

Rhétorique des ruptures de style. Quand le récit investit l'image chez les Prophètes

Claude Lichtert, Elena Di Pede

► **To cite this version:**

Claude Lichtert, Elena Di Pede. Rhétorique des ruptures de style. Quand le récit investit l'image chez les Prophètes. Le lecteur. Sixième colloque international du RRENAB, Université Catholique de Louvain, May 2012, Louvain, Belgique. hal-01389520

HAL Id: hal-01389520

<https://hal.univ-lorraine.fr/hal-01389520>

Submitted on 6 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

This pdf is a digital offprint of your contribution in R. Burnet, D. Luciani & G. Van Oyen (eds), *Le lecteur. Sixième Colloque International du RRENAB, Université Catholique de Louvain, 24-26 mai 2012* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 273), ISBN 978-90-429-3160-2.

The copyright on this publication belongs to Peeters Publishers.

As author you are licensed to make printed copies of the pdf or to send the unaltered pdf file to up to 50 relations. You may not publish this pdf on the World Wide Web – including websites such as academia.edu and open-access repositories – until three years after publication. Please ensure that anyone receiving an offprint from you observes these rules as well.

If you wish to publish your article immediately on open-access sites, please contact the publisher with regard to the payment of the article processing fee.

For queries about offprints, copyright and republication of your article, please contact the publisher via peeters@peeters-leuven.be

BIBLIOTHECA EPHEMERIDUM THEOLOGICARUM LOVANIENSIVM

CCLXXIII

LE LECTEUR

SIXIÈME COLLOQUE INTERNATIONAL DU RRENAB,
UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN,
24-26 MAI 2012

ÉDITÉ PAR

RÉGIS BURNET – DIDIER LUCIANI – GEERT VAN OYEN

PEETERS
LEUVEN – PARIS – BRISTOL, CT
2015

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	XI
------------------------	----

I. CONFÉRENCES

Vincent JOUVE (Reims) Le lecteur et ses doubles	3
Geert VAN OYEN (Louvain-la-Neuve) «À bon lecteur, salut!»: La lecture du Nouveau Testament comme dialogue entre lecteurs	19
Jean-Louis SKA (Rome) Les récits bibliques en quête de lecteurs au cours des âges	43
Richard S. BRIGGS (Durham) Constructing the Bible's Readers: From "Thin Descriptions" to "Thick Portraits"	69
Élian CUVILLIER (Montpellier) L'interprétation du texte biblique: Leurre du lecteur?	93

II. ATELIERS «MÉTHODES»

Pierre VAN HECKE (Leuven) La connaissance du lecteur: La narratologie et la linguistique cognitive.	117
Anne-Marie PELLETIER (Paris) Une lecture iconoclaste peut-elle servir l'intelligence du texte biblique?	137
Jean-Pierre DELVILLE (Louvain-la-Neuve) Chérubin de Saint-Joseph (1639-1725) et la lecture de l'Écriture par les femmes.	155
Massimo GRILLI (Rome) L'intrigant dialogue entre lecteur empirique et lecteur modèle du point de vue pragmatique.	181

Serge WÜTHRICH (Paris)	
Deux promenades du lecteur <i>croyant</i> dans les bois de la narratologie et d'ailleurs	193

III. ATELIERS «TEXTES»

1. LE LECTEUR FACE À L'HISTOIRE

Dany NOCQUET (Montpellier)	
L'encadrement du lecteur face à l'histoire des origines d'Israël: Observations synchroniques sur les sommaires historiques du Pentateuque	211

2. RHÉTORIQUE ET RUPTURE DE STYLE

Claude LICHTERT (Louvain-la-Neuve) – Elena DI PEDE (Metz)	
Rhétorique des ruptures de style: Quand le récit investit l'image chez les prophètes	225
Jacques DESCREUX (Lyon)	
Apocalypse 17 ou comment mener le lecteur de l'émotion à la sagesse	237

3. POÉTIQUE DE LA CONVERSION

Anne PASQUIER (Québec)	
Poétique de la conversion dans les <i>Actes de Thècle</i>	247

4. LIRE ET RELIRE

Jean-Pierre SONNET (Rome)	
En-tête et <i>da capo</i> : Lire et relire le récit biblique	263
Norman BONNEAU (Ottawa)	
Reading and Rereading: Being Transported	283
André WÉNIN (Louvain-la-Neuve)	
Relecture et tension narrative: Considérations à partir de trois passages de 1 Samuel	295

5. LORSQUE LA BIBLE INVITE À RELIRE LA BIBLE

Alain GIGNAC (Montréal)	
L'interprétation du récit d'Abraham en Galates 3,6–4,7, tour de force ou coup de force? Le travail narratif du lecteur face à l'énonciation et à l'intertextualité pauliniennes	309

Michel BERDER (Rennes)	
Lorsque la Bible invite à relire la Bible: La démarche d’Hébreux 2,5-18	331
Sophie RAMOND (Paris)	
Lorsque la Bible invite à relire la Bible: Le cas du Psaume 78.	345

6. LECTURES ET LECTEURS DE PAUL

Simon BUTTICAZ (Lausanne)	
«Que cette lettre soit lue à tous les frères» (1 Thessaloniens 5,27): Les lettres de Paul et le rôle du <i>lector</i> dans l’Antiquité	361
Pierre DE SALIS (Lausanne)	
Les destinataires des lettres de Paul entre pouvoir (de la lettre) et autorité (de l’apôtre)	377
Régis BURNET (Louvain-la-Neuve)	
La finale paulinienne d’Hébreux: Une posture alexandrine? . .	393

IV. COMMUNICATIONS LIBRES

Ai NGUYEN CHI (Québec)	
Le récit spéculaire de Genèse 38: Découverte du lecteur attentif	407
Constantin POGOR (Bruxelles)	
Jeux d’intertextualité et techniques narratives en écho entre Juges 3,11b-30; 2 Samuel 3,22-30 et 2 Samuel 20,7-13	419
Danielle BRUNON (Louvain-la-Neuve)	
La dynamique narrative de la poésie biblique: Regards sur le Psaume 5	433
Donatella SCAIOLA (Rome)	
Achior, “My Brother Is Light”	441
Céline ROHMER (Montpellier)	
L’effet-valeur dans le discours en paraboles (Matthieu 13,1-53)	451
Steeve BÉLANGER (Québec)	
Les récits de conversion dans les Actes des apôtres	463
Rachel DE VILLENEUVE (Montréal)	
Du destinataire réel au destinataire idéal en 1 Corinthiens 1–4: Les marques énonciatives d’un auditoire multiple	475

Alexandra IVANOVITCH (Boulogne)
Sur le commentaire origénien de la Transfiguration (Matthieu 17,1-3): Ou comment Origène a plagié par anticipation Umberto Eco . 485

V. INDICES

ABRÉVIATIONS 497
INDEX DES AUTEURS MODERNES 501
INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES ET AUTRES SOURCES ANCIENNES . . . 513

RHÉTORIQUE DES RUPTURES DE STYLE QUAND LE RÉCIT INVESTIT L'IMAGE CHEZ LES PROPHÈTES

Les changements de médium littéraire tels que les «sauts» de style, où la prose cède pendant un temps plus ou moins long la place à la poésie, ou inversement, sont relativement fréquents dans la littérature prophétique, et spécialement dans le corpus des Prophètes seconds (Isaïe–Malachie¹). Le message véhiculé par chacun de ces livres progresse au gré des oracles et des récits qui le jalonnent. Notre but est ici de regarder de près ces «sauts», pour chercher à comprendre quel est leur impact sur la stratégie de communication de l'ensemble et comment ils fournissent au lecteur des clés herméneutiques spécifiques et efficaces.

I. REPÉRAGE ET RELEVÉ DES «SAUTS» MAJEURS

Pour définir correctement ces «sauts», il convient d'abord de délimiter le texte sur lequel mener l'enquête. Ce choix est particulièrement important pour des livres tels que Jérémie ou les Douze qui varient soit pour la longueur, soit pour l'ordre des livrets, selon le texte choisi. Pour ce travail qui ne se veut pas exhaustif mais vise à ouvrir la discussion, le texte de référence sera l'hébreu massorétique.

Relevé des majeures parties en prose dans l'ensemble du corpus:

1. Partant du texte massorétique, nous adoptons comme hypothèse de départ que les Douze forment ensemble un seul livre. Voir à ce propos les travaux de J. NOGALSKI, *Intertextuality and the Twelve*, in J.W. WATTS – P.R. HOUSE (éds), *Forming Prophetic Literature: FS J.D.W. Watts* (JSOT.S, 235), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1996, 102-124; P.R. HOUSE, *Endings as New Beginnings: Returning to the Lord, the Day of the Lord, and Renewal in the Book of the Twelve*, in *SBL 2002 Seminar Papers* (SBL.SP, 41), Atlanta GA, Scholars, 2002, 258-284; P.L. REDDITT, *Thematic Threads in the Book of the Twelve* (BZAW, 325), Berlin, de Gruyter, 2003. Plus récemment, voir l'excellent ouvrage de D. SCAIOLA, *I Dodici Profeti: Perché «Minori»? Egesi e teologia* (Biblica), Bologne, EDB, 2011 et la discussion par articles interposés entre James D. NOGALSKI et Ehud BEN ZVI in J.-D. MACCHI – C. NIHAN – T. RÖMER – J. RÜCKL (éds), *Les recueils prophétiques de la Bible: Origines, milieux, et contexte proche-oriental* (Le Monde de la Bible, 64), Genève, Labor et Fides, 2012, 361-423.

Isaïe	chap. 6; 7; 8,1–9,6; 20,1-6; 36–39
Jérémie	chap. 1; 7; 11; 13,1-14; 16,1-18; 17,19–18,12; 20,1-6; 21,1-10; 24,1–25,30; 26–29; 32–45; 52
Ézéchiël	De longues parties en prose dans l'ensemble du livre, essentiellement prises de parole en «je» pour rapporter visions ou paroles divines. S'agit-il d'un récit?
Les Douze	Sans compter les introductions narratives à chacun des livres: Os 1–3; Jl 2,18; Am 7,10-17; Jon; Ag

Avant d'aller plus loin la question se pose de savoir s'il est judicieux de considérer comme récit tous les passages en «je» qui rapportent essentiellement des paroles divines ou des visions mais qui ne semblent pas – du moins à première vue – suivre une intrigue. Tombent sous le coup de cette remarque certains passages de Jr et l'ensemble ou presque d'Ez, ainsi que certains passages dans les Douze². Autrement dit, faut-il avoir une approche minimaliste ou maximaliste? L'une comme l'autre ont des avantages et des inconvénients.

Si l'on ne tient compte que des passages que l'on peut véritablement reconnaître comme des récits, ceux-ci sont moins nombreux et semblent intervenir à des moments clés dans l'ensemble. Ainsi, la question se pose de savoir quelle est la spécificité d'un médium littéraire par rapport à un autre. Pourquoi utiliser la prose à certains moments dans des ensembles qui sont majoritairement en style poétique? L'utilisation de la prose suit-elle les mêmes règles dans les livres des trois «grands» prophètes et dans le livre des Douze pris comme un tout?

II. QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR LES DOUZE

Suivant la recherche de R.P. House³, les Douze peuvent être considérés comme un récit dans lequel s'insèrent des oracles en style poétique. Suivant l'ordre du texte massorétique, House propose du reste une intrigue en cinq étapes pour les Douze, basée sur l'agir de Dieu par rapport à Israël: la première introduit le problème majeur (Os–Jl), la deuxième est la com-

2. Par exemple en Os 1–3: entre l'emploi de la 3^e personne du singulier en 1,1–2,3 (dialogue entre YHWH et Osée) et celui de la première personne du singulier en 3,1-5 (changement de narrateur: Osée lui-même, «je») se place un long discours en «je» en 2,4-25.

3. P.R. HOUSE, *The Unity of the Twelve* (JSOT.S, 97; BLS, 27), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1990.

plication de ce problème (Am–Ab–Jon–Mi), la troisième est le point de crise (Na–Ha), la quatrième est le sommet et la retombée de l'action (So), enfin la cinquième représente le dénouement (Ag–Za–MI). Ainsi, tout commence par le choix d'Israël comme peuple de l'alliance et se poursuit en décrivant successivement sa rébellion vis-à-vis de Dieu, puis la punition et la purification de son péché. Parallèlement, c'est tout au long de cette histoire entre Israël et Dieu que le narrateur approfondit la relation avec les païens.

Si l'on s'accorde avec cette progression, on constate que les parties narratives précèdent le basculement de l'ensemble en offrant une complexité dans le (faible) jeu des personnages (Os, Jl, Am, Jon); elles le suivent aussi en offrant une forme de stabilité (Ag) qui ouvre à l'annonce de restauration (Za-MI). Dès lors, quelle est la spécificité de ces ruptures de style dans l'ensemble du livre? À moins que les récits ne révèlent uniquement des éléments erratiques qu'il s'agit simplement de souligner?

Dans l'ensemble, le livret de Jonas est le seul qui apparaisse entièrement comme un récit⁴ mais la question se pose pour Aggée. Jonas a de plus une position centrale dans les Douze (6^e position): quel est son rôle spécifique? Comment fonctionne-t-il en lien avec les autres livrets qui composent l'ensemble? Une piste pour tenter de répondre à cette question est le constat que, dans les Douze, la faute des peuples est extrême, tout comme celle du peuple élu. Au fil des livrets, Israël et les nations font l'objet de remontrances de la part du prophète proclamant la parole divine. Or, c'est justement Jonas qui rappelle que les païens sont eux aussi concernés par la démarche de conversion, ce que les autres livrets affirment pour Israël. La visée théologique de l'ensemble ne serait-elle pas d'affirmer le désir que Dieu a de réhabiliter tout l'univers, selon une symbiose entre Israël et les nations?

Reprenons les différents éléments qui ressortent des parties en prose dans les différents livrets de l'ensemble, à savoir Os 1–3/Am 7,10-17/Jl 2,18/Jon/Ag. On relèvera ensuite les rapports intratextuels⁵ particuliers entre Os 1–3/Am 7,10-17/Jon vu leur proximité littéraire et thématique.

4. La prière du chapitre 2, au genre littéraire spécifique, s'intègre parfaitement dans la dynamique narrative; lire à ce sujet C. LICHTERT, *La prière de Jonas (Jon 2,3-10) comme élément narratif*, in C. FOCANT – A. WÉNIN (éds), *Analyse narrative et Bible: Deuxième colloque international du RRENAB, Louvain-la-Neuve, avril 2004* (BETL, 191), Leuven, Peeters, 2005, 407-414.

5. Le terme «intratextualité» est préféré à celui d'«intertextualité» étant donné que le lecteur se situe à l'intérieur du même livre, celui des Douze prophètes.

1. *Osée 1–3*

Pour Os 1–3, on soulignera la relation littéraire étroite avec Jon, de proportion semblable, à savoir une partie narrative entourant une partie poétique (Os 2 et Jon 2). En Os, le récit commence par évoquer une partie de la vie du protagoniste qui aura une incidence pour le ministère qu'il exercera par la suite (Os 1–3). Adonaï donne un ordre («va» en Os 1,2) qui met le prophète devant un choix difficile pour lui: il doit prendre une femme de prostitution. On retrouvera ce même ordre chez Jonas (1,2), avec, également un choix difficile pour lui: il doit se rendre à Ninive. L'ordre initial relie donc ces deux personnages. De plus, les deux démarches d'Adonaï sont similaires: il demande au prophète un engagement exigeant pour montrer qu'il est prêt à *pardonner* au pécheur, que ce soit Israël ou Ninive. Osée obéit à l'ordre tandis que Jonas le fuit.

Le retour à la fidélité du peuple chez Os passe par une épreuve: il s'agit de se reporter au temps du désert, afin de renoncer aux idoles et de revenir à l'essentiel, la relation d'Alliance (Os 2,16-17). Jonas se retrouvera au cœur des mers (Jon 2,4). C'est dans ces lieux de vie extrême qu'Israël et le prophète retrouvent Adonaï qui lui parle et auquel il répond (voir Os 2,17 et Jon 2,3). Une fois traversée, l'épreuve donne lieu à un second ordre («va» en Os 3,1; Jon 3,2) qui vise, dans les deux cas, la conversion: celle d'Israël en Os 3,5, et celle des Ninivites en Jon 3,8.10. Ces deux «retours» sont également marqués de privations, celle, imposée, des biens matériels (Os 3, cf. 2,14), et celle, volontaire, du jeûne.

Soulignons toutefois que la comparaison des deux épisodes ne permet pas un parallèle strict entre la figure de Jonas et celles d'Osée et d'Israël. De plus, au fil du récit, les comparaisons se déplacent, ce qui paraît affaiblir le rapprochement. En fait, il est étonnant de constater que le personnage de Jonas partage avec chacune de ces figures les moments d'épreuves, de détresse, de danger et dès que la figure mise en scène en Os semble tirée de la crise qu'elle vit, la comparaison avec Jonas bifurque vers une autre figure, vers une autre crise. En d'autres termes, Jonas paraît partager avec ces différentes figures du livre d'Osée les moments de malheur, mais pas les moments de salut.

2. *Joël*

Un seul verset de genre narratif semble «interrompre» le livret de Joël (2,18): «Et Adonaï s'éprit d'une passion jalouse pour son pays et il eut pitié de son peuple». Ce verset montre le lien qui unit Adonaï et son peuple ainsi que le revirement d'Adonaï à son égard. Si l'on se limite

pour cette étude à cet unique passage, l'intratextualité entre JI et Jonas est ici également abondante⁶. En effet, JI offre à Jonas une sorte de contexte prophétique, en détaillant le contenu de la parole d'Adonai, ceci à travers une série de contacts verbaux. On retrouve, dans les deux livrets, l'appel de Dieu au retour (Jon 1,13; 3,8-10 et JI 2,12), l'annonce d'un retournement (Jon 3,4 et JI 3,4), la violence (Jon 3,8 et JI 4,19), l'invitation au repentir (Jon 3,9-10; 4,2 et JI 2,14) marqué par le jeûne (Jon 3,5 et JI 1,14; 2,12.15), le «recouvrement de sacs» (Jon 3,5.8 et JI 1,8.13) et les cris (Jon 3,7 et JI 1,14), ainsi que l'expression du chagrin d'Adonai (Jon 4,10-11 et JI 2,17). On le voit, le contact littéraire le plus marquant avec Jonas se situe lors du nouvel appel à la pénitence, en JI 2,12-18. En JI 2,18, Adonai réagit non pas à l'acte de pénitence de son peuple – le récit n'évoquant nullement leur pénitence effective – mais comme *protecteur*, car il est zélé pour son pays et il compatit pour son peuple. Le schéma narratif est totalement inversé en Jon 3 où Jonas, après une brève exhortation, provoque l'acte de pénitence du peuple étranger, menant Dieu au repentir.

Les deux livrets apparaissent comme complémentaires, essentiellement autour de la thématique de pénitence. Joël est aux Israélites ce que Jonas est aux Ninivites. Le rôle d'Adonai est de nommer le mal du peuple – Israël et Ninive – auquel son messenger s'adresse avant de se placer du côté du peuple auquel le prophète est envoyé. Mais la conversion d'Israël n'en reste qu'à l'appel, tandis qu'elle est effective pour Ninive. Les heureuses perspectives d'avenir sont détaillées pour Israël (JI 3–4), tandis que la problématique bifurque vers l'avenir non pas de Ninive mais de Jonas (Jon 4). Alors qu'Israël trouve en Adonai le refuge espéré (JI 4,16), Jonas demeure seul, sans qu'une perspective d'avenir ne s'ouvre à lui. Ainsi, les deux écrits soulignent l'empathie d'Adonai désirant offrir aux *siens* – Israël et Jonas – de nouvelles perspectives d'avenir.

3. Amos 7,10-17

La partie en prose du livret d'Amos est bien connue, Am 7,10-17 évoquant le récit de vocation du prophète où ce dernier se défend face au prêtre Amatsia⁷. Il s'agit de la seule partie (narrative) à parler du prophète à la troisième personne du singulier. Ce récit est souvent considéré

6. Voir à ce propos les recherches d'A. KAMP, *Innerlijke Werelden: Een cognitief taalkundige benadering van het Bijbelboek Jona*, Dissertation de l'université de Tilburg, 2002, dont l'approche est exclusivement synchronique.

7. À ce propos voir par exemple J.-M. VINCENT, «*Visionnaire, va-t'en!*»: *Interprétation d'Amos 7/10-17 dans son contexte*, in *ETR* 75 (2000) 229-250.

comme un ajout perturbant l'harmonie du cycle des visions. Cela dit, le récit ne concerne-t-il que ces huit versets du chapitre 7 ou faut-il l'élargir aux visions, où le «je» du narrateur intradiégétique Amos fait son apparition (Am 7–9)?

Ce n'est pas tant l'infidélité du peuple dans son ensemble ou d'étrangers qui est mise en avant ici. C'est plutôt celle de l'*establishment* qui est au centre du passage. De la reconnaissance de la parole prophétique par les représentants des institutions centrales d'Israël – le roi et les prêtres – dépend la vie du peuple tout entier. Encore une fois c'est la conversion qui est au centre de l'affaire.

On note ici aussi des parallèles entre la figure prophétique d'Amos et celle de Jonas, ainsi que dans leur message. Amos exhorte au retour du peuple dans la sphère de justice de Dieu (Am 7,15), ce que Jonas fait pour Ninive (Jon 3,4). Le comportement inversé des deux destinataires de la parole prophétique entraîne une réaction inverse de la part d'Adonaï, mais de part et d'autre le prophète quitte la scène ou devrait le faire: Amos est chassé (mais le récit ne dit pas s'il s'en va vraiment) et Jonas prend la fuite.

4. *Jonas*

Le livret de Jonas illustre quant à lui ce qu'il est possible d'attendre du prophète. Celui-ci reçoit son autorité et de Dieu et de la communauté des croyants: sans Dieu, sans communauté, il n'a aucun rôle à jouer. Si personne ne suit le prophète, il disparaît de lui-même. Dans ce cadre, l'absence de lien entre Jonas et une communauté croyante n'est-elle pas un argument justifiant le fait que le titre de «prophète» est absent du récit, comme fait défaut le nom d'Israël, communauté impliquée dans l'engagement du prophète? Jonas agit seul en effet, de sa propre initiative. Il n'a besoin ni de Dieu ni d'une communauté pour aller son chemin. Il semble d'ailleurs être le seul protagoniste des Douze à refuser que l'initiative divine soit le moteur de l'histoire. Le fardeau du prophète est probablement de faire ce qu'il ne veut pas faire. C'est ce qui distingue justement le vrai du faux prophète. Mais pour Jonas, la réticence devient désobéissance. De plus, le prophète a le temple pour lieu social: dans ce cas, Jonas se contredit puisque, ne voulant pas suivre Dieu (Jon 1,3), il se centre sur lui lorsqu'il axe sa supplication vers le temple (Jon 2,5.8). Cette relation renouvelée avec Dieu lui permet d'accomplir sa mission (Jon 3) mais, à nouveau, Jonas prend distance par rapport à l'événement (Jon 4), son attitude ne correspondant pas à celle, attendue, du prophète.

Mais la position même de Jonas ne pourrait suffire à justifier l'absence du titre de «prophète» dans le livre. En effet, en reprenant l'ensemble des Douze, on constate que ce titre est ambigu, étant décerné à trois types de personnages. Les uns sont les grands prophètes du passé, les autres sont certains messagers de la parole d'Adonaï, titulaires d'un des livres des Douze, enfin, ce sont des hommes dénigrés, envoyés pour précipiter la ruine d'Israël, accusés de mensonge. L'ambiguïté de ce titre ne pousse-t-elle pas Amos (en Am 7,14) ainsi que les faux prophètes (en Za 13,5) à le refuser? Dans le même genre d'idée, le narrateur de Jon ne souhaite-t-il pas prendre distance non seulement par rapport à l'ambiguïté du terme mais aussi par rapport à la polémique ainsi décrite?

Le personnage divin demande une attention particulière. Dans chaque livret, c'est lui qui prend l'initiative d'une parole à proclamer. Vis-à-vis des êtres humains issus d'Israël ou des nations, il prône à la fois la miséricorde et la justice⁸. Autrement dit, il peut être exclusivement proche autant d'Israël que des nations. Cela conduit P.R. House à conclure qu'un tel personnage peut avoir de nombreuses caractéristiques tout en restant consistant⁹. Or, à la différence de ce qui se passe dans les autres livrets des Douze, Adonaï s'implique personnellement dans l'intrigue de Jonas. En cela, Jonas n'est pas un intermédiaire entre lui et les hommes. Et si Jonas croit pouvoir maîtriser l'histoire, c'est Adonaï qui, bien plus qu'ailleurs dans les Douze, en dirige le déroulement. Dans les Douze, les oracles s'enchaînent, dans un style apparemment répétitif, ce qui est inévitable vu leur genre littéraire. Au contraire, en Jonas, Adonaï brise la monotonie de la lecture et intervient directement dans l'intrigue. Jon 3,10 raconte que la conversion provoquée par la prédication prophétique fait que Dieu se retourne, conformément à ce que proclame la foi d'Israël (Jon 4,2). En Jonas, Dieu est donc essentiellement un Dieu bon et bienveillant. Sur cet arrière-fond, les annonces de jugement exprimées par ailleurs dans les Douze apparaissent comme des avertissements menaçants visant à pousser à une conversion que souhaite le Dieu miséricordieux.

Jonas partage, avec les autres figures du corpus, les moments d'épreuves, de détresse, de danger, de crise; mais c'est sa propre attitude, la fuite, qui l'a mené à vivre ces événements. Ailleurs dans les Douze, les peuples doivent prendre conscience de leur mal et ainsi craindre l'intervention

8. HOUSE, *The Unity of the Twelve* (n. 3), p. 172-185.

9. P.R. HOUSE, *The Character of God in the Book of the Twelve*, in *One Hundred Thirty-Fourth Annual Meeting. November 21-24, 1998* (SBL.SP, 37), Atlanta GA, Scholars, 2000, 831-849, en particulier p. 845. On aurait attendu que House développe la caractérisation de Dieu selon la progression des Douze, mais il ne fait que commenter la figure, livret par livret, sans élaborer de synthèse concluante.

de Dieu: les uns sont sauvés, les autres détruits. Face à l'étonnante conversion des marins et des Ninivites, Jonas semble réticent à tout relèvement qui concernerait d'autres que lui. En effet, le salut des peuples ou, plus généralement, le fait d'exercer une intercession ne lui importe guère. L'enjeu, pour Jonas, est l'image qu'il se fait de Dieu et aucun tiers n'intervient dans cette problématique. L'enjeu, pour Dieu, et cela dans l'ensemble des Douze, est de rendre les peuples conscients de leur mal et leur donner la possibilité du repentir. Ainsi ne tente-t-il pas de rappeler à Jonas, par les questions qu'il lui pose (Jon 4,10-11), toute la problématique des Douze?

5. *Aggée*

La perspective centrale du livret d'Aggée est celle de la restauration et de ses modalités pratiques autour de la reconstruction du Temple – signe du règne universel d'Adonai – et de la communauté d'Israël, après la punition – l'exil – qui eut lieu. On peut souligner ici aussi un lien intratextuel avec Jon, car la réaction du roi Zorobabel et de son peuple à l'écoute de la parole du prophète (Ag 1,12) est similaire à celle des marins suite à la parole de Jonas (Jon 1,16): «et le peuple craignit devant Adonai».

6. *Reprise*

De ce qui précède on peut mettre en évidence quelques constantes et observations. Tout d'abord, la narration sert à mettre concrètement le prophète en scène, en interaction avec d'autres personnages. Ainsi, c'est véritablement l'expérience prophétique qui est abordée dans le récit, en même temps que la manière dont le peuple et les nations (et leurs gouvernants) réagissent à la parole qu'ils transmettent. Si le contenu du message divin est exploité dans les parties discursives largement majoritaires, c'est la caractérisation du personnage du prophète (son comportement, sa réaction à la parole divine), l'expérience qu'il vit, qui est approfondie dans les parties narratives. Le lecteur peut ainsi prendre distance par rapport au contenu de la parole divine (oracles, visions, etc.) vu la médiatisation de celle-ci par le prophète lui-même; le style oraculaire par exemple oblige le lecteur à se situer avec le peuple qui entend, quasiment assommé, la parole divine; en conséquence, le style narratif permet au lecteur de se situer dans l'entrecroisement des personnages (ou dans l'espace créé entre ceux-ci) parmi lesquels principalement le prophète et Adonai.

Reprenons les différents éléments de contact et d'avancée dans le récit en confirmant plus spécifiquement les liens entre Os 1–3, Am 7 et Jon.

Le double élément *ordre divin/exécution par le prophète* relie le personnage divin à son porte-parole; l'envoi évite le piège de la fusion ou de la rupture et la parole y joue un rôle déterminant. On retrouve cet élément chez Osée, Amos et Jonas, mais il est absent en Joël et Aggée. Y a-t-il dès lors un lien particulier entre Osée, Amos et Jonas, qui laisserait de côté Joël et Aggée?

D'un bout à l'autre, *le personnage divin* détient une autorité absolue qui est mise en scène, il fait entendre une parole neuve, inattendue, qui cherche à lever l'obstacle à entendre l'appel adressé avec insistance par le prophète à ses destinataires. Les parties narratives mettent en exergue le revirement divin.

De manière contrastée se pose la problématique de la *légitimation du prophète* et de sa parole. De part en part, la présence de la parole est capitale, une parole dont le prophète n'est pas à l'origine, dont il doit parfois se défendre (cf. Amos) ou qu'il veut fuir (cf. Jonas). C'est probablement la question de la fonction prophétique qui est en jeu, un prophète au service d'une parole qui est difficile à entendre et qu'il souhaiterait parfois ne pas devoir transmettre. Cela a évidemment aussi des répercussions sur la vie du prophète et sa mission. Osée accepte d'obéir à l'ordre difficile qui lui est donné, montrant ainsi son attachement sans partage au projet divin de pardonner son peuple. Joël prend le relais en étant porte-voix d'Adonaï, mais le récit ne dit rien des incidences sur sa vie. Amos se trouve véritablement confronté à ceux qui voudraient ne pas devoir l'entendre et qui le chassent, alors que Jonas refuse purement et simplement, dans un premier temps du moins, la mission qui lui est confiée et qui marque l'ouverture aux nations. Pour Aggée, la mission ne semble pas avoir de répercussions, comme pour Joël. Cela dit, l'insistance sur la reconstruction du Temple semble ramener en finale l'attention du prophète au personnage divin, véritable maître de l'histoire. Adonaï demande à Osée, Amos et Jonas une entreprise risquée, les faisant partir à la rencontre d'un «autre», l'enjeu consistant à aller sur le terrain de son adversaire. On le remarque, les parties narratives permettent de mettre en évidence le profond contraste entre les différentes figures de prophète ainsi mises en scène.

Si l'on regarde dans l'ensemble la présence du *nom d'Israël*, on s'aperçoit que chaque récit met en scène (ou nomme) Israël de manière particulière, comme pour rappeler que son identité d'élus n'est pas un acquis, mais quelque chose qui se construit dans le rapport d'alliance. Il est intéressant de noter que le nom «Israël» est majoritairement présent au début des Douze (Osée est le livret dans lequel il apparaît le plus) et qu'il

disparaît – en tout cas dans les parties en prose en Amos (dernière mention en 7,17) car Israël est déporté. Avec Jonas, l'ouverture claire aux nations à la conversion desquelles Adonaï travaille également, justifie l'absence du nom d'Israël. Pareil constat dans le livret d'Aggée pourrait également aller dans le sens de cette ouverture. En résumé, chaque récit met en jeu le nom d'Israël, comme s'il rappelait que celui-ci n'était jamais acquis.

En ce qui concerne les élites du peuple, en particulier le *personnage du roi*, c'est encore une fois une approche plutôt contrastée qui ressort de l'ensemble. S'il semble absent en Os 1–3 (sauf, peut-être 2,2?) et en Jl 2,18, Amos est confronté de manière indirecte à son refus d'écouter la parole qu'il transmet. La confrontation positive se fait avec Jonas et le roi de Ninive qui écoute la parole du prophète, avant de montrer qu'une telle écoute est possible aussi pour le roi de Jérusalem: dans le livret d'Aggée, le roi Zorobabel écoute la parole du prophète (Ag 1,12). Dans ces deux derniers cas, le résultat est similaire: «et le peuple craignit devant YHWH». On le voit, l'image du roi est présentée, comme celle du prophète, tout en contraste.

Enfin, le thème du *retournement/renversement/conversion* est présent dans chacun des épisodes, sauf peut-être en Am 7 mais on pourrait se demander si, en réalité, Amatsia ne chasse Amos justement parce qu'il refuse d'écouter sa parole et donc de se convertir.

De façon télégraphique, il est possible de rassembler cette analyse des différents récits des Douze en reprenant quatre éléments abordés. Premièrement, un lien étroit se perçoit entre les trois récits d'Os, d'Am et de Jon (l'enjeu de la parole d'autorité transmise d'un interlocuteur à l'autre). Deuxièmement, chaque récit évoque un mal (et sa façon d'en sortir) ainsi qu'une rencontre risquée. Troisièmement, la trame ne permet pas d'enfermer les personnages de Dieu, du prophète et du roi dans une caractérisation unique. Quatrièmement, un enjeu essentiel du récit semble se résumer dans le maintien ou pas du nom (unifié ou pas) d'Israël. En conclusion, rien n'est ou ne semble acquis, ni un nom, ni une fonction, ni une mission.

III. EN ÉCHO AUX DOUZE: QUELQUES CONSIDÉRATIONS SUR ISAÏE, JÉRÉMIE (ET ÉZÉCHIEL?)

Les réflexions évoquées précédemment à propos du livre des Douze se prolongent de manière intéressante si l'on considère les parties narratives des livres qui portent le nom d'Isaïe, de Jérémie¹⁰. La question se

10. Les considérations ici proposées sont rapides et demanderaient une étude plus longue et approfondie. Elles sont néanmoins une première approche de la question et ont essentiellement servi d'éclairage complémentaire à la discussion sur les Douze.

pose en revanche de savoir si le livre d'Ézéchiel se propose au lecteur comme un récit avec une intrigue unifiée. En effet, il rapporte essentiellement des visions et des oracles sous l'autorité d'un «je» narrant, le prophète lui-même.

L'un des éléments qui apparaissent assez rapidement lorsque le récit prend le relais de la poésie chez Is et Jr, c'est que narration reprend la parole oraculaire, la met en scène pour en montrer l'acceptation ou le refus de la part des destinataires premiers du prophète. Le lecteur est ainsi invité à prendre distance par rapport aux oracles prophétiques et à l'immédiateté que ceux-ci supposent afin de constater lui-même leur refus ou leur acceptation par le peuple. De ce fait, le lecteur devient en quelque sorte le témoin «direct» de la mission prophétique et de la réalisation des paroles annoncées. Il est en première ligne, pourrait-on dire, du conflit qui oppose le prophète aux élites gouvernantes du peuple (Is 7; Jr 36); il constate l'accueil et, ou le refus de la parole prophétique et du prophète lui-même (Jr 26–29 et 32–45) et l'appel à la conversion d'Israël, l'annonce du châtement et de la restauration future sont autant d'éléments présents dans les récits et dans les passages en prose de ces deux livres prophétiques. Destinataire «second» de la parole prophétique, le lecteur peut ainsi lui-même faire un choix conforme ou opposé à celui du peuple.

Comme c'est le cas dans les Douze, Israël autant que les nations ont un rôle à jouer et sont parties intégrantes du projet divin. Cela est clair pour Ebed-Melek (Jr 38), les Chaldéens et Nabuchodonosor dans le livre de Jérémie: les étrangers y sont dépeints comme ceux qui reconnaissent le prophète et le libèrent, lui permettant ainsi de continuer la mission que ses destinataires premiers ont refusée. Cela semble leur conférer une responsabilité aussi importante dans le grand jeu de l'histoire que celle d'Israël. Le récit d'Is 36–39 est symptomatique en ce sens: ces chapitres de transition entre la première et la deuxième partie du livre confirment les oracles précédents, mais apportent également des éléments nouveaux. Mettant en scène l'arrogance des Assyriens et de leur roi – ce qui leur vaut la destruction de leur camp (Is 37,36-38) – ils montrent également comment tout réussit – même une guérison improbable – à ceux qui reconnaissent le prophète et écoutent sa parole, comme le fait le roi Ézéchias.

IV. QUELQUES EFFETS SUR LE LECTEUR

L'un des premiers effets que le changement de médium produit sur le lecteur est certainement celui de la surprise. Cela dit, cet effet est surtout palpable lors du premier «saut» car c'est là que le lecteur s'y attend le

moins alors que dans la suite cela devient presque «normal»¹¹. Mais le récit plus que la poésie, on l'a dit, sert à prendre distance et à mettre en scène certains comportements par rapport à la parole prophétique. Il s'agit là d'un approfondissement par la narration qui peut avoir un impact considérable sur le lecteur: il peut prendre distance par rapport au contenu de la parole divine (oracles, visions, etc.) et par rapport aux agissements des destinataires de cette parole. Il peut ainsi tirer exemple ou rejeter les agissements des personnages qui peuplent le récit. Il peut également mesurer l'implication des différents personnages dans le récit et la volonté divine de salut qui ne concerne pas seulement Israël, mais toutes les nations, dans une ouverture universaliste grandissante.

Contrairement au style poétique de l'oracle qui situe le lecteur aux côtés du peuple destinataire, le style narratif lui permet de se situer autrement par rapport à cette parole. Dans l'entrecroisement des personnages (ou dans l'espace créé entre ceux-ci) parmi lesquels le prophète, le peuple destinataire et Adonaï, le lecteur trouve sa propre place pour analyser et comprendre la parole reçue et en tirer des conséquences pour sa propre existence.

Université Catholique de Louvain
Faculté de théologie
Grand-Place 45
BE-1348 Louvain-la-Neuve
Belgique

Claude LICHTERT

Université de Lorraine
Centre de recherche Écritures (EA 3943)
Île du Saulcy
CS 60228
FR-57045 Metz
France

Elena DI PEDE

11. Voir à ce propos E. DI PEDE, *Surprises et rebondissements en Jr 32–45 au service de l'intrigue et du message prophétique*, in G. VAN OYEN – A. WÉNIN (éds), *La surprise dans la Bible: Hommage à Camille Focant* (BETL, 247), Leuven, Peeters, 2012, 77-88, en particulier p. 77-78.