

« Je m'en irai, je retournerai à ma demeure. » La signification de *māqôm* dans le Livre d'Osée (5, 15)

Guy Pascal Ntomb

Studium Biblicum Franciscanum à Jérusalem  <https://ror.org/059xffm27>

ngpaxcal@gmail.com  <https://orcid.org/0009-0003-3980-0574>

Le présent article se propose d'explorer la signification du concept de *māqôm* en Os 5, 15. Le chapitre 5 du livre d'Osée, en effet, présente un *מָקוֹם* (*māqôm*) comme lieu de retraite de Dieu : *אֶל־מָקוֹמִי אָשׁוּבָה* (« Puissé-je m'en aller, je veux retourner vers mon lieu »¹). Le mot apparaît dans le premier segment du v. 15 comme complément prépositionnel déterminant le lieu, précisément la destination – du fait de la préposition *אֶל* (GKC, 2006, § 119g) – de la procession divine qu'impliquent les deux verbes de mouvement *הֵלַךְ* et *שׁוּבָה*. Ces deux verbes coordonnés de manière asyndétique constituent en réalité une unité syntaxique (GKC, 2006, § 120g); une telle construction mettant l'emphase sur le cohortatif *אָשׁוּבָה*, véritable nœud sémantique de cette période. Il en résulte que l'action divine ici décrite n'est pas simplement une action future, mais elle émane surtout d'une décision. Le retrait de YHWH est en soi une sentence, une décision divine qui, au bout d'une longue diatribe, scelle le sort du peuple. La signification du *māqôm* apparaît dès lors comme déterminante pour saisir les enjeux d'une telle décision à l'égard du peuple de Dieu. Or le mot *māqôm* n'apparaissant que deux fois dans le livre d'Osée (cf. 2, 1 ; 5, 15), et dans des contextes totalement différents, n'offre que peu de prise sur son contenu chez Osée, comme le montrent la disparité des lectures et conclusions de nombreux interprètes et commentateurs de cette sentence divine, qui tantôt prolongerait l'oracle de jugement, tantôt amorcerait plutôt un oracle de

1 Sauf mention contraire, les traductions du texte original (TM, LXX) sont de l'auteur.

salut. La compréhension juste de la teneur du *māqôm* détermine alors la valeur de l'action divine et par conséquent le sens du message d'Osée. Le présent essai n'apporte pas simplement une approche de plus, mais suggère de porter définitivement à la lumière le caractère stratégique du concept de *māqôm* pour l'interprétation du message d'Osée. Il sera donc question, en remplaçant le v. 15 du ch. 5 d'Osée dans son contexte rhétorique, de saisir la pertinence et le contenu du concept de *māqôm* en perspective avec le programme persuasif que déploie le texte. Il importe pour cela de prendre avant tout la mesure de la complexité de ce concept, tel que le révèle la riche histoire de son interprétation.

La discussion sur *māqôm* en Os 5, 15

La phraséologie du prophète Osée (אֶל־מְקוֹמִי אֶשׁוּבָה אֶל־דָּד אֶשׁוּבָה) dans ce verset rappelle avant tout celle de Jérémie qui utilisait déjà la même expression – לְכוּנָה אֶל־מְקוֹמִי – dans sa réinterprétation deutéronomiste du motif traditionnel de la destruction de Silo, ce lieu (*māqôm*) où avait déjà résidé le Nom de YHWH (cf. Jr 7, 12); le même reconnu par les philistins comme la place de l'arche (cf. 1 Sa 5, 11). Ainsi, l'appropriation du *māqôm* par YHWH (signalée par le suffixe pronominal de la 1ère personne du singulier יי, î), en ferait avant tout un domaine sacré, réservé à/par YHWH. De là émerge l'acception classique du *māqôm*, comme terme technique dans la BH se rapportant à un espace sacré (souvent traduit dans les versions modernes par « Demeure », « Dimora », « Place », « Ort »...), qui peut être un sanctuaire, un temple, où la ville de Jérusalem, en tant que la ville du temple par excellence (Martens, 1997, p. 904). Pour Good (1966, p. 279), il ne fait aucun doute que *māqôm* en Os 5, 15 fasse référence à un lieu cultuel, où ont lieu des liturgies théophaniques. De même Sweeney (2000, p. 68) qui relève d'ailleurs le contexte cultuel de ce passage (Os 5, 15). D'autres chercheurs vont pousser cette conception plus loin, en y apportant l'idée de l'espace divin réservé, voire avec un aspect supranaturel. Harper (1910, p. 282) parlera à ce propos de temple divin (« heavenly temple »); une idée que va reprendre Gruber (« (heavenly) abode (temple) ») (Gruber, 2017,

p. 279). Pour Keil et Delitzsch (1986, p. 93), Rudolph (1966, p. 153) ou encore Macintosh (1997, p. 215) qui constatent certes une rupture avec la métaphore précédente du lion (cf. Os 5, 14), le *māqôm* déploie avec radicalité une logique punitive héritée du contexte précédent. Et ce faisant il marque clairement la retraite du Seigneur comme occasionnant la privation de sa présence à son peuple (Lim & Castelo, 2015, p. 190).

La conception du *māqôm* d'Os 5, 15 comme espace sacré ou culturel (concret ou spiritualisé) laisse cependant quelques doutes. L'apparition subreptice de l'idée (spatiale) du sanctuaire, radicalisée dans celle de l'espace divin céleste, apparaît comme un développement étrange, dans un oracle qui s'étale longuement sur des questions d'intérêt politique. La métaphore du lion qui apparaît quelques lignes plus tôt (cf. v. 14), et même dans le verset suivant (cf. Os 6, 1), vise davantage à illustrer les mesures de représailles divines contre les options politiques du peuple ; lequel, au lieu de se référer à YHWH son vrai roi, se réfère au roi assyrien (cf. Os 5, 13). L'image du retrait divin dans un sanctuaire (terrestre ou céleste) est certes flatteuse, mais semble peu expressive dans un tel contexte.

Pour cette raison, il semble avoir été plus aisé, dans le prolongement de la métaphore du lion présente au v. 14 précédent, d'interpréter le terme *māqôm* comme étant la « tanière » (*den* ou *lair* en anglais), ou tout simplement d'y trouver la référence à l'habitable naturel d'un animal félin. Puisque YHWH (qui est l'auteur du discours) se compare à un lion qui déchire et emporte sa proie, le « lieu » de son *retour* dans le verset suivant (v. 15) a naturellement été compris comme la tanière ou le repaire du lion-YHWH. Tel a été le choix de nombreux chercheurs, pour qui le retrait du lion-YHWH dans sa tanière, dans la logique d'un oracle de jugement, ne fait l'ombre d'aucun doute (Andersen & Freedman, 1980, p. 415; Benzi, 2018, p. 70-71; Garrett, 1997, p. 183; McComiskey, 1998, p. 86; Wolff, 1961, p. 147). D'autres chercheurs (Stuart, 1987, p. 106; Tully, 2018, p. 134), sans s'attarder sur la traduction du terme *māqôm*, insistent seulement sur la question du retrait divin au v. 15 dans le prolongement de la même métaphore. Le retrait du lion-YHWH dans sa tanière achève donc de construire l'image du jugement sévère contre le peuple de Dieu, qui par son iniquité s'est éloigné de lui. Moon (2018, p. 112)

voit toutefois dans cette même image de la tanière, non plus le prolongement de la violence, mais l'image de l'apaisement dans le repos du lion en ses lieux. C'est un retrait que Goldingay (2021, p. 98) veut interpréter comme un signe d'apaisement, dans l'attente du retour du peuple, après que ce dernier aura été purifié. Le *māqôm* a donc beau être cette tanière dans laquelle se retire le lion symbolisant le retrait divin du milieu de son peuple (Routledge, 2020, p. 98), une voie vers le salut reste toutefois ouverte (contrairement à 5, 6).

Il faut cependant relever qu'en l'absence de lien organique, le prolongement de la métaphore du lion dans ce verset (15) repose uniquement sur une conception logique et non littéraire ou même lexicographique. C'est le lieu de préciser qu'il existe dans la BH d'autres mots, probablement plus appropriés pour désigner la tanière du lion : הַקֶּבֶץ / קֶבֶץ (cf. Jr 25, 38 ; Ps 10, 9) ; הַמְּעוֹן (cf. Am 3, 4) ou encore רִיבּוֹן (cf. Na 2, 12) ... lesquels auraient certainement donné plus de vie à la métaphore en cours. Le terme *māqôm* serait alors trop générique pour désigner le refuge de l'animal, et n'est d'ailleurs jamais employé comme tel nulle part ailleurs. Le *māqôm* en Os 5, 15 reste donc pour ces raisons assez obscur.

D'autres chercheurs auraient laissé prospérer cette ambiguïté, ne préférant pas traduire ou donner une signification particulière à ce concept. Pour Mays, le *māqôm* du Seigneur n'est pas spécifié. Il symbolise néanmoins le retrait divin et son absence punitive, source de malheur selon une constance dans la BH. Il faut toutefois souligner qu'ici en Osée, il s'agit d'un retrait essentiellement temporaire, conçu pour provoquer la prise de conscience et la conversion du peuple (Mays, 1969, p. 92-93). Pour Davies (1992, p. 144, 158), ce que le prophète désigne par *māqôm* reste peu clair. Ce qui compte davantage, c'est l'idée que YHWH retire sa présence de la terre, et qu'un tel retrait annonce la catastrophe assurée.

Une lecture différente, moins pessimiste, est pourtant observable chez certains de ces chercheurs qui, sans déterminer la signification spécifique du mot (*māqôm*) conçoivent la dynamique de retrait comme une dynamique salvifique. Jeremias (1996, p. 119; 2000, p. 118) préfère ainsi s'appesantir sur le retrait divin stratégique, dans l'attente d'un retour d'Israël. Dans cette perspective, Dearman (2010, p. 188) est probablement

le premier à convoquer la théologie du Nom (divin), en rapport avec Dt 12 (vv. 5. 11), pour établir ce lieu du retrait divin – *māqôm* – non pas comme un lieu inaccessible, mais comme le lieu de la rencontre de nouveau rendue possible avec YHWH, à la faveur d'une prise de conscience au sein d'Israël. C'est pourquoi le *māqôm*, selon cet auteur, peut difficilement se résumer à un lieu géographique. Comme tel, il assume la permanence de l'alliance et donc la possibilité d'une nouvelle rencontre toujours possible, tant qu'Israël sera capable de prendre conscience et de revenir. Landy (2011, p. 85) ajoutait que le *māqôm* en Os 5, 15 cristallise le paradoxe de la présence divine dans l'absence ; précisément, une absence en quête de présence. Comme tel le *māqôm* déploie une dynamique de Salut, qui se résume dans une sorte de retrait stratégique divin, dans l'attente du retour du peuple. Fretheim décèle à travers ce concept, le développement dans ce passage d'une image du Dieu patient, et prêt à offrir le salut. Pour lui le Dieu d'Osee est un dieu de l'attente (Fretheim, 2013, p. 45).

La signification du *māqôm* en Os 5, 15 est, au vu de l'histoire de l'interprétation de ce mot et du verset 15 qui le porte, loin de faire l'unanimité. L'objectif d'ailleurs de la présente proposition n'est point d'établir finalement une telle unanimité, mais de constater que l'actuelle disparité des interprétations et des insinuations qui parfois se dressent les unes contre les autres, montre en réalité les insuffisances, d'une part des approches historico-critiques tendant, en atomisant le texte, à perdre finalement la perspective englobante du langage capable d'éclairer de manière pertinente des éléments singuliers ; et d'autre part, celles des lectures simplement synchroniques. Celles-ci mettent certes en valeurs la richesse du langage, mais elles laissent aussi sous silence les ressorts profonds – enracinés dans les brumes sombres de l'histoire – qui suscitent une parole. Une approche rhétorique, comme la conçoivent Renz (1999, pp. 1-26) ou Kelle (2005, pp. 21-34), pourrait permettre, en resituant Os 5, 15 dans son contexte rhétorique propre, celui qu'esquisse le texte actuel, de cerner la complexité du *māqôm* à travers les efforts que déploient le texte pour porter une parole persuasive, à un moment charnière de l'histoire d'Israël.

Os 5, 15 dans son contexte rhétorique

Os 5, 15 dans le Livre d’Osée

Il est largement admis qu’Os 5, 15 fait partie de la section d’Os 5, 8–6, 6 (Alt, 1953; Good, 1966; Jeremias, 2000; Mays, 1969; Rudolph, 1966), qui s’articule sur deux séquences : Os 5, 8–14 et Os 6, 1–6. Le verset d’Os 5, 15 pose souvent le problème de son insertion dans ce complexe textuel, qui déteint naturellement sur l’interprétation, soit comme (faisant partie d’) un discours de jugement où YHWH Dieu accable son peuple (Israël et Juda) d’une série d’actions de représailles contre leurs inconduites ; soit comme (faisant partie d’) un discours de conversion, ou en tout cas annonçant et introduisant le chant de pénitence du peuple (Os 6, 1–3) qui aura pris conscience et surtout s’engagerait à revenir au Seigneur. Des points d’attaches lient effectivement ce verset aussi bien à la structure précédente d’Os 5, 8–14 (grâce notamment au mot-crochet הָלַךְ), qu’à celle suivante d’Os 6, 1–3 (avec les mots crochets הָלַךְ + שׁוּבוּ). Pour ce dernier cas, la LXX semble plus suggestive grâce à l’extension du texte par un verbe *dicendi* (λέγοντες) qui introduit le monologue du peuple, liant ainsi *de facto* ce verset à la structure du chant dit de pénitence (Wolff, 1961, p. 137) qui commence en Os 6, 1–3.

Seulement, l’élément *māqôm* semble bien être déterminant ici ! Ce terme – *māqôm* –, qui à la base signifie *place, lieu, site, localité, lieu où l’on se tient debout...* (Brown et al., 2010, pp. 879–880 ; Koehler et al., 1995, pp. 626–627) – construit, au bout du discours de jugement du Seigneur contre le peuple (Os 5, 8–14), une préoccupation sur l’espace. Or une telle préoccupation « spatiale » est déjà observable en Os 5, 8 avec l’évocation des localités de Gibéa, Rama, et Bethel (à travers l’appellation satirique de Beth-Aven ; cf. Os 4, 15 ; 10, 5) où l’on appelait à sonner le שׁוֹפָר et à faire résonner la trompette (הַצִּפּוּרָה). ce fait particulier – la préoccupation spatiale dans le discours – est d’autant plus critique qu’il n’apparaît être actif qu’ici, à l’ouverture (Os 5, 8) et puis à la clôture (Os 5, 15) de cette séquence. Il faut peut-être clarifier un point en précisant que l’évocation de l’Assyrie (אַשּׁוּר)

en Os 5, 13 recouvre quant à elle un ordre politique ou social, tout comme Éphraïm/Israël (vv. 9. 11. 12. 13. 14), Juda (vv. 10. 12. 13. 14), et même déjà Benjamin (en Os 5, 8), qui fonctionnent tous ici comme des appellations gentiles plutôt que comme des toponymes, rendant davantage évident le dispositif d'inclusion qui se construit autour de la spatialité.

Composition et structure (Os 5, 8–15)

Une péricope se dégage de ces limites qui commencent à apparaître comme évidentes, et s'ouvre concrètement avec un impératif (תִּקְעוּ) en Os 5, 8 (comme on peut aussi l'observer en 4, 1 et 5, 1). Celui-ci marque assez clairement le début d'un discours nouveau qui tient visiblement la question spatiale (et pas nécessairement géographique) pour décisive. Du point de vue du contenu, le texte semble s'ébranler avec l'annonce d'un évènement important signalé par le son du שׁוֹפָר : probablement un avertissement qui s'applique et concerne des localités précises (Gibéa, Rama, et Bethel). Le discours s'étale ensuite sur les raisons d'un tel avertissement, en déroulant à la fois les griefs et les dangers en guise de conséquences que courent Israël/Ephraïm et Juda. En effet, entre les vv. 9 et 14 se développe une sorte de plaidoyer contre le peuple (Israël/Ephraïm et Juda) qui alterne griefs et représailles divines. Une déclaration solennelle interviendra cependant à la fin de ce plaidoyer, résonnant comme la sentence ultime, avec la résolution de YHWH de « retourner » vers « son lieu » (תִּקְוִי = « mon lieu ») jusqu'à ce que le peuple dont la rébellion vient d'être condamnée, éprouve sa culpabilité et se (re)mette ardemment à sa recherche. Au-delà de l'aspect sémantique, la configuration en trois segments (ou *tricola*) de ce verset marque bien un seuil dans le discours (Tully, 2018, p. 134). Une structure en trois étapes se dessine donc à partir de ce déploiement, et peut se présenter comme suit :

Os 5, 8–9a : Avertissement solennel (danger imminent en Juda et Éphraïm !)

v. 8 : son du שׁוֹפָר – avertissement en Gibéa, Rama, Bethel

v. 9a dévastation annoncée pour Éphraïm

Os 5, 9b–14 : Raisons de l'avertissement (fautes d'Éphraïm et de Juda)

v. 9b : introduction du propos (annonce certaine pour les tribus d'Israël)

v. 10a : grief de Juda

v. 10b : condamnation

v. 11 : grief d'Éphraïm

v. 12 : condamnation

v. 13 : grief d'Éphraïm et de Juda

v. 14 : condamnation

Os 5, 15 : Résolution solennelle (Retour d'YHWH vers « son lieu » en attente du peuple !)

v. 15a : annonce du retour du Seigneur vers « son lieu »

v. 15bc : perspective du retour du peuple repentant vers YHWH

La structure reconstruite ici esquisse une trame qui permet de constater le lien très probable entre la résolution de « retraite » de YHWH au v. 15 et l'avertissement solennel émis au v. 8, de sorte que le retrait du Seigneur en Os 5, 15 concrétise en quelque sorte l'avertissement émis en 5, 8, après que celui-ci a été abondamment étayé par la présentation des griefs du peuple (vv. 9–14). Ceci explique pourquoi ce verset (v. 15) a souvent été lu comme le climax d'un oracle de condamnation, en vertu de la sentence ultime interprétée comme un « retrait » punitif du Seigneur du milieu de son peuple (Davies, 1992, p. 158; Mays, 1969, pp. 92-93). Or la particularité de cette sentence paroxystique, est qu'elle mobilise le concept de *māqôm* qui introduit dans la construction du jugement divin une préoccupation spatiale, en résonance avec l'avertissement primordial qui déjà se vérifiait à travers le son du שֹׁפָר dans des villes de Benjamin et d'Éphraïm. Le propos décisif que le concept de *māqôm* contribue à forger s'insère donc dans un programme persuasif complexe mais bien structuré, qu'il importe d'examiner avec attention. En d'autres termes, l'analyse de l'horizon rhétorique dans lequel se déploie la présente section, semble être nécessaire pour saisir le rapport entre l'espace convoqué à l'ouverture du passage (Os 5, 8) et l'espace évoqué en sa clôture (Os 5, 15); et en définitive la signification du concept de *māqôm* tel que Osée l'emploie ici.

L'horizon rhétorique de Os 5, 8–15

Le passage s'ouvre avec les sons du שופר et de la חצצרה ainsi que les cris de la תרועה à exécuter dans des localités particulières : תִּקְעוּ שׁוֹפָר בְּגִבְעָה חֲצֻצְרָה בְּרָמָה הָרִיעוּ בֵּית־אֵוֶן (« Sonnez le *šôpâr* en Gibéa, la trompette en Rama, poussez des cris à Beth-Aven »). Il importe de s'arrêter sur ces instruments : le שופר notamment (associé ici à la חצצרה). Originellement cet instrument trouve sa place parmi les équipements militaires, et joue un rôle déterminant en contexte martial et cérémonial (Miller, 2002, p. 83). Le son émis par cet instrument et les cris (תְּרוּעָה), signifient régulièrement la guerre, ou plus précisément « l'appel au combat » (cf. Jr 6, 1 ; Am 3, 6 ; Jl 2, 1 pour le signal de la trompette, et Am 2, 2 ; So 1, 16 ; Jos 6, 5 ; Job 39, 24 s. pour la תְּרוּעָה). C'est probablement la raison pour laquelle la plupart des chercheurs, notamment depuis les travaux d'Albrecht Alt (1953), lisent Os 5, 8 et la suite de la section en les rattachant à un événement militaire précis : la guerre dite Syro-éphraïmite (Jeremias, 2000, p. 112). Le signal d'une guerre imminente qui allait impliquer des localités du territoire de Benjamin en Juda (Gibéa, Rama) et d'Éphraïm (Bethel), serait donc donné en ce verset (Os 5, 8). Il a d'ailleurs été suggéré que l'alignement des villes (Rama-Gibéa-Bethel) trace l'itinéraire idéal d'une expédition militaire vers le nord depuis Juda (Sweeney et al., 2000, p. 95). Toute chose qui donnerait à considérer qu'il s'agit effectivement du déploiement de la carte militaire de la soi-disant contre-attaque de Juda contre la coalition anti-assyrienne d'Israël et d'Aram dans le contexte de la guerre dite Syro-éphraïmite.

Pourtant, l'apparition du שופר (et de la תְּרוּעָה) ici peut simplement relever de l'usage littéraire d'un motif archaïque (Andersen & Freedman, 1980, p. 402; Hong, 2006, p. 143) qui, dans la perspective de la critique rhétorique telle que préconisée par Thomas Renz, suggère l'insertion dans le programme persuasif du discours prophétique, d'un élément de *captatio benevolentiae* qui porte l'attention sur une situation de challenge : un problème, une difficulté, une exigence à traiter (Renz, 1999, p. 23). Dans le présent contexte, le motif du שופר (et de la תְּרוּעָה) officie comme le signalement rhétorique d'une situation de crise à laquelle

le discours prophétique se destine à apporter une réponse, un traitement. Il est question de porter à la connaissance des destinataires du message, l'avertissement relatif à un danger imminent, dont la suite du discours déroule la nature à travers la présentation des griefs du peuple et leurs conséquences.

Le danger en question concerne avant tout des localités (Gibéa, Rama, et Bethel), dont la disposition, en regard des données de la recherche récente, est en réalité loin d'évoquer le tracé d'une expédition militaire du sud (Juda) vers Israël au nord ; la disposition réelle de ces villes présente d'ailleurs un motif triangulaire (Sweeney, 2024, p. 177). Mais plus important, c'est la réalité même d'une telle (contre)attaque qui est solidement mise en cause, ne fournissant aucune trace historique. Le son du שופר (avec la תרועה) et la תרועה porte le signal du danger dans des localités qui (re)constituent l'espace de l'émergence de la royauté en Israël. Hong (2006, p. 144) observe en effet que ces trois villes sont toutes liées à Saül qui inaugure la monarchie en Israël. Gibéa est enregistré dans la BH comme la localité de l'accession de Saül au trône (1 Sa 9–14), marquant ainsi les débuts de la royauté en Israël. Cette ville devenait en quelque sorte le premier siège de la nouvelle institution, berceau de la royauté en tant que capitale du roi Saül (1 Sa 19, 26 ; 11, 4 ; 15, 34). Et c'est à Rama que Saül reçoit l'onction royale (1 Sa 9, 1–10, 16). Le nom de Béthel tout aussi lié à l'épopée de Saül, retentira plus tard de manière dramatique comme symbole de l'opposition à la dynastie davidique avec l'installation ici par Jéroboam Ier d'un veau d'or et d'un système cultuel subversif (1 R 12, 29–33). Ces villes symbolisent donc les débuts d'une institution royale qui, outre les tensions qui entourent ses débuts (cf. 1 Sa), est devenue entre-temps un problème pour la survie même du peuple d'Israël, comme s'emploie à le démontrer le déroulement sur les fautes et leurs conséquences du peuple (Israël et Juda) dans le cadre de la monarchie (cf. vv. 9–14).

L'oracle de jugement (Os 5, 9–14) articule justement, à travers leurs griefs, le comportement d'Éphraïm et de Juda en tant qu'entités politiques. Il révèle ainsi les différentes facettes du danger préalablement annoncé. Il est en effet marquant qu'à peine les origines de la royauté évoquées, le prophète-poète mette déjà l'auditeur en face de la réalité

de la dévastation certaine d'Éphraïm que suggère l'expression לְשִׁמָּה (de שָׁמָּה « désolation », « ruine » ; Brown et al., 2010, p. 1031). La décrépitude ainsi figurée est un véritable paradoxe qui challenge la promesse de prospérité et de gloire que portait la royauté. Si Garrett (1997, p. 180) s'interroge ici sur la cause d'un tel désastre, le chaos généré par la crise profonde et violente de leadership dans le royaume du Nord qui va connaître en l'espace de 10 ans une demi-douzaine de monarques (Dearman, 2010, pp. 22-25; Jacob, 1992, p. 9), peut apporter une réponse pertinente. Une telle situation ne peut que générer décadence et désolation, et surtout la descente inexorable vers la chute, le pays étant pris en otage par des luttes interminables de pouvoir.

De même l'expression מְסִיֵי גְבוּל « ceux qui déplacent les bornes » (cf. v. 10), loin de traduire une manœuvre militaire d'expansion du territoire de Juda dans le cadre d'une prétendue contre-attaque face à la coalition anti-assyrienne du nord, expose plutôt l'une de ces contradictions systémiques que comporte le modèle de la monarchie ; la centralisation du pouvoir entre les mains d'une petite élite conduisant à toujours plus d'oppression contre les couches populaires. Il est significatif que le texte ne fasse pas mention de Juda ici en tant qu'« individu », c'est-à-dire en tant qu'entité étatique, mais plutôt de ses princes (שָׂרֵי הַמְּדִינָה), comme ceux-là mêmes qui « déplacent les bornes ». La faute à eux imputée relève davantage de l'ordre moral que tout autre chose, parce qu'elle expose la violation de la propriété doublée d'une injustice profonde avec l'accaparement des terres par ces puissants au détriment des faibles (l'épisode biblique de la vigne de Naboth peut être à ce propos illustratif ; cf. 1 R 21). Dans le Deutéronome, cette attitude prend une signification religieuse en tant que faute contre l'alliance et fait l'objet de malédictions de la part de YHWH (cf. Dt 27, 17). Ceci fait dire à Garrett qu'une telle expression signifie simplement que l'aristocratie de Juda est sous le coup d'une malédiction (Garrett, 1997, p. 152). Quoi qu'il en soit, un tel tableau souligne les contradictions internes que comporte l'institution royale. Celle-ci peut très vite devenir une structure d'oppression génératrice d'injustices sociales, et source de malédiction pour faute contre l'alliance.

Mais le tableau ne s'arrête pas là. Le danger signalé semble aussi se prolonger dans la dimension géopolitique inhérente à la nature de

l'institution monarchique. Le prophète semble décrire la situation du peuple (Éphraïm et Juda) comme toujours plus défavorable : une situation de déchéance qui se cristallise dans l'idée pittoresque d'une nation malade (cf. Os 5, 12. 13). Cette situation est présentée comme la conséquence d'une propension vers l'étranger, et donc comme le résultat de manœuvres géopolitiques infructueuses et surtout désastreuses. Ce qui est mis en cause, c'est une sorte de soumission volontaire aux puissances étrangères, que traduisent les expressions telles que *הַלֵּךְ אֶחְרַי* (cf. v. 11) ; *הלך* et *שלח* + *אָל* (cf. v. 13b) ; et ce, au détriment du constat de la stérilité de telles allégeances (cf. v. 13c). Or cette situation atteint un seuil critique, lorsque les options d'Israël et de Juda installent ces derniers dans une situation d'oubli, voire de rejet de Dieu, c'est-à-dire d'apostasie ! Les initiatives politiques du peuple (Éphraïm et probablement aussi Juda) sont non seulement infructueuses, mais elles conduisent directement à la colère effroyable de YHWH (cf. v. 14). Et c'est en cela que l'institution royale est un danger sournois qui ronge la nation de l'intérieur comme une maladie obscure et l'expose constamment à la colère divine qui peut être fatale !

Telles sont probablement les raisons pour lesquelles le discours prophétique orchestre un retrait de Dieu (*אֵלֶיךָ אֲשׁוּבָה אֶל-מְקוֹמִי*), que certains ont considéré comme une sentence punitive au bout de l'oracle de jugement ; mais qui pourtant, porte une ouverture vers une nouvelle expérience : *עַד אֲשֶׁר-יֵאָשְׁמוּ וּבִקְשׁוּ פָנַי* (« Jusqu'à ce qu'ils éprouvent le besoin de rechercher ma face »). Le discours de jugement bascule dramatiquement en mettant en orbite, la possibilité d'une nouvelle forme de relation faite de désir et de manque. Quoi qu'il en soit, la retraite divine semble sortir de la logique temporelle des luttes et des trahisons, pour revenir, avec le concept du « lieu » (*māqôm*) aux logiques spatiales de (re)fondation, en écho à la fondation initiale qu'évoquaient les lieux (villes de Gibéa, Rama, et Bethel) de l'institution de la monarchie en Israël. Dès lors, dans une perspective rhétorique, le concept du *māqôm* apparaît comme décisif pour saisir le sens définitif du message qu'Osée entend délivrer sur Dieu. Il doit donc être attentivement analysé, en perspective avec la dénonciation du danger existentiel que représente le projet décadent de la royauté.

Le *māqôm* dans le programme subversif du prophète

Nouveau Paradigme

Le *māqôm* est présenté avant tout comme le lieu de la retraite du Seigneur. Or en reparcourant ou rappelant la critique du prophète dans ce que l'on aura appelé de manière classique l'oracle de Jugement (Os 5, 8–15), et les éléments directement mis en cause dans la critique de l'institution royale (la violence inhérente à la logique de la royauté ; les injustices sociales et l'immoralité des élites ; les alliances erratiques et autres allégeances aux pouvoirs étrangers qui sacrifient l'identité israélite sur l'autel des ambitions politiques...), le *māqôm* représenterait l'idée d'un refuge loin de telles pesanteurs. Ce serait le refuge vers des logiques différentes permettant de préserver la vie du peuple, le droit des faibles, la vraie identité des fils d'Israël, et par-dessus tout, la reconnaissance de l'empire de Dieu. Toute chose qui laisse penser à une forme d'organisation du peuple, qui se recentre sur l'alliance originelle. D'ailleurs par-delà le terme ou le concept du *māqôm* ici en Os 5, 15 des indices d'une telle revendication apparaissent déjà dans le soi-disant oracle de Jugement. Tel est très probablement le cas lorsque le prophète désigne le peuple par l'appellation אֱשֵׁרֵי שְׁבִטָאֵי, « les tribus d'Israël » (cf. Os 5, 9) que Garrett décrit comme *délibérément archaïque* (Garrett, 1997, p. 180). Comme telle, cette expression ferait référence à l'organisation pré-monarchique de la société Israélite, au sein de laquelle prévaut la participation égalitaire à l'Élection divine. De même peut-on observer qu'au v. 15, disparaissent les identités d'Éphraïm/Israël et de Juda, jusque-là traités dans le texte comme des entités politiques, pour faire place à une désignation collective de ceux qui éprouvent le désir de (re)chercher Dieu. Il y a donc des raisons de penser que le *māqôm* YHWH en Os 5, 15 offre des indices d'une conception d'Israël qui se rétracte de l'idéal de l'institution royale corrompte et devenue entre-temps un danger potentiellement fatal pour le peuple de Dieu, pour faire en quelque sorte l'apologie de la société tribale traditionnelle fondée uniquement sur l'appartenance égalitaire à l'Élection. Cook faisait déjà une telle observation à propos de la théologie d'Osée : « The

social roots of Hosea's theology extend deep into Israel's village-era, lineage-based society. » (Cook, 2004, p. 231). Quoi qu'il en soit, la conception du *māqôm* qui s'en dégage, combine l'exploitation de traditions agraires et pré-monarchiques à la critique contre la royauté, et de manière générale contre la centralisation du pouvoir entre les mains d'une petite élite. C'est une ligne idéologique qui marque la théologie d'Osée (Leuchter, 2020, p. 9), et suggère la compréhension du *māqôm* sous le prisme d'un paradigme nouveau.

La nature du *māqôm* chez Osée

Dans l'image de YHWH retournant vers *son māqôm*, se déploie une tournure rhétorique dans laquelle le prophète Osée, face à l'évidence de l'échec du modèle monarchique, prône en quelque sorte un retour aux sources. Comme tel, le *māqôm* n'est ni le sanctuaire, ni la tanière du lion, ni un lieu géographique précis ; le *māqôm* n'est même pas un lieu, mais un moment, où cette nouvelle expérience avec Dieu, rejailissant des sources de l'Israël antique, celui des familles et de l'alliance primordiale, est à nouveau possible.

Une telle conception du *māqôm* peut véritablement sembler inédite ! Pourtant elle pourrait avoir quelque résonance ultérieure, à la faveur de traces résiduelles permettant probablement de confronter son idée à d'autres contextes bibliques. Philippe Guillaume (2021, p. 195) décèle par exemple dans ce qu'il considère comme les strates les plus anciennes du Deutéronome (cf. Dt 14, 22–29), une idée primitive du *māqôm* qui revêt toutes les caractéristiques du *māqôm*-YHWH (*māqôm* du Seigneur) : c'est le *māqôm* où YHWH a choisi de faire habiter son nom : בְּמִקּוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר לְשֹׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם (cf. Dt 14, 23).

Pendant la particularité de ce *māqôm* « primitif » est qu'il est le lieu où était annuellement portée la dîme, différent donc du lieu indiqué comme « tes portes », בְּשַׁעְרֶיךָ, où était entreposée la dîme triennale pour soutenir les catégories vulnérables : le lévite, l'étranger, la veuve et l'orphelin (cf. Dt 14, 28). Ceux qui apportaient la dîme chaque année au *māqôm* la consommaient eux-mêmes devant le Seigneur, לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (cf. v. 23) ; dans le but d'apprendre à craindre le Seigneur :

לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (cf. v. 26) ; pour se réjouir devant le Seigneur ensemble avec leur familles, וְשִׂמְחָתָ אִתָּהּ וּבִיָּדָךְ (cf. v. 26). Les lévites ou quelque autre autorité n'y tenaient aucun rôle, et n'y participaient d'ailleurs point. Ceux-ci sont pourtant mis en valeur et l'importance de leur rôle souligné dans les chapitres 12 précédent et 16 suivant. Pour Guillaume la présence des lévites en ces chapitres (12. 16) a pour fonction de rendre la partie la plus ancienne du Deutéronome et son *māqôm* Torah-compatible (Guillaume, 2021, pp. 213-214). Quant au *māqôm* antique, il n'est jamais nommément indiqué ou précisément géolocalisé : il ne pouvait être une ville, à cause des activités qui s'y déroulaient, notamment le grand banquet festif exigeant une logistique particulière (Guillaume, 2021, p. 210). Mais le texte laisse entendre qu'il devait être mobile, permettant une sorte de rotation parmi les participants, afin de ne pas pénaliser à chaque fois les mêmes, car l'on devait parfois partir de loin pour participer au banquet festif du *māqôm* (cf. Dt 14, 24–25). Ainsi le *māqôm* (désignant les activités qui s'y déroulent), se concevait aussi comme poursuivant un idéal d'égalité et d'équité. D'ailleurs il était l'occasion aussi de l'exercice de la justice pour des cas importants, devant les familles d'Israël réunies (Guillaume, 2021, p. 211). Les activités menées sur le *māqôm* (tel que le présente Dt 14) mettent donc l'accent sur l'intégration des israélites et la cohésion fraternelle ; tandis que les réjouissances (manger et boire en famille) sont carrément assimilées à une forme de religion, puisqu'elles se déroulent en présence du Seigneur, pour apprendre à le craindre et se réjouir devant sa face (cf. Dt 14, 23. 26).

Cette conception du *māqôm* que présente Dt 14, 22–29 ne se résume donc pas simplement à un lieu de piquenique devant le Seigneur. Mais elle semble clairement se constituer comme une institution se caractérisant par la conviction de la sacralité du temps passé en présence du Seigneur. On y perçoit aussi un idéal d'horizontalité, permettant l'intégration des israélites. Le *māqôm* (ou la pratique qui y est vécue) consacre donc une relation directe avec le Seigneur, qui n'avait besoin de s'encombrer ni de culte, ni de l'intervention d'un quelconque intermédiaire ; et une relation directe avec le frère, de la même famille ou des autres tribus. Et comme tel, l'institution du *māqôm* détaillée en Dt 14

reflèterait la société israélite pré-monarchique ; quand bien-même le consensus semble déjà acquis sur le contexte néo-assyrien de la naissance du Deutéronome.

En réalité, Stefan Schorsh (2011, pp. 25–26) considèrerait déjà l'idée-même d'un *māqôm* mobile comme problématique ; dans la mesure où l'entrée du peuple de Dieu en Terre Promise, selon lui, marque la fin de l'errance et le début d'une période de repos général. Il conçoit d'ailleurs que le Deutéronome doit être lu en tenant compte de l'exigence de centralisation qu'il formule (cf. Dt 11, 31–12, 3), ce qui rendrait l'idée d'itinérance peu convaincante, et renforcerait le caractère cultuel du *māqôm*.

Toutefois, pour Guillaume (2021, p. 214), une telle perspective culturelle serait issue d'un processus de canonisation du cœur du Deutéronome, pour le rendre compatible avec la Torah. Si une telle reconstruction (et l'idée du *māqôm* qui s'en dégage) est valide, le double système de dîme qui se vérifie ici conserverait des résidus d'un *māqôm* « primitif », dont le modèle socio-économique pragmatique reflète davantage un idéal de société qu'une organisation culturelle. Or à l'observation des caractéristiques que lui donne Guillaume, un tel idéal de société correspondait assez clairement à la société tribale israélite ancienne, dont le fondement essentiel était la promesse de la terre et la participation égalitaire de tous les membres à l'élection divine.

Le *māqôm* en Os 5, 15 développe globalement déjà de telles logiques. Dans le cadre de la critique de l'institution royale, celles-ci apparaissent comme un parti pris rhétorique, pour proposer l'idéal de la société pré-monarchique comme alternative à la situation chaotique de la royauté en Israël, ou plus pertinemment, pour rappeler les vrais fondements de l'identité israélite : l'alliance qui consacre, au-delà des aspects contractuels et formels, une relation personnelle et existentielle avec Dieu et avec le frère. Ainsi, le *māqôm* en Os 5, 15, cristallise-t-il le plaidoyer pour un retour à la société ancestrale idéale. Et comme tel, il est davantage un moment qu'un lieu : c'est un moment de refondation, s'inspirant de la société ancestrale pré-monarchique ; où la conscience de l'alliance peut rendre une nouvelle expérience possible ; où l'homme peut à nouveau éprouver le désir et surtout chercher le Seigneur (cf. Os 5, 15b).

La théologie du *māqôm*

Dans sa critique de l'institution royale, le concept du *māqôm* peut concentrer le plaidoyer pour une refondation entendue comme retour aux fondements de l'alliance pour une nouvelle expérience avec le Seigneur.

Seulement, une difficulté majeure inhérente à la présentation que fait le texte d'Osée demeure. Dans ce dernier, en effet, le *māqôm* est désigné comme le lieu de *retraite* (שוב) de YHWH et non celui des fils d'Israël. Même dans l'institution comparable du *māqôm* antique du Deutéronome (cf. Dt 14), ce sont les fils d'Israël qui se rendent au *māqôm* pour y célébrer la dîme ! En tant que proposition d'une alternative à un ordre social décadent, l'on s'attendrait à ce que les fils d'Israël soient appelés à revenir (שוב) au *māqôm*. Mais à la place, c'est YHWH qui engage le mouvement de « retour » vers son lieu, même si la suite du texte renseigne de l'engagement du peuple à revenir vers YHWH (cf. Os 6, 1).

Un tel schéma n'est toutefois pas étrange chez Osée, pour qui YHWH est celui qui toujours, est à l'initiative du salut ; et c'est seulement parce que YHWH engage le processus de rédemption qu'Israël peut être sauvé. Le concept du *māqôm* en Os 5, 15 est caractéristique d'un tel schéma. Dans l'alliance qu'il rappelle, le *māqôm* atteste de l'engagement de Dieu à créer les conditions de possibilité du salut, là où la cause de l'homme était entendue, parce que ce dernier est incapable d'accéder par ses propres moyens au salut. Osée est particulièrement expressif sur cette tare fondamentale du peuple, qu'il présente comme incapacité à se convertir (cf. 5, 4 ; 6, 4 ; 7, 10, 11, 7). Les observations du prophète sur les mobiles profonds d'un tel handicap sont sans appel : « leurs œuvres ne leur permettent pas de revenir à leur Dieu, parce que l'esprit de prostitution [רִיחַ זְנוּנִים] est au milieu d'eux, et parce qu'ils ne connaissent pas l'Éternel » (Os 5, 4). Il n'est donc pas étrange que ce soit YHWH qui retourne, mieux, qui se convertisse chez Osée, pour préserver et sauver (cf. Os 11, 8–9). La théologie d'Osée est marquée par cette sorte de déterminisme où seule l'intervention divine peut, en quelque sorte réactiver la capacité de l'homme à entrer de nouveau en relation salvifique avec Dieu. C'est d'ailleurs pourquoi le « retour » (שוב) du Seigneur vers

ce lieu, le *māqôm*, trace en réalité le chemin salvifique classique qui annonce la possibilité du salut, malgré le tableau sombre que présente l'oracle du jugement. Le *māqôm*, « lieu » où s'active la possibilité de rédemption, éclaire donc la séquence de Os 5, 8–15 comme une annonce fondamentale de salut qui offre des raisons d'espérer après l'expérience malheureuse de la monarchie.

Toutefois, lorsqu'il scénarise le retour de YHWH vers ce *māqôm*, le prophète ne porte pas le plaidoyer nostalgique d'un retour à l'âge d'or ; il ne fait pas non plus l'apologie d'un idéalisme béat dans le sens de l'abandon définitif du système actuel. Mais il conçoit le *māqôm* comme une halte certes nécessaire mais temporaire ; le moment d'une prise de conscience qui permette au peuple de réémerger à partir de bases nouvelles. C'est pourquoi ce *māqôm*, vers lequel (re)migre le Seigneur, pour y provoquer le désir des enfants d'Israël à le chercher, peut être compris dans le présent contexte comme un *turning point* ; un véritable point de revirement où le peuple à nouveau prend conscience de son identité, et peut repartir sur des bases nouvelles. C'est essentiellement de cette manière que le prophète Osée semble utiliser ce mot *māqôm*, comme on peut d'ailleurs aussi le voir en Os 2, 1, où le *māqôm* représente un tournant salvifique pour les enfants d'Israël : de non-peuple à fils du Dieu vivant.

Conclusion

L'examen de la notion de *māqôm* a conduit à interroger l'horizon rhétorique dans lequel s'inscrit la sentence d'Osée 5, 15, point culminant de l'oracle dit « de jugement » que l'on trouve en Osée 5, 8–15. Cette approche s'imposait pour conjuguer l'analyse des aspects stylistiques et linguistiques du discours avec celle des ressorts profonds qui président à l'emploi des concepts et en éclairent la portée persuasive. Une telle démarche présente l'avantage de ne pas réduire la notion de *māqôm* à sa seule valeur lexicographique ou à son acception sémantique conventionnelle. Elle permet au contraire d'en explorer les potentialités de sens telles que les font émerger des questions

contextuellement décisives pour saisir la finalité d'un acte de communication. Il apparaît dès lors que, dans Osée 5, 15, le *māqôm* prend tout son sens à la faveur d'une réflexion sur un moment charnière de l'histoire du royaume d'Israël, réflexion qui débouche sur une réévaluation de la pertinence de l'institution royale, face à ses multiples défaillances devenues potentiellement fatales pour l'identité du peuple de l'alliance.

Au prisme de cette critique, le *māqôm* excède la conception spatiale habituelle : il fonctionne comme un espace conceptuel, un lieu de mémoire où se ravive l'alliance fondatrice et l'élection divine du peuple. Dès lors, il ne s'agit plus d'un simple lieu, profane, sacré ou métaphorique, mais d'un moment nodal de refondation, où la prise de conscience des valeurs fondamentales de l'alliance rend possible une nouvelle expérience avec Dieu.

Cette interprétation s'ancre dans l'idée d'un retour aux formes ancestrales de la société israélite, antérieures à l'organisation monarchique, formes au sein desquelles l'identité du peuple se définissait exclusivement par le lien premier à Dieu et par la reconnaissance mutuelle entre frères, comme on peut le voir dans la conception du *māqôm* que Philippe Guillaume retrace au cœur du Deutéronome (cf. ch. 14) à travers la fête de la dîme qui s'y déroulait. Ainsi, dans Osée 5, 15, le *māqôm* porte le plaidoyer d'un retour aux fondements de l'alliance. Toutefois, c'est un retour dont Osée souligne qu'il ne peut advenir que si YHWH lui-même en prend l'initiative. C'est pourquoi, de manière rhétorique, le prophète présente YHWH, et non le peuple, comme le sujet de ce retour (אֵלֶּיךָ אֲשׁוּבָה אֱלֹהֵי־מִקְוָמִי), afin d'offrir ensuite à Israël la possibilité de se mettre à sa recherche (עַד אֲשֶׁר־יֵאָשְׁמוּ וּבְקִשׁוּ כִּנִּי).

Si cette lecture est recevable, Osée exploiterait peut-être alors et de manière inédite dans la littérature prophétique, une représentation du *māqôm* comme figure de l'alliance primitive. Une telle hypothèse n'est pas sans écho dans la BH, comme le suggère probablement la conception archaïque d'un *māqôm* dans le Deutéronome déjà évoquée. Ainsi, loin d'être un simple repère géographique, le *māqôm* d'Osée 5, 15 se révèle comme le symbole d'une mémoire institutionnelle antérieure, porteuse d'un avenir possible pour le peuple.

Abstract

« Je m'en irai, je retournerai à ma demeure. » La signification de *māqôm* dans le Livre d'Osée (5, 15)

Le présent article se propose d'explorer la signification du concept de *māqôm* en Os 5, 15, en recherchant à situer cette notion à l'intérieur de l'horizon rhétorique dans lequel s'inscrit la sentence d'Osée 5, 15, point culminant de l'oracle dit « de jugement » que l'on trouve en Osée 5, 8–15. Avec cette démarche, il apparaît que, dans Osée 5, 15, le *māqôm* prend tout son sens à la faveur d'une réflexion critique sur l'institution monarchique en Israël, en regard de ses multiples défaillances devenues potentiellement fatales pour l'identité et même pour l'existence tout court du peuple de l'alliance. Au prisme de cette critique, le *māqôm* excède la conception spatiale habituelle et fonctionne comme un espace conceptuel, un lieu de mémoire où se ravive l'alliance fondatrice et l'élection divine du peuple. Dès lors, il ne s'agit plus d'un simple lieu, profane, sacré ou métaphorique, mais d'un moment nodal de refondation, où la prise de conscience des valeurs fondamentales de l'alliance rend possible une nouvelle expérience avec Dieu.

Mots-clés : *māqôm*, élection, alliance, monarchie, Osée, guerre syro-éphraïmite, tribus d'Israël, salut

Abstract

"I will go away, I will return to my place." The Meaning of *Māqôm* in the Book of Hosea (5:15)

This article explores the meaning of the concept of *māqôm* in Hos 5:15, situating it within the rhetorical context of the statement in Hos 5:15, the climax of the so-called "judgment" oracle found in Hos 5:8–15. From this perspective, it becomes clear that in Hosea 5:15, the *māqôm* takes on its full meaning through a critical examination of the monarchy in Israel, in light of its many failings, which had become potentially fatal to the identity, and indeed to the very existence, of the people of the covenant. Through the lens of this critique, the *māqôm* transcends the usual spatial conception and functions as a conceptual space, a place of memory where the founding covenant and the divine election of the people are rekindled. Hence, it is no longer merely a place – whether secular, sacred, or metaphorical – but a pivotal moment of renewal, where awareness of the covenant's fundamental values makes a new experience with God possible.

Keywords: *māqôm*, election, alliance, monarchy, Hosea, Syro-Ephraimite War, Tribes of Israel, salvation

References

- Alt, A. (1953). Hosea 5, 8–6, 6 : Ein Krieg und seine Folgen in prophetischer Beleuchtung. In *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel* (Vol. 2). C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.
- Andersen, F. I., & Freedman, D. N. (Éds.). (1980). *Hosea : A new translation with introduction and commentary* (1st ed). Doubleday.
- Benzi, G. (Éd.). (2018). *Osea : Introduzione, traduzione e commento*. San Paolo.
- Brown, F., Driver, S. R., & Briggs, C. A. (2010). *A Hebrew and English lexicon of the Old Testament*. Hendrickson Publishers.
- Cook, S. L. (2004). *The social roots of biblical Yahwism*. Society of Biblical Literature.
- Davies, G. I. (1992). *Hosea : Based on the Revised Standard Version*. Marshall Pickering ; Eerdmans.
- Dearman, J. A. (2010). *The book of Hosea*. William B. Eerdmans Pub. Co.
- Fretheim, T. E. (2013). *Reading Hosea-Micah : A literary and theological commentary*. Smyth & Helwys.
- Garrett, D. A. (1997). *Hosea, Joel*. B & H Publishing Group.
- Gesenius, W., Kautzsch, E., & Cowley, A. E. (2006). *Gesenius' Hebrew grammar*. Courier Corporation.
- Goldingay, J. (2021). *Hosea-Micah*. Baker Academic, a division of Baker Publishing Group.
- Good, E. M. (1966). Hosea 5:8–6:6. An alternative to Alt. *Journal of Biblical Literature*, 85(3), 273. <https://doi.org/10.2307/3264241>
- Gruber, M. I. (2017). *Hosea : A textual commentary* (Vol. 653). T & T Clark. <https://ebookcentral.proquest.com/lib/kxp/detail.action?docID=4921484>
- Guillaume, P. (2021). Deuteronomy's Māqôm before Deuteronomy. In *Deuteronomy in the making : Studies in the production of « Debarim »* (p. 195–218). De Gruyter.
- Harper, W. R. (1910). *A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea* (Repr.). Clark.
- Hong, S.-H. (2006). *The metaphor of illness and healing in Hosea and its significance in the socio-economic context of eighth-century Israel and Judah*. Peter Lang US. <https://doi.org/10.3726/978-1-4539-0647-7>
- Jacob, E. (1992). Osée. In *Osée, Joël, Abdias, Jonas, Amos* (3e éd.). Labor et Fides.
- Jeremias, J. (1996). *Hosea und Amos : Studien zu den Anfängen des Dodekapropheten*. J. C. B. Mohr.
- Jeremias, J. (2000). *Osea*. Paideia.
- Keil, C. F., & Delitzsch, F. (1986). *Commentary on the Minor Prophets* (Vol. 10). William B. Eerdmans Publ.
- Kelle, B. E. (2005). *Hosea. Vol. 2 : Metaphor and rhetoric in historical perspective*. Brill.
- Koehler, L., Baumgartner, W., & Stamm, J. J. (1995). *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament* (M. E. J. Richardson, Trans. ; 1st ed.). Brill.

- Landy, F. (2011). *Hosea* (2nd ed.). Sheffield Phoenix Press.
- Leuchter, M. (2020). Hosea 6:5 and the Decalogue. *Vetus Testamentum*, 71(1), 76–88. <https://doi.org/10.1163/15685330-12341440>
- Lim, B. H., & Castelo, D. (2015). *Hosea*. William B. Eerdmans Publishing Company.
- Macintosh, A. A. (1997). *A critical and exegetical commentary on Hosea*. T. and T. Clark.
- Martens, E. A. (1997). ׀ׁׁ. Dans W. A. VanGemeren (Éd.), *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis* (Vol. 3, pp. 902–905). Zondervan.
- Mays, J. L. (1969). *Hosea : A commentary*. SCM-Press.
- McComiskey, T. E. (1998). *The Minor Prophets : An exegetical and expository commentary. 1 : Hosea, Joel, and Amos. Vol. 1* (2. printing). Baker Book House.
- Miller, M. (2002). The shofar and its symbolism. *Historic Brass Society Journal*, 14(1), 83–113. <https://doi.org/10.2153/0120020011005>
- Moon, J. N. (2018). *Hosea*. Apollos ; IVP Academic.
- Renz, T. (1999). *The rhetorical function of the book of Ezekiel*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004276017>
- Routledge, R. (2020). *Hosea : An introduction and commentary*. IVP Academic.
- Rudolph, W. (1966). *Hosea: 13, 1*. Mohn.
- Schorch, S. (2011). The Samaritan version of Deuteronomy and the origin of Deuteronomy. In J. Zsengellér (Éd.), *Samaria, Samaritans, Samaritans* (p. 23–38). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110268201.23>
- Stuart, D. K. (1987). *Hosea-Jonah*. Word Books.
- Sweeney, M. A. (2024). Hosea 5:8–6:6, Al’s hypothesis, and new possibilities. In *The Oxford handbook of Hosea* (1st ed., p. 173-184). Oxford University Press, Incorporated.
- Sweeney, M. A., Walsh, J. T., Franke, C. A., Franke, C. A., & Cotter, D. W. (2000). *The twelve prophets*. Liturgical press.
- Tully, E. J. (2018). *Hosea : A handbook on the Hebrew text*. Baylor University Press.
- Wolff, H. W. (1961). *Dodekapropheten 1 : Hosea*. Neukirchener Verlag.