telle conversion n'est pas sincère (6 4-6), et qu'Ephraïm trahit l'Alliance.

La suite demeure une des pages les plus obscures du livre ; l'argumentation en est cependant dans l'ensemble assez ferme : le poète y fait allusion aux révolutions de palais, aux revirements d'alliance qui précédèrent et précipitèrent la fin de l'État de Samarie. D'où la conclusion : « Malheur à eux, car ils ont fui loin de moi . . . et l'on rira bien d'eux au pays d'Égypte » (7 13-16).

Si l'unité de ce poème est admise par les critiques les plus récents, il n'en va pas de même pour le suivant (8 1 à 9 9). Le cadre en est pourtant unique, c'est celui d'une célébration liturgique. Il commence lui aussi par une sonnerie de cor ; mais il ne s'agit plus d'un départ en guerre, il s'agit de l'ouverture d'une fête, que 9 5 appelle « fête de Yahvé », i.e. la fête des Tabernacles où se célébrait la royauté de Yahvé. On y fait d'ailleurs explicitement mention de la joie des vendanges (9 1), de l'institution de la royauté (8 4) et du veau de Béthel (8 5), qui sera plus loin identifié avec le Roi Yahvé (10 3-7). Cet ensemble n'est pas sans rappeler l'épisode de Béthel du livre d'Amos (Am 7 10-17). Dans la maison de Dieu, c'est-à-dire le Temple (et non le pays), Osée annonce la rupture de l'Alliance, en dépit des protestations de fidélité qu'Israël multiplie envers Yahvé ; mais le ton menaçant de sa diatribe suscite l'hostilité du peuple contre l'envoyé de Dieu. C'est le seul passage du livre où le prophète se met lui-même en scène et évoque l'accueil malveillant fait à sa prédication.

Le poème (9 10 à 10 15) présente trois images destinées à souligner comment l'aventure de l'Alliance, qui avait si bien commencé, a finalement tourné court. Au début, Israël était comme du raisin trouvé dans le désert, comme une vigne pleine de promesse, comme une génisse prête au labour. Mais il a souillé sa gloire par le culte de Baal ; il demeurera donc sans progéniture et le veau de Béthel, i.e. le Roi Yahvé, sera finalement emporté à Assour. Yahvé attendait des « semailles de justice » (et non de « justes semailles »), des moissons de « fidélité amoureuse » (et non de « généreuses moissons ») ; il n'a recueilli qu'iniquité et trahison ; il ne peut alors qu'abandonner son peuple au sort désespéré qui l'attend.

Deux autres tableaux constituent la trame du dernier poème (11 1 à 14 1). Le prophète y décrit les efforts déployés par Yahvé pour arracher son peuple à la mort. Il rappelle d'abord comment il tenta d'éduquer le « fils » qu'il avait tiré d'Égypte (11 1-4), et s'émeut à la pensée de devoir le détruire (vv. 8-9), ce que

plus tard on a compris comme une promesse de rétablissement en ajoutant les vv. 10-11. Sa bonne volonté s'est, en réalité, avérée inopérante, par suite du mensonge d'un allié qui s'obstine à courir après le vent (12 1-2).

Un deuxième tableau (12 3-15) oppose l'attitude du patriarche Jacob, dont le destin est ici assimilé à celui du peuple, à tout ce qu'a fait Yahvé pour tirer son peuple du mauvais pas où il s'engageait. Jacob s'est rendu esclave par son entêtement, alors que Yahvé s'est constamment employé à le libérer par l'intermédiaire de ses prophètes, dont Moïse fut le chef de file. Il faut sans doute lire au v. 3 : « Dieu s'imposa à lui et l'emporta », au lieu de : « Il lutta avec un ange et l'emporta ». La conclusion (13 1 à 14 1), c'est qu'Ephraïm, autrefois redoutable, est désormais acculé à l'impuissance, et que, cette fois, Yahvé restera sans pitié.

Comme on ne pouvait rester sur une note aussi négative, les rédacteurs judéens du livre ont ajouté un épilogue, comme pour le livre d'Amos : des perspectives de restauration conformes à la tradition du livre d'Isaïe. Il s'agit là d'un complément heureux, dans une perception globale du problème de l'Alliance : on sait, depuis Isaïe, que l'aventure ne peut se solder par un échec ; mais 14 2ss, de même que 2 1-3, doivent être lus indépendamment du reste.

Nous ne cachons pas la déception profonde que nous a causée la lecture attentive du fascicule de TOB consacré à Amos et Osée. L'œuvre n'est certes pas une œuvre d'avenir. La vision des auteurs demeure par trop ancienne et étroite. À ne considérer que l'aspect pastoral de la question, cette traduction ne répond pas à l'attente actuelle du public. Extraire du texte sacré quelques éléments connus d'une théodicée poussiéreuse, n'offre plus aucun intérêt aujourd'hui. Les fidèles veulent communier à un drame, où ils pourraient reconnaître les grandes lignes de leur propre aventure spirituelle.